



Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg

15

Rainer Rausch · Winfrid Krause
Tobias Jammerthal · Frank Otfried July

Lutherische Schöpfungstheologie

Skandinavische Prägung – heutige Verantwortung



Lutherische Schöpfungstheologie

Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg

Herausgegeben von
Rainer Rausch, Winfrid Krause,
Tobias Jammerthal, Frank Otfried July

Band 15

Rainer Rausch, Winfrid Krause,
Tobias Jammerthal, Frank Otfried July (Hrsg.)

Lutherische Schöpfungstheologie
Skandinavische Prägung – heutige Verantwortung

Dokumentation der Tagung der Luther-Akademie 2022

Dokumentationen der Luther-Akademie Bd. 15

Ros Dok

Rostocker Dokumentenserver

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Cover: Sven M. Hein.

Coverbild: Bildausschnitt ›Schöpfung‹ aus der Luther-Bibel von 1534

Online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Rostock
https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004272

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam und dort
auch als Printausgabe.

»Denn gleichwie er im Anfang aller Creaturen die Welt aus nichts schuf, so bleibt er darin, so zu wirken, unverwandelt und sind auch jetzt noch all seine Werke bis ans Ende der Welt so geartet, daß er aus dem, was nichts, gering, verachtet, elend, tot ist, etwas Köstlichs, Ehrlichs, Seligs und Lebendigs macht.«

*Martin Luther, Magnificat, verdeutscht und ausgelegt 1521
(WA 7, 547,1–5)*

Vorwort

Lutherische Theologie hat die Schöpfung im Rahmen des ersten Glaubensartikels – anders als viele andere neuzeitliche, oft anthropologisch verengte theologische Entwürfe – stets gepflegt. Durch den weltweiten, wahrscheinlich anthropogenen Klimawandel wird auch in der Kirche wieder stärker nach der Natur als Gottes Schöpfung und ihrer Erhaltung gefragt. Gibt es aus biblischer und christlicher Tradition hier wesentliche und wegweisende Antworten? Die Luther-Akademie Ratzeburg-Sondershausen, die seit ihrer Gründung das Gespräch zwischen deutscher und skandinavischer lutherischer Theologie pflegt, hat sich bei ihrer Tagung im Oktober 2022 im dänischen Løgumkloster diesen Herausforderungen gestellt.

Bo Holm, der Vizepräsident der Luther-Akademie, gibt zunächst eine Einführung in die Thematik.

Niels Henrick Gregersen (Universität Kopenhagen) erläutert die skandinavische Schöpfungstheologie anhand zwei ihrer wichtigen Vertreter im 20. Jahrhundert: Gustaf Wingren (›Luthers Lehre vom Beruf‹, 1942 / dt. 1952) und Knud Ejler Løgstrup (›Die ethische Forderung‹, 1956 / dt. 1959; ›Metaphysik‹, 1978–1984 / dt. 1990–1996). Der schwedische und der dänische Gelehrte werden in ihrer Entwicklung und ihren wichtigen Veröffentlichungen dargestellt. Beide waren nicht nur Kenner Luthers und der sonstigen christlichen Tradition, sondern kritisierten auch den damals unter barthianischem Einfluss oder existentialistischem Vorzeichen in Deutschland vorherrschenden Verzicht auf eine ›natürliche‹ Schöpfungstheologie, die im Gespräch mit den säkularen Wissenschaften bleibt. Besonders Løgstrup erarbeitete in seinem Spätwerk ›Schöpfung und Vernichtung‹ (1978/dt. 1990) Positionen, die in Deutschland noch weithin ihrer Rezeption harren und in der heutigen Diskussion fruchtbar sein dürften.

Unter dem Titel ›Das Kreuz der Kreatur‹ analysiert Christine Svinth-Værde Pöder (ebensfalls Universität Kopenhagen) die theologische Entwicklung Regin Prenters (›Spiritus creator‹, 1946, dt. 1954; ›Theologie und Gottesdienst‹, 1977) mit Hinblick auf das Verhältnis von Sakramentalität und Schöpfung. Auch der in Aarhus lehrende Prenter war in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

ein bedeutender Lutherforscher. Seine Interpretation des Abendmahls vereint alle sonst oft getrennten Aspekte von Leib und Seele, Substanz und Person, Natur und Geschichte, Mensch und Gott. In Jesus Christus kämpft Gott gegen die Mächte des Bösen, die seine Schöpfung und die Menschen zerstören wollen, was sich heute in der Klimakrise zeige. Sein Kreuz ist mitten in dieser Welt zu ihrer Erlösung aufgerichtet und bekommt durch seine Auferstehung eine endzeitliche Dimension, in die der Heilige Geist durch die Kirche, ihre Gottesdienste und Sakramente, die Welt hineinzieht.

Nach diesen Einblicken in lutherische Schöpfungstheologie Skandinaviens führt Alexander Kupsch (Tübingen) aufgrund eigener Forschungen mit aktuellen Hinweisen in ›Luthers ästhetische Schöpfungslehre‹ ein. Luther versteht, wie viele seiner Bemerkungen zeigen, Gottes Schöpfung nicht nur als Gabe und Nutzen für die Menschen, sondern auch als wunderbares Werk, das unseren Horizont immer wieder übersteigt. Der Unglaube macht blind für die Weisheit des Schöpfers und den Eigenwert der Schönheit der Natur. Die Kreaturen sind durch Gottes Wort erschaffen und darum selbst ein Wort für uns. Ihr Schöpfer und Christus sind hier im Heiligen Geist überall anwesend, wobei eine allgemein-verborgene und eine speziell-offenbare Präsenz des dreieinigen Gottes zu unterscheiden sind. In den Sakramenten etwa ist die Schöpfung mit den Elementen vor Augen, aber erst das Wort Christi öffnet uns den Sinn für Gottes Heil schaffendes Da-Sein. Der Reformator weiß aber – wie seine Auslegungen von Röm 8,18 ff. zeigen – auch um die dunklen Seiten der Schöpfung, die nicht mehr nur das Paradies des Segens ist, sondern auch unter dem Fluch der Sünde steht. Der Herrschaft des Menschen unterworfen, wird sie von Gott erhalten und harret ihrer Erlösung. Am Schluss mündet Luthers Ästhetik der Natur in eine Ethik, die – wie Stellen aus dem Großen Katechismus zeigen – in der heutige Umweltkrise hilfreich sind.

Volker Stümke (Rostock) legt in seinem Beitrag in der Auseinandersetzung mit der päpstlichen Enzyklika *Laudato si* (2015) und Vertretern der angelsächsischen Dark Ecology ›Grundzüge lutherischer Schöpfungsethik‹ für heute dar. Klassische Lehrstücke wie die ›Schöpfungsordnungen‹ und der ›usus theologicus legis‹ erhellen heute die Wahrnehmung der ökologische Problematik. Gottes Gericht ergeht zur Zeit über die Klimasünder; der Tun-Ergehens-Zusammenhang konfrontiert uns mit den Folgen unseres Tuns. Ne-

ben persönlicher Umkehr und Verhaltensänderung ist aber auch ein politisches Umdenken notwendig.

Die Predigt des Präsidenten der Luther-Akademie, Bischof em. Frank Otfried July, stellt das Tagungsthema unter das Bibelwort »Durch den Glauben erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so dass alles, was man sieht, aus nichts geworden ist.« Dieses in Hebr. 11,3 festgehaltene Bibelwort hat der langjährige wissenschaftliche Leiter der Luther-Akademie, Oswald Bayer, der während der Tagung im feierlichen Rahmen verabschiedet wurde, stets unter Betonung des Vorrangs von Gottes Wort vor unserem Schöpfungsglauben, -erkennen und -handeln ausgelegt.

Lutherische Schöpfungsethik behält im Angesicht des Klimawandels Aktualität und Perspektive.

Die Herausgeber danken dem Theologiestudenten Moritz Weidt (Augustana-Hochschule Neuendettelsau) für die Vorbereitung der Texte für das Druckprogramm und Herrn Erich Weichel für das Korrekturlesen.

Wir hoffen, mit der vorliegenden Tagungsdokumentation einen gelingenden Transfer der Erkenntnisse der Jahrestagung durch die zusammenfassende Darstellung lutherischer Schöpfungstheologie mit deren Analyse skandinavischer Prägung und dem Aufzeigen heutiger Verantwortung leisten zu können.

Bad Kleinen, Buggingen, Neuendettelsau und Windsbach
im Mai 2023

Rainer Rausch, Winfrid Krause,
Tobias Jammerthal und Frank Otfried July

Abstract: Lutheran Theology of Creation

Tobias Jammerthal

Scandinavian Tradition – New Challenges

To reflect on creation has been an important part of Lutheran theology, especially when expounding on the first article of faith according to Martin Luther's Catechism. What used to be a traditional difference between Lutheran scholarship and seemingly more modern, anthropocentric concepts of theology, has gained new relevance in the age of human-made climate change: Speaking of nature as God's creation and reflecting on its maintenance has (again) become of greater interest for Church and theology. Within Lutheran theological tradition, Scandinavian scholars such as Gustav Wingren and Knud Ejler Løgstrup have for quite some time shown an especial interest in reflecting on the doctrine of creation and its contemporary relevance. As an institution which from its early days was dedicated to the dialogue between German and Scandinavian as well as Baltic Lutheran theologians, the Luther-Akademie Ratzeburg-Sondershausen had decided to focus the papers at their conference in October 2022 in Danish Løgumkloster on the lasting potential of Scandinavian Lutheran scholarship for a Lutheran theology of the creation that combines its heritage of reflecting on the first article of faith with an awareness of contemporary challenges, as the Academy's Vice-President Bo Holm remarked in his introductory speech. Niels Henrik Gregersen introduced the audience into the life and work of Wingren and Løgstrup, Christine Svinth-Værge-Pöder explored the connection between the eucharist and the doctrine of creation, whilst Alexander Kupsch looked at Luther's aesthetics of creation, and Volker Stümpe reassessed the validity of hereditary claims of a doctrine of creation in the face of new challenges such as deep ecology. True to the Academy's tradition of combining rigorous theological reflection with liturgical devotion, Wuerttemberg's bishop emeritus Frank Otfried July in his concluding sermon reflected upon the role of faith as a Christian's perspective on nature as creation.

For more information on the work and ministry of the Luther-Akademie, see www.Luther-Akademie.de

Inhaltsübersicht

Bo Holm

Lutherische Schöpfungstheologie.
Skandinavische Prägung – heutige Verantwortung 19

Niels Henrik Gregersen

Skandinavische Schöpfungstheologie bei Gustaf
Wingren und Knud Ejler Løgstrup 25

Christine Svinth-Værgø Pøder

Das Kreuz in der Schöpfung.
Wirklichkeit und die Realpräsenz im Abendmahl . 97

Alexander Kupsch

Ästhetik der Schöpfung bei Martin Luther 117

Volker Stümke

Schöpfungsethik und Klimawandel 147

Frank Otfried July

Durch den Glauben erkennen wir 177

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Inhaltsübersicht	13
Inhaltsverzeichnis	15
Kapitel 1: Lutherische Schöpfungstheologie. Skandinavische Prägung – heutige Verantwortung	19
Kapitel 2: Skandinavische Schöpfungstheologie bei Gustaf Wingren und Knud Ejler Løgstrup	25
1 Skandinavische Schöpfungstheologie	26
2 Gustaf Wingren	27
2.1 Angaben zum Lebenslauf	27
2.2 Wingren und die dänische Theologie	28
2.3 Luthers Lehre von der Berufung in der skan- dinavischen Schöpfungstheologie	29
2.4 Das Dreigestirn der skandinavischen Schöp- fungstheologie	32
2.5 Schöpfungstheologie und Luthers Berufungs- lehre	33
2.6 Wingren – ein echter Schüler Nygrens?	35
2.7 Phasen im Wingrens Werk	38
2.8 Wingrens und Løgstrups Luther-Rezeption	41
2.9 Die dritte Phase: Luther recycelt	44
2.10 Wingrens Credo	47
2.11 Das Lutherbild Wingrens	49
3 Knud Ejler Løgstrup	50
3.1 Løgstrups besondere Stimme innerhalb der skandinavischen Schöpfungstheologie	50
3.2 Eine kurze intellektuelle Biographie Løgstrups	51
3.3 Luther und Grundtvig im Widerstreit mit Kant und Kierkegaard	55
3.4 Die ethische Forderung und ihre Prismen	65

3.5	Die Selbstinkarnation der Ewigkeit: die souveränen Daseinsäußerungen	72
3.6	Das Programm einer deskriptiven Metaphysik und ihre religiöse Deutung	77
3.7	Løgstrups Christologie und das Reich Gottes .	84
3.8	Løgstrups Kritik an Wingren	88
Kapitel 3: Das Kreuz in der Schöpfung.		
	Wirklichkeit und die Realpräsenz im Abendmahl .	97
1	Regin Prenter, die Lehre von der Schöpfung und die heutige Klimafrage	97
2	Die Frage der Liturgie im Lichte des Klimawandels .	100
3	Regin Prenter und seine Auslegung des Abendmahls in den 1960er-Jahren	102
3.1	Worship and creation	102
3.2	Das Verhältnis von Liturgie und Schöpfung nach Prenter – Zusammenfassung	106
4	Implikation: Die Kreuzestheologie und die Wirklichkeit	108
4.1	Kontinuität und Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung	108
4.2	Das Kreuz in der Schöpfung	109
4.3	Wirklichkeit, Sinn und Sinnlosigkeit. Eine Perspektive	111
4.4	Schöpfung und Liturgie in Prenters frühen Hauptwerk <i>Spiritus Creator</i>	112
5	Klimawandel und Abendmahl	113
Kapitel 4: Ästhetik der Schöpfung bei Martin Luther		
1	Die ökologische Aufgabe als Herausforderung christlicher Naturästhetik	117
2	Martin Luthers ästhetische Schöpfungslehre	122
2.1	Die Güte der Schöpfung	122
2.2	Die dunkle Seite der Schöpfung	130
2.3	Die Schöpfung achten: Ethik und Ästhetik im Katechismus	137

Kapitel 5: Schöpfungsethik und Klimawandel 147

 1 Herausforderungen durch den Klimawandel 147

 2 ›Laudato si‹ – Ethik aus dem Schöpfungsevangelium 152

 3 Dark Ecology – Leben im Horizont eines gnaden-
 losen Gesetzes 158

 4 Auswertung: Eingestehen der Schuld und Handeln . 169

Kapitel 6: Durch den Glauben erkennen wir 177

Autorenverzeichnis 181

Informationen über die Luther-Akademie 183

Kapitel 1

Lutherische Schöpfungstheologie. Skandinavische Prägung – heutige Verantwortung

Bo Holm

»Wie lässt sich heute die Welt als Schöpfung wahrnehmen (Hebr. 11,3)? Wie antwortet lutherische Schöpfungstheologie auf aktuelle Herausforderungen, z. B. den Klimawandel? Was besagt es für das Profil lutherischer Schöpfungslehre, dass viele Religionen um einen Schöpfer wissen?« Mit diesen Fragen wurde zu dieser Tagung eingeladen. Die Wahrnehmung der Schöpfung ist heute nicht minder nötig – im Gegenteil.

Der Tagungsort im Løgumkloster ist für das Treffen zwischen deutschen und skandinavischen Theologen und anderen Interessierten besonders geeignet, um die Thematik der lutherischen Schöpfungslehre in ihrer skandinavischen Prägung zu behandeln. Hier im Grenzland leben Deutsche und Dänen auf beiden Seiten der Grenze ruhig nebeneinander. Etwa 10 Kilometer von Løgumkloster, in Brandrup, war nach seinem freiwilligen Abschied von der Universität der ehemalige Dogmatikprofessor in Aarhus und Lutherforscher Regin Prenter Gemeindepfarrer. Er hat auf diese Weise die Integration akademischer Forschung und pastoraler Tätigkeit in sich selbst lebendig gemacht.

Dass anlässlich dieser Tagung die Verabschiedung des langjährigen wissenschaftlichen Leiters der Akademie, Oswald Bayer, genau das Schöpfungsthema im Focus steht, hat eine eigene Pointe. Wie wenig andere hat Bayer die lutherische Schöpfungslehre und ihren Zusammenhang mit der Ganzheit der lutherischen Theologie zur Sprache gebracht und sprachlich ausgeweitet.

Die große Wendung der Reformation war die Wendung zur Welt. Nicht mehr war die Idee wahren christlichen Lebens ein Leben im

physischen oder mentalen Abstand von der Welt, sondern wahres christliches Leben soll in der Welt gelebt werden. Hier wird der Mensch von Gott angesprochen.¹ Die Welt zur Zeit Luthers war geprägt durch die drei Stände, die laut Luther für gutes Leben zu sorgen hatten. Auch in Dänemark hat die Drei-Stände-Lehre ihre eigene Geschichte. Sie wurde zur Grundstruktur des Danske Lov, dem dänischen Gesetz von 1683.²

Mit der Hervorhebung des Begriffs der *Promissio* hat Bayer die lutherische Theologie auf ihre Spitze gebracht³ und mit Hilfe des *Promissio*-Begriffs konnten wir auch die skandinavische Schöpfungstheologie präziser in den Blick nehmen.

Oswald Bayer hat mit seiner Deutung der Funktion des *Promissio*-Begriffs auf das, was ich die Mehr-Dimensionalität der *Promissio* nennen würde, hingewiesen. Die Verheißung hat nicht nur einen Zukunftshorizont – blickt nicht nur vertrauensvoll nach vorne, sondern wirkt auch rückwirkend als Identifikation desjenigen, der die Zusage gibt und sich an sie bindet. Damit hat die Zusage auch sofortige Wirkung auf den Empfänger, der durch die Zusage als derjenige, der von der Zusage umfasst ist, identifiziert wird. Und für denjenigen, der sich von der Zusage umfasst glaubt, ist Glaube nur als Vertrauen zu verstehen. Diese Performativität der Zusage hat Bayer mehrmals durchgespielt und klargemacht. Nicht zufällig hat Bayers Theologie deswegen eine besondere Resonanz in Dänemark gefunden. Hier hat schon Grundtvig gelehrt, dass das Wort Gottes ein Wort ist, das schafft, was es benennt.⁴

Ohne Vertrauen gibt es für den Einzelnen keinen guten Gott. Ein Mangel an Vertrauen macht sowohl menschliches als auch göttliches Geben ambivalent. Das Vertrauen in die Zusage macht den

1 Vgl. Bayer, Oswald (1995): Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik.

2 Koefoed, Nina Javette (2019): Authorities who care: The Lutheran Doctrine of the Three Estates in Danish Legal Development from the Reformation to Absolutism, in: Scandinavian Journal of History 44(4): 430–453.

3 Bayer, Oswald (1989): *Promissio*. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie.

4 Vgl. das Kirchenlied ›Das Wundervollste auf der Erd‹, Strophe 3, in: Bugge, Knud Eyvinn / Jørgensen, Theodor / Lundgreen-Nielsen, Flemming (Hg.) (2010): Grundtvig. Schriften in Auswahl, Band 1, S. 231. Für die wörtliche Übersetzung siehe die Bemerkungen zum Lied im selben Band S. 353: Wörtlich steht im dänischen Text: »Sein Rätsel ist ein göttliches Wort, / das erschafft, was es nennt.«

Unterschied. So ist es bei beiden Reformatoren, bei Luther ebenso wie bei Melanchthon. Und umgekehrt gilt: Wo Gott durch die Rechtfertigungsbotschaft erfasst wird, ist er präsent in seiner eindeutigen Güte. Ein Beispiel aus Melanchthons *Loci Communes* von 1521 kann das illustrieren. Hier versteht Melanchthon den rechtfertigenden Glauben als *non aliud nisi fiducia misericordia divinae promissae in Christo*: als nichts anders als Vertrauen in die Barmherzigkeit der göttlichen Verheißung in Christus. Wenige Seiten später setzt er fort:

»[...] schaue hin auf die Verheissung der Barmherzigkeit Gottes, zweifle nicht im Vertrauen darauf, dass du nun keinen Richter mehr im Himmel hast, sondern einen Vater hast, der dich umsorgt, nicht anders als sich unter Menschen die Eltern um die Kinder sorgen.«⁵

Melanchthon hat dieses Verständnis vom Glauben vor allem von Luther und aus Hebr. 11,1 gelernt. Dieses Zentralelement reformatorischer Theologie öffnet die Rechtfertigungslehre mit Blick auf die Schöpfung.

»Wer so Kraft des Geistes die Schöpfung der Dinge beurteilt, der nimmt auch die Macht Gottes, des Urhebers solcher großen Dinge wie seiner Güte wahr. Wenn er fühlt, dass er alles gleichwie aus den Händen des Schöpfers empfängt, das Leben, die Nahrung und das Kind. Und das [alles] überlässt er dem Schöpfer, damit er es lenkt, regiert, verwaltet und, was er will, nach seiner Güte schenkt.«⁶

Hier, in der Hervorhebung der göttlichen Gaben durch das Lebensnotwenige, finden wir die göttlichen Gaben des stoischen Naturgottes wieder, wie es in Senecas *De beneficiis* zur Sprache gebracht

5 *Melanchthon, Philipp*: *Loci Communes* 1521, in: *Loci communes*, Lateinisch – Deutsch, übersetzt von *Pöhlmann, Horst Georg* S. 218: »promissionem misericordia de specta, eius fiducia nihil dubita, quin iam non iudicem in coelis, sed patrem habeas, cui tu sis curae non aliter atque sunt parentibus filii inter homines.«, Übersetzung aus demselben Band.

6 A. a. O., S. 232: »Ita, qui spiritu rerum conditionem aestimat, is et potentiam dei videt auctoris tantarum rerum et bonitatem, cum se omnia velut e manibus creatoris sentit accipere, vitam, victum, sobolem, et illa permittet cretori, ute temperet, regat, administret, suppeditet pro sua bonitate, quae libet.«, Übersetzung aus demselben Band.

wird – aber mit dem bedeutenden Unterschied, dass nur von der Rechtfertigungslehre her der Geber der guten Gabe selbst als Gut identifiziert wird.⁷

Später finden wir die gleiche Dynamik in Luthers Katechismen. Schöpfung heißt, dass »ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; ... ohne meine Verdienst und Würdigkeit.«⁸

In der skandinavischen Schöpfungstheologie kommt genau diese Identifikation des guten Schöpfers zum Tragen. So geschieht es bei Grundtvig. Deswegen konnte Grundtvig sagen: »Menneske først, kristen så«.⁹

Ohne Evangelium wird Gott aber ambivalent, das Leben der Vernichtung ausgesetzt. Deswegen konnte Løgstrup in seiner Metaphysik genau diese Ambivalenz in der Schöpfungserfahrung hervorheben, wenn er sagte: »Die Ewigkeit ist in der Zeit als Zorn zu erfahren, im Raum als Gebergüte.«¹⁰ Regin Prenter, der seine Habilitationsschrift *Spiritus Creator*¹¹ nur schreiben konnte, weil er mit Grundtvig im Rücken andere Dinge bei Luther sehen konnte. Deswegen wurde es bahnbrechend. Nach der Verteidigung wurde er von einem Journalisten nach der These des Buches befragt. Prenter antwortete. Und ich finde einen Satz in seiner Antwort für eine lutherische Schöpfungslehre sehr treffend:

»Für Luther dagegen war der Heilige Geist in einem besonderen Sinn nicht den geistlichen Menschen näher als den leiblichen.«¹²

7 Vgl. Holm, Bo Kristian (2019): Luther, Seneca, and benevolence in both creation and government. *Apprehending Love: Theological and Philosophical Inquiries*. P. Kärkkäinen and O. P. Vainio, Luther-Agricola-Society, S. 287–312.

8 BSLK 510 f.

9 Erst einmal Mensch und dann ein Christ. Vgl. das Lied »Erst einmal Mensch«, in: Bugge, Knud Eyvoin / Jørgensen, Theodor / Lundgreen-Nielsen, Flemming (Hg.) (2010): Grundtvig. Schriften in Auswahl, Band 3, S. 792 f.

10 Løgstrup, Knud Ejler (1990): Metaphysik. Religionsphilosophische Betrachtungen / 4, Schöpfung und Vernichtung, S. 42.

11 Prenter, Regin (1954): *Spiritus creator: Studien zu Luthers Theologie*.

12 Vgl. Njå, Ådne (2008): Det ånder himmelsk over støvet: Faser i Regin Prenters grundtvigske paktsteologi, S. 54.

Hier sprach meines Erachtens ein Lutheraner, der sowohl die lutherische Schöpfungstheologie als auch die lutherische Pneumatologie ernst nehmen und die Inkarnationstheologie entsprechend zur Sprache bringen wollte.

Ich nehme an, wir können Prenters Satz noch erweitern und sagen, dass es für eine lutherische Schöpfungstheologie fundamental ist, dass Gott nicht dem Geistlichen näher steht als dem Leiblichen – im Gegenteil: Gott kommt den Menschen in dem Leiblichen zu. Was das für eine lutherische Theologie in der Mitte einer Klimakrise bedeutet, ist vielleicht die virulenteste Frage an eine lutherische Schöpfungstheologie heute. So sind die Referate dieser Tagung hochaktuell und gleichzeitig tiefverwurzelt in der Tradition.

Literatur

- ☞ *Bayer, Oswald* (1995): Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik.
- ☞ *Bayer, Oswald* (1989): Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie.
- ☞ *Bugge, Knud Eyvin / Jørgensen, Theodor / Lundgreen-Nielsen, Flemming* (Hg.) (2010): Grundtvig. Schriften in Auswahl, Band 1.
- ☞ *Bugge, Knud Eyvin / Jørgensen, Theodor / Lundgreen-Nielsen, Flemming* (Hg.) (2010): Grundtvig. Schriften in Auswahl, Band 3.
- ☞ *Bugge, Knud Eyvin / Jørgensen, Theodor / Lundgreen-Nielsen, Flemming* (Hg.) (2010): Schriften in Auswahl, Band 1.
- ☞ *Holm, Bo Kristian* (2019): Luther, Seneca, and benevolence in both creation and government. Apprehending Love: Theological and Philosophical Inquiries. P. Kärkkäinen and O. P. Vainio, Luther-Agricola-Society, S. 287–312.
- ☞ *Koefoed, Nina Javette* (2019): Authorities who care: The Lutheran Doctrine of the Three Estates in Danish Legal Development from the Reformation to Absolutism, in: *Scandinavian Journal of History* 44(4): 430–453.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1990): Metaphysik. Religionsphilosophische Betrachtungen / 4, Schöpfung und Vernichtung.
- ☞ *Melanchthon, Philipp*: Loci Communes 1521, in: *Loci communes, Lateinisch – Deutsch*, übersetzt von *Pöhlmann, Horst Georg*.
- ☞ *Njå, Ådne* (2008): Det nder himmelsk over støvet: Faser i Regin Prenters grundtvigske paktsteologi.
- ☞ *Prenter, Regin* (1954): Spiritus creator: Studien zu Luthers Theologie.

Kapitel 2

Skandinavische Schöpfungstheologie bei Gustaf Wingren und Knud Ejler Løgstrup

Niels Henrik Gregersen

Inhaltsübersicht

1	Skandinavische Schöpfungstheologie	26
2	Gustaf Wingren	27
2.1	Angaben zum Lebenslauf	27
2.2	Wingren und die dänische Theologie	28
2.3	Luthers Lehre von der Berufung in der skandinavischen Schöpfungstheologie	29
2.4	Das Dreigestirn der skandinavischen Schöpfungstheologie	32
2.5	Schöpfungstheologie und Luthers Berufungslehre	33
2.6	Wingren – ein echter Schüler Nygrens?	35
2.7	Phasen im Wingrens Werk	38
2.8	Wingrens und Løgstrups Luther-Rezeption	41
2.9	Die dritte Phase: Luther recycelt	44
2.10	Wingrens Credo	47
2.11	Das Lutherbild Wingrens	49
3	Knud Ejler Løgstrup	50
3.1	Løgstrups besondere Stimme innerhalb der skandinavischen Schöpfungstheologie	50
3.2	Eine kurze intellektuelle Biographie Løgstrups	51
3.3	Luther und Grundtvig im Widerstreit mit Kant und Kierkegaard	55
3.4	Die ethische Forderung und ihre Prismen	65
3.5	Die Selbstinkarnation der Ewigkeit: die souveränen Daseinsäußerungen	72

3.6	Das Programm einer deskriptiven Metaphysik und ihre religiöse Deutung	77
3.7	Løgstrups Christologie und das Reich Gottes .	84
3.8	Løgstrups Kritik an Wingren	88

1 Skandinavische Schöpfungstheologie

Dieser Beitrag gibt einen Überblick über die Erneuerung der lutherischen Schöpfungstheologie bei dem schwedischen Ethiker *Gustaf Wingren* (1910–2000) und dem dänischen Ethiker und Religionsphilosophen *Knud Ejler Løgstrup* (1905–1984). Zunächst zu Wingren, da er ein Lutherforscher im engeren Sinne war, während Løgstrup eher ein origineller Philosoph war, der das lutherische Erbe in selbstständiger Weise weiterführte.

Der von mir gewählte Titel *Skandinavische Schöpfungstheologie* geht zurück auf einen Sammelbegriff für die schulbildende Konstellation von Knud Ejler Løgstrup (1905–1981), Gustaf Wingren (1910–2000) und Regin Prenter (1907–1990).¹

Alle berufen sich auf Luther. Sie alle haben sich besonders mit der grundlegenden Rolle des Schöpfungsglaubens, der Ethik, der Christologie und der Soteriologie Luthers beschäftigt. In ihrem Umgang mit Luther sind sie zugleich stark von Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783–1872) geprägt. Bei Grundtvig gilt das Prinzip, dass auch der Christ »erst einmal Mensch und dann ein Christ«² sei

1 Siehe: *Lange, Dietz* (2018): *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*, in: *Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft* 143 (2018), S. 1161–1162. Seit dem Erscheinen dieses Buches gibt es eine Diskussion zwischen amerikanischen Theologen (Catherine Keller und Marit Trelstad) und Vertretern der skandinavischen Schöpfungstheologie (Gerle; Gregersen; Uggla und Wyller), *Gerle, Elisabeth; Schelde, Michael* (Hg.) (2019): *American Perspectives meet Scandinavian Creation Theology: The Grundtvig Study Center/Church of Sweden Research Department*. Zudem ist zum Dialog 2021 ein Themenheft zu *Scandinavian Creation Theology* erschienen.

2 Vgl. das Lied ›Erst einmal Mensch‹, in: *Bugge, Knud Eyvin / Lundgreen-Nielsen, Flemming / Jørgensen, Theodor* (Hg.) (2010): *Grundtvig. Schriften in Auswahl*, Band 3, S. 792–793.

und deshalb auch in einer vollkommen humanen Weise das christliche Leben führen müsse. Damit steht bei Grundtvig die Lehre der Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Zentrum. Dies bedeutet für Grundtvig, dass auch Heidinnen und Heiden von Glaube, Hoffnung und Liebe schon wissen, und sogar inmitten der sündigen Welt bisweilen Züge davon erfahren und ausleben können.³ Besonders aufschlussreich insoweit ist besonders das Gedicht ›Erst einmal Mensch und dann ein Christ‹⁴ und Grundtvigs Ausführungen in ›Das angeborene und das wiedergeborene Menschenleben‹⁵ Soweit gibt es einen Unterschied zwischen der Anthropologie Luthers und Grundtvigs, wobei Wingren und Løgstrup hier eher Grundtvig als Luther folgen.

2 Gustaf Wingren

2.1 Angaben zum Lebenslauf

Seit 1927 lebte Wingren – nur unterbrochen von einigen Auslandsaufenthalten – in der Nähe von Dänemark in der kleinen Universitätsstadt Lund, wo er von 1951 bis 1977 als Professor für theologische Ethik tätig war.⁶ Er fühlte sich eng mit der dänischen theologischen Tradition verbunden. In seinen 1991 veröffentlichten Erinnerungen *Mina fem universitet* wird seine Heimatstadt Valdemarsvik als seine erste Universität erwähnt. Hier besuchte Wingren die

3 Ausführliche Originaltexte von Grundtvig finden sich in deutscher Übersetzung in: *Grundtvig, Nikolai Frederik Severin: Schriften in Auswahl*, hg. von Bugge, Knud Eyvin; Jørgensen, Theodor Holzdepp; Lundgreen-Nielsen, Flemming (2010).

4 Vgl. das Lied ›Erst einmal Mensch‹, in: Bugge, Knud Eyvin / Lundgreen-Nielsen, Flemming / Jørgensen, Theodor (Hg.) (2010): *Grundtvig. Schriften in Auswahl*, Band 3, S. 792–793.

5 *Grundtvig, Nikolai Frederik Severin* (2010): *Das angeborene und das wiedergeborene Menschenleben*, in: N. F. S. Grundtvig. *Schriften in Auswahl*, hg. von Bugge, Knud Eyvin/Jørgensen, Theodor/ Lundgreen-Nielsen, Flemming, S. 783–790.

6 In der folgenden Darstellung von Wingrens Biographie und Lutherdeutung benutze ich das Material und die leitende Gesichtspunkte eines früheren Aufsatzes, Gregersen, Niels Henrik (2012): *Skandinavisk skabelsesteologi: Gustaf Wingren og Luther*, in: Ders. (Hg.): *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000*, S. 319–334. Eine vorzügliche Gesamtdeutung von Wingren liegt vor in Uggla, Bengt Kristensson (2010): *Gustaf Wingren. Människan och Teologin*.

›Schule des Lebens‹ zusammen mit Handwerkern und Arbeitern. Mit großer Dankbarkeit erinnert er sich an die Dorfbewohner, die sich nach dem Tod seiner Mutter im zehnten Lebensjahr um den jungen Gustaf kümmerten und später stolz auf seine Fortschritte waren. Seine zweite Universität – wie er es selbst beschrieb – war Lund, wo er sich als der erste Akademiker seiner Familie einen Ruf machen sollte und es auch tat. Nach Valdemarsvik und Lund folgte Berlin. Dort absolvierte er in den 1930er Jahren historischen Studien zu Markion. Anschließend vertrat er 1946 bis 1947 als Gastprofessor Karl Barth. Als fünfte und letzte Universität hebt er – als offenbaren Höhepunkt – die Universität Aarhus hervor.

Dabei betrachtete Wingren Dänemark aufgrund seiner intensiven Verbindung zu Løgstrup und Grundtvig zunehmend als seine geistige und auch theologische Heimat, wie der schwedische Theologe Johnny Karlsson festhält.⁷

2.2 Wingren und die dänische Theologie

Wenn Wingren von Dänemark spricht, denkt er dabei in erster Linie an Aarhus, bei der dänischen Theologie an Prenter und Løgstrup und ab Mitte der 1960er Jahre vor allem an Grundtvig und Løgstrup.

Auch Wingren wurde schon früh mit Dänemark in Verbindung gebracht. Seine Professur verdankte er sowohl der eindeutigen Unterstützung durch Prenter als auch der ausgewogeneren Beurteilung durch den Kopenhagener Ethiker Nils H. Søe. In seinem Gutachten aus dem Jahre 1950 wies Søe darauf hin, dass Wingrens Gegenkandidat, der Gelehrte Herbert Olson, durch seine »einzigartig überlegene Kenntnis der lutherischen Literatur« in schwerere Rüstung gekleidet gewesen sei, fügte aber gleichzeitig hinzu, dass »die theologische Gedankenwelt Luthers in Wingrens Werk auf ganz andere Weise lebt«.⁸

Nach der wegen anderen Verpflichtungen erfolgten Absage von Regin Prenter kam der junge Wingren dann 1946 bis 1947 als Vertreter Karl Barths nach Basel, während Barth eine Gastprofessur

7 Karlsson, Johnny (2016): Gustaf Wingren, in: Kristiansen, Ståle Johannes / Rise, Svein (Hg.): *Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern*, S. 147–158.

8 Zitiert nach Uggla (2010): S. 35.

in Bonn wahrnahm. Wingren war der Meinung, dass die Theologie Karl Barths nichts Wesentliches zum ersten Glaubensartikel zu sagen hätte: »Der erste Schöpfungsartikel wurde in Stücke gerissen und wurde zu einem Nichts in Barths Theologie« schreibt er in seinen Memoiren.⁹

Da Wingren sich in seinen jüngeren Basler Jahren wohl nicht allzu diplomatisch ausgedrückt hat, stieß er bei den Schülern Barths auf einen gewissen Widerstand. Er hat im Nachhinein zugegeben, dass Prenter der bessere Mann für die Vertretung Barths in Basel gewesen wäre.¹⁰ Aber auch der Aufenthalt in der Schweiz brachte Wingren in Kontakt mit Dänemark. Harald Østergaard-Nielsen, der 1957 die Habilitation *Scriptura sacra et viva vox* schrieb, besuchte Wingrens Lehrveranstaltungen und hatte eines Tages einen dänischen Gast mit dabei: Knud. E. Løgstrup. Wingren schreibt rückblickend: »Doch eines Tages, mitten in der Universität Basel, traf ich zum ersten Mal in meinem Leben Knud Ejler Løgstrup. Es war wirklich eine Begegnung mit der Idee der Schöpfung.« Und er fügt mit einiger Bravour hinzu: »Das war der Anfang: zwei Schöpfungstheologen in der Stadt, in der der erste Artikel des Glaubens geleugnet wurde.«¹¹

2.3 Luthers Lehre von der Berufung in der skandinavischen Schöpfungstheologie

Hier zeigen sich die Umrisse dessen, was später als *skandinavische Schöpfungstheologie* bekannt werden sollte und eng mit der Rezeption Luthers verbunden ist. Wingrens klassisches Werk über Luthers Lehre von der Berufung erschien 1942, bald gefolgt von Prenters *Spiritus creator* aus dem Jahre 1944.

Das Gesetz Gottes richtet sich in Form der *anonymen Forderung* des Glaubens und der Liebe an alle Menschen. Darauf weist Wingren hin in *Schöpfung und Gesetz*, veröffentlicht 1958.¹² Die Formulierung steht Løgstrups Rede von der ethischen Forderung als unausgesprochen und mit der Existenz selbst gegeben nahe, und er schließt sich Løgstrups Analysen in der Ausarbeitung »Die ethische Forderung« aus dem Jahre 1956 an. Gleichzeitig jedoch fügt Wingren

9 Wingren, Gustaf (1991): *Mina fem Universitet. Proprium*, S. 128.

10 Wingren (1991): S. 114.

11 Wingren (1991): S. 132–133.

12 Wingren, Gustaf (1958): *Skapelsen och lagen*. Lund: Gleerup, S. 68–81.

eine kritische Anmerkung über Løgstrups Versäumnis hinzu, Raum für »die kritische und innovative Arbeit des gepredigten Wortes«

zu schaffen.¹³ In der Tat hören die Forderungen des Gesetzes auf, anonym und unausgesprochen zu sein, wenn sie in der Predigt zu Wort kommen und im Licht der Verkündigung Jesu zugespitzt werden.¹⁴ Für Wingren gibt es auch etwas theologisch Spezifisches über das Gesetz und die Schöpfung zu sagen, das über das hinausgeht, was Løgstrup aus einer rein philosophisch-phänomenologischen Perspektive sagen konnte. Zu dieser Zeit war Wingren theologisch näher an Prenter als an Løgstrup.

Zugleich ist der skandinavischen Schöpfungstheologie gemeinsam, dass inmitten der Schöpfungswelt auch das Evangelium zu finden ist, weil Gott selbst hier handelnd präsent ist. Wie Luther in seiner Auslegung des ersten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus von 1529¹⁵ sagt, schenkt uns der Schöpfer das Leben »aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit«. So wie die Erlösung unverdient ist, so ist auch das Leben unverdient. Bei der Schöpfung geht es um mehr als um die Forderungen des Gesetzes, denn sie enthält auch das Evangelium der Schöpfung. Nach Wingren gilt dies aber auch umgekehrt, denn Luthers Schöpfungstheologie ist von Anfang bis Ende trinitarisch. So wie Christus nicht nur der in der Zeit inkarnierte Jesus ist, sondern auch das ewige Wort des Vaters, aus dem er ewiglich geboren war, so ist auch der Heilige Geist in der Schöpfung als Gottes lebensspendender Geist gegenwärtig – und nicht nur als derjenige, der durch das Wort Glauben, Hoffnung und Liebe schafft. Auf diese Weise gehören die drei Glaubensartikel zusammen: Der eine und dreifaltige Gott, der in der Welt der Schöpfung handelt, handelt auch in der Kirche durch die Verkündigung des Evangeliums. Und so wie die Schöpfung immer in der Gegenwart stattfindet, weil Schaffen immer *etwas Neues tun* heißt, wie Luther es ausdrückt¹⁶, so ist auch die Verkündigung des Evangeliums immer an die Menschen der Gegenwart gerichtet. Wingren verknüpfte so die Theologie der Schöpfung mit der Theologie der Verkündigung, welche beide mit der Gegenwart zu tun haben.

13 Wingren (1958): S. 40.

14 Wingren (1958): S. 73.

15 WA 30/I,346–401.

16 Creare est semper novum facere, WA 1,563,8 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518).

Wingren begann als Lutherforscher. Doch allmählich lernte er von Løgstrup, dass es in der Theologie nicht nur darum gehe, Texte der Vergangenheit zu lesen, sondern auch darum, die gegenwärtige Existenz zu interpretieren. »Løgstrup lehrte mich vor allem, in die Gegenwart zu gehen, in die Fiktion, die Psychologie, das öffentliche Leben, die Politik.«¹⁷ Løgstrup trug so dazu bei, Wingrens Profil von einem historisch orientierten Lutherforscher zu einem zeitgenössischen Theologen umzugestalten, für den Luther einer unter mehreren zentralen Theologen war.

2.4 Das Dreigestirn der skandinavischen Schöpfungstheologie

Dennoch ist *Skandinavische Schöpfungstheologie* eher ein Sammelbegriff für parallele Bestrebungen als eine gemeinsame feste Position. Die skandinavische Schöpfungstheologie darf nicht mit einer natürlichen Theologie verwechselt werden – im Gegensatz zu einer Theologie der Offenbarung, wie sie dann und wann dargestellt wird. Für Wingren geht es im Christentum nicht um das Erreichen einer christlichen Gnosis, sondern um Leben und Tod.¹⁸ Christus ist gekommen, um den Menschen vom Tod und von der Zerstörung der Schöpfung durch den Menschen zu befreien – nicht um ein ›Trampolin‹ für die Gotteserkenntnis des Menschen zu sein.

Somit ist auch die Schöpfungstheologie eine Art von Offenbarungstheologie, insofern sie auf der Prämisse beruht, dass »die ganze Welt voll der Bibel ist«, wie Luther es ausdrücken konnte.¹⁹ Es ist nicht Gott, der sich im Schöpfungswerk vom Menschen entfernt, sondern der Mensch, der sich durch seine Sünde vom Gott des Lebens entfernt und ihn deshalb in seinem Werk nicht sehen kann. Wenn wir nur Glauben hätten und unsere Ohren nicht verstopft hätten, könnten wir Gott überall in der Welt sehen, wie Luther in einer Predigt über Matthäus 7,12 sagte: »Wenn du ein Handwerker bist, findest du die Bibel in deiner Werkstatt, in deiner Hand, in deinem Herzen, die dich lehrt und dir predigt, was du für deinen Nächsten tun sollst.«²⁰ Wingren geht es um diesen prätheoretischen

17 Wingren (1991): S. 134.

18 Wingren (1958): S. 50.

19 WA 49,434,3.16 (Predigt 1534).

20 WA 32,495,29 (Wochenpredigten über Matth. 5–7, 1530/32).

Sinn Gottes und nicht um eine natürliche, auf Argumenten und Schlussfolgerungen beruhende Gotteserkenntnis.

2.5 Schöpfungstheologie und Luthers Berufslehre

Die enge Verbindung zwischen Schöpfungstheologie und Lutherrezeption findet sich in der These zu Luthers Berufslehre, die Wingren in seinem rein historischen Werk aus dem Jahre 1942 darstellt. »Die Aufgabe, die wir uns bei unserer Untersuchung von Luthers Lehre von der Berufung gestellt haben, ist rein historisch in dem Sinne, dass ihr einziger Zweck das Verständnis eines bestimmten Punktes in seiner Sicht ist.«²¹ Zum anderen geht es ihm darum, die innere Kohärenz von Luthers Denken zu verstehen: »Die Bestätigung, dass eine Interpretation von Luthers Berufslehre richtig ist, kann nur in der Einheit und Klarheit liegen, die diese Interpretation in Bezug auf Luthers Gesamtansicht schafft.«

Wie Carl Axel Aurelius und Mary Elizabeth Anderson richtig betonen, steht Wingren damit auf den Schultern der schwedischen Luther-Renaissance.²²

Diese begann mit den Theologen *Einar Billing* und *Nathan Söderblom* aus Uppsala in den frühen 1900er Jahren und wurde von den späteren lutherischen Theologen *Gustaf Aulén* und *Anders Nygren* fortgesetzt, die ab den 1930er Jahren wirkten und Wingrens Lehrer waren. Die Prämisse für alle vier war, dass Luthers Schriften – nach einer kürzeren Entwicklungsphase zu Beginn – ein Ganzes bilden und dass Luthers Schriften daher nicht einfach als eine Reihe von historischen Interventionen gesehen werden können, in denen Luther mal dies und mal das sagte. Mit anderen Worten: Luther hatte eine Theologie, die kohärent war. In diesem Sinne verstand Wingren seine Arbeit über Luthers Lehre von der Berufung auch als systematisch, »in dem Sinne, dass wir unablässig nach einer ganzheitlichen Sicht (totalsyn) fragen – nur dass diese ganzheitliche

21 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelserna*, S. 1. Im Folgendem verweise ich auf dieses Buch.

22 *Aurelius, Carl Axel* (2004): *Wingren, Gustaf* (1910–2000): in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, S. 110–114; siehe auch *Anderson, Mary Elizabeth* (2006): *Gustaf Wingren und die schwedische Luther-Renaissance* (*American University Studies, Series 7* vol. 243).

Sicht die ganzheitliche Sicht einer bestimmten historischen Person, nämlich Luthers, ist.«²³

Wingren verstand aber seine Arbeit nicht als systematisch im Sinne einer prinzipiellen Darstellung des beruflichen Denkens. Es handelt sich auch nicht um eine vergleichende Studie, in der zum Beispiel eine lutherische und eine katholische Sicht der Berufung verglichen werden. Schließlich geht es nicht darum, eine Entwicklungslinie in Luthers Schriften nachzuzeichnen, obwohl Wingren solche chronologischen Fragen berührt, wenn er zum Beispiel in Luthers Schrift »Von den guten Werken« aus dem Jahre 1520²⁴ noch einen ›vorreformatorischen Rest‹ findet.

Insgesamt ist festzuhalten, dass Wingrens Projekt bescheidener ist als die vergleichende und stark typologisierende ›Motivforschung‹, die wir bei *Aulén* und *Nygren* finden. In *Den kristna försoningstan-ken* aus dem Jahre 1931 behauptete *Aulén* bekanntlich, man könne zwischen der klassischen, der objektiven und der subjektiven Versöhnungslehre unterscheiden – und dass insbesondere Irenäus und Luther die klassische Versöhnungslehre vertreten, die dann auch ›die richtige‹ sei. In *Eros und Agape* aus den Jahren 1935/1936 hatte *Nygren* in ähnlicher Weise die historische These aufgestellt, dass Thomas von Aquin die Liebe als erotisches Streben des Menschen zu Gott gedacht habe, dass aber erst Luther das »rein« christliche Verständnis der Liebe als *Agape*, d. h. als unmotiviertes Zugehen der Gnade Gottes auf den Menschen, geklärt habe. Schweden war – wie Wingren an einer Stelle feststellt – in der Zwischenkriegszeit eine theologische Weltmacht, wobei Lund das theologische Zentrum Schwedens bildete.

Sowohl in Wingrens frühem als auch in seinem späteren Werk lassen sich dennoch Spuren einer Rezeption von *Aulén* und *Nygren* finden. Wie *Aulén* denkt er in einem dramatischen Universum, in dem es einen Kampf zwischen Gott und dem Teufel, zwischen Leben und Lebenszerstörung, gibt, und wie bei *Aulén* sind Irenäus und Luther die großen Helden. Wie *Nygren* spricht Wingren von der Gnade als ›dem unmotivierten Guten‹, und wie *Aulén* und *Nygren* spricht Wingren von ›dem ununterbrochenen Handeln Gottes‹. Der Blickwinkel aller drei ist theozentrisch.

23 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelserna*, S. 2.

24 WA 6,202–276. Siehe *Wingren, Gustaf* (1952): *Luthers Lehre vom Beruf*, S. 10.45 f.; vgl. WA 6,244,28 ff.

2.6 Wingren – ein echter Schüler Nygrens?

»Auf historischer Ebene bin ich ein echter Schüler Nygrens geblieben«, schreibt Wingren in seinen Erinnerungen – und fügt hinzu, »auch wenn ich es auf meine eigene Weise bin«. ²⁵

Und so ist es! Wingrens Thema war nicht der Gedanke der Versöhnung oder der Begriff der Gnade, sondern das Werk der Berufung und des Staates, das zum ersten Artikel des Glaubens über Gott als Schöpfer gehört.

Wingrens Anliegen 1942 galt Luthers Auffassung von der Bedeutung der irdischen Arbeit. ²⁶ Er weiß sehr wohl, dass das lateinische Wort *vocatio* bei Luther mehrere Bedeutungen haben kann, unter anderem diejenige, Christ zu werden durch die Berufung durch das Wort. *Vocatio* oder Beruf – Luther führt hier einen neuen Begriff in die deutsche Sprache ein – bezieht sich auf viele Aspekte des Lebens des Christen, während Luther Amt und Stand auf alle Menschen bezieht. ²⁷ Auch das Kind hat das Amt des Schlafens, Essens und Trinkens und ist ganz und gar vorbildlich, indem es schreit und den Mund öffnet, um Nahrung zu empfangen, ohne zu zögern oder zu zweifeln, wie Wingren später hervorhebt. ²⁸

Wie immer wählt Wingren seine Gegner sorgfältig aus und verfolgt sie dann hartnäckig. Einerseits wendet sich Wingren gegen Einar Billing und andere, die aus der Berufung einen besonderen geistlichen oder christlichen Bereich machen. Ihnen gegenüber betont Wingren, bei der Berufungsarbeit gehe es um die Beziehung des Christen zu Gott und nicht um die Beziehung zu sich selbst. Andererseits wendet Wingren sich gegen die deutschen ›Ordnungstheologen‹, die Berufung als eine göttlich bestimmte und sanktionierte Ordnung verstehen. Wingrens zentrale These 1942 war, dass es bei Luther immer eine Spannung zwischen Festigkeit und Beweglichkeit, zwischen Zwang und Freiheit, zwischen den Forderungen des Gesetzes und der menschlichen Berufung zu erkennen, was in der jeweiligen Situation das Richtige ist, gibt.

25 Wingren (1991): S. 65.

26 Wingren, Gustaf (1942): Luthers lära om kallelsen, S. 12.

27 Wingren, Gustaf (1942): Luthers lära om kallelsen, S. 104.

28 Wingren, Gustaf (1970): Luther frigiven. Tema med sex variationer, S. 11.

»Mit einiger Gewissheit lässt sich sagen, dass genau dieser fast spielerische Zug von Luthers Ethik hinter seinem Glauben an Gott als dem immer Neuen steht. Die Dualität von Festigkeit und Bewegung gibt dem schöpferischen Glauben Luthers sein unverwechselbares Kolorit.«²⁹

Es ist also die Spannung zwischen dem gegebenen Zustand oder Status – zum Beispiel, dass man Vater oder Mutter oder Kind ist – und den ständig neuen Situationen, die die Flexibilität der Berufung schafft. Hinter Wingrens Luther-Lektüre steckt ein antipietistisches Interesse und vielleicht auch, wie der norwegische Theologe Roger Jensen festgestellt hat, eine antimodernistische Ader.³⁰

Denn nicht das Individuum (und dessen emotionale Zustände oder Motive) ist das ethische Subjekt. Vielmehr ist das Gemeinwesen das ethische Subjekt, denn es ist Gott, der durch Berufung und Staat wirkt. So betonte er schon im Jahr 1942: »So ist der Staat selbst ein ethisches Subjekt, denn der Staat ist Gott, wie Gott durch das Gesetz auf Erden wirkt. Diese Tätigkeit des Standes vollzieht sich außerhalb des menschlichen Herzens und nicht durch irgendeine innere Verwandlung.«³¹

»Selbst diejenigen, die das Evangelium nicht in ihrem Herzen aufgenommen haben, tun, ohne sich dessen bewusst zu sein, das Werk Gottes, indem sie die äußeren Pflichten des Staates erfüllen.«³²

Hier – so Wingren – gibt es eine gerade Linie von Gottes Wirken in der Natur zu Gottes Wirken im sozialen Bereich, im ›Ruf und Stand‹ des Amtes. Aber in der menschlichen Welt geschieht dies nicht ohne Widerstand:

29 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelsen*, S. 7.

30 *Jensen, Roger* (2003): *Skal lutherdommen moderniseres ... ? Gustaf Wingrens nye skapelsesteologiske tilretteleggelse av den lutherske kallsläre, i et komparativt perspektiv* (PTS Skriftserie nr. 9). Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.

31 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelsen*, S. 16.

32 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelsen*, S. 17.

»Die Vögel, die zwitschern, obwohl sie nicht wissen, was sie tun sollen, sind Beispiele für uns. Gott streut seine Gaben aus, Samen und Pflanzen und alle Arten von Tieren. Unsere einzige Sorge sollte sein, was wir mit all den geschaffenen Gütern machen, so dass sie von Nutzen sind – aber stattdessen sorgen wir uns darum, wie wir selbst so viel wie möglich davon bekommen können, und damit gehen wir gegen den großen gebenden Strom der Schöpfung vor.«³³

Es gibt also nichts besonders Rosiges im Leben der Menschen in Beruf und Berufung. Berufung ist ein konkretes Gesetz Gottes, und es ist anspruchsvoll. Der Elternteil, der nachts aufsteht und sein Kind trösten muss, während es stundenlang weint; der Schüler, der Schwierigkeiten hat, in der Schule mitzuhalten; der Landwirt, der Schwierigkeiten hat, seine Familie zu ernähren – sie alle leben unter dem Gesetz. Wingren spricht nicht viel über die unmotivierte Güte der Arbeit und über die Früchte, die sie hervorbringt. Vielmehr betont er Luthers Rede von den Leiden und Kreuzen der Berufung.³⁴ In der Tat gehören Motive wie die Theologie des Kreuzes und der Tod des Fleisches, das heißt der Sünde, zum Arbeitsleben, in dem das Leben viel härter ist als in den selbst gewählten Leiden der Klöster.

Wenn Wingren von Luthers Christologie spricht, bezieht er sich selten auf anspruchsvollere Ausarbeitungen darüber, wie Gott unter seinem Gegensatz erkannt werden kann. Der Widerspruch des menschlichen Drangs zur Egozentrik hat nicht die Form einer abstrakt ›paradoxen Theologie‹ oder einer interessanten ›Dialektik‹, wie sie in der zeitgenössischen dialektischen Theologie in Mode war. Wingren beschreibt den Widerspruch Gottes zum Menschen auf eine andere, konkrete und erfahrungsbezogene Weise:

»Gerade im Äußeren und Weltlichen muss der Tod des Fleisches stattfinden; denn die Kreuzigung Christi war nichts Inneres oder Feines.³⁵ Die Gemeinschaft mit Chris-

33 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelserna*, S. 19.

34 Beispielsweise WA 51,400–412 (An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen. Vermahnung (1540).

35 WA 43,214; vgl. die ganze Auslegung von 1. Mose 22: WA 43,200–270 (Vorlesung über 1. Mose, 1539).

tus hingegen verwirklicht sich in etwas scheinbar sehr Ungeistigem, so wie die Worte und Sakramente, die uns das Leben der Auferstehung Christi geben, als etwas Ungeistiges und Äußerliches erscheinen.«³⁶

Auf diese Weise ist die Berufung das ›Schlachtfeld‹ zwischen Gott und dem Teufel.³⁷ Und gerade hier hat für Wingren der Hinweis auf die klaren Worte des Evangeliums über die Vergebung Gottes seinen unverzichtbaren Platz. Die Schöpfung, das Gesetz und die Arbeit der Berufung haben sowohl Leid als auch Freude, aber sie können nicht alleine stehen. »Über das Leben nach dem Tod erhalte ich keine Gewissheit durch das ›Evangelium der irdischen Berufung‹.«³⁸ Sowohl für Luther als auch für Wingren geht es im Evangelium um das neue Reich der Auferstehung, in dem Christus ohne Gesetz regiert. Hier wird die Sünde besiegt und die Spontaneität freigesetzt.

2.7 Phasen im Wingrens Werk

Wir haben nun Wingrens frühe Arbeit als Lutherforscher in der Tradition von Lund betrachtet. Was passiert danach? Göran Bexell hat meines Erachtens eine sinnvolle Dreiteilung von Wingrens Werken vorgeschlagen.³⁹

2.7.1 Wingrens Schrift über Luthers Lehre von der Berufung aus dem Jahr 1942

Die erste Phase besteht aus Wingrens Schrift über Luthers Lehre von der Berufung aus dem Jahr 1942 und der späteren historischen Abhandlung *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus* aus dem Jahr 1947. Hier verfolgt Wingren bestimmte »Grundmotive« der beiden Theologen, die zuvor von Aulén und Nygren kanonisiert worden waren.

36 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelserna*, S. 66–67.

37 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelserna*, S. 104.

38 *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelserna*, S. 222.

39 *Bexell, Göran* (1981): *Theologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*. S. 144–180.

2.7.2 Wingrens Buch *Predikan* aus dem Jahr 1949

Die zweite Phase beginnt mit dem Buch *Predikan* aus dem Jahr 1949, das unter dem Eindruck des Aufenthalts in Basel geschrieben wurde.⁴⁰

Dieses Buch war in Schweden sehr umstritten, da es 1950 in die zum Teil heftige Diskussion über seine Bewerbung als Professor aufgenommen wurde, bei der die kritische Frage aufgeworfen wurde, ob systematische Theologie überhaupt wissenschaftlich sein könne. Kollegen innerhalb und außerhalb der Theologie empfanden das Buch als methodisch und inhaltlich unklar.⁴¹ Wingren selbst hingegen sah das Buch als das einzige Werk in seinem Schaffen an, das einen Funken Originalität an seinem Autor erkennen lasse. Unabhängig davon haben seine Kritiker wohl Recht, dass nicht ganz klar ist, worum es in dem Buch eigentlich geht. Es ist keine Homiletik, und wenn das Buch eine Predigt sein sollte – was es nicht ist –, dann wäre es eine sehr schlechte Predigt. Aber inhaltlich ist dieser Text wichtig, weil Wingren nun die Kombination von Historismus und Minimalismus verlässt, welche die Lunder Theologie bis dahin kennzeichnete. Nach Wingren geht es darum, dass die Theologie als akademische Disziplin erkennen müsse, dass der Gegenstand der Theologie, das Proprium des Christentums, die Form einer Predigt annehme, die eine Botschaft aus den biblischen Texten für die Menschen der Gegenwart übersetze, und zwar in einer zeitgenössischen Form.⁴²

Mit anderen Worten: Wingren ist von nun an ein kerygmatischer Gegenwartstheologe, der gegenwartsorientiert und situationsgebunden spricht, ohne den Inhalt der Botschaft auf den Adressaten zu reduzieren – wie bei Bultmann – und ohne das Christentum in einer der Kirche vorbehaltenen Sprache zu predigen – wie bei Barth.

2.7.3 Wingrens *Teologins metodfråga* aus dem Jahre 1954

Es liegt daher eine gewisse Logik in Wingrens nächstem Buch, ›*Teologins metodfråga*‹ aus dem Jahre 1954, das sich gegen die kirchliche Dogmatik Karl Barths, den existential-theologischen Formalis-

40 Wingren, Gustaf (1949): *Predikan*. En principiell Studie.

41 Näheres hierüber in: Uggla (2010): S. 32–43.

42 Bexell (1981): S. 148.

mus Rudolf Bultmanns und die historisierende Theologie Anders Nygrens wendet. Damit wurde der akademische ›Vatermord‹ an Nygren vollendet, dessen Professur Wingren 1951 übernommen hatte, nachdem Nygren zwischenzeitlich Bischof geworden war. Wichtig in diesem Buch ist die Formulierung dessen, was Wingren einen »doppelten rein phänomenologischen Ansatz« nennt.⁴³

Die Idee dahinter ist, dass die Theologie phänomenologisch vorgehen sollte:

»Der Ansatz ist rein phänomenologisch: Man beobachtet eine laufende Funktion [im real existierenden Christentum] und man wendet keine externe Norm auf diese Funktionen an. Man stellt einfach fest, dass die eine Funktion, die Verkündigung, selbst eine Norm über sich stellt, insofern sie den Anspruch erhebt, dass jetzt, in dieser Situation, eine Darlegung des Evangeliums, dieser besonderen Botschaft, in klar spezifizierten Texten zur Verfügung stehen wird.«⁴⁴

Aber diese Verkündigung selbst findet in einer besonderen Situation statt, die bestimmte Anforderungen stellt. Dies bringt uns zu Wingrens doppeltem phänomenologischen Ansatz in Bezug auf zwei Funktionen, die der Theologe beobachten kann:

»die eigentliche Behauptung – einschließlich der Ansichten, Theorien und so weiter – und die eigentliche Verkündigung – mit dem ihr innewohnenden Anspruch, dass die ursprüngliche Schrift jetzt in diesem gegebenen Kontext mit all seinen Ansichten, Theorien, sozialen Strukturen usw. gesagt wird. Das bedeutet einen doppelten, rein phänomenologischen Ansatz.«⁴⁵

Sicherlich können diese Formulierungen nicht als übermäßig eindeutig bezeichnet werden. Aber der Hinweis auf die Kirche als Stätte der Verkündigung und damit als kontextabhängig bleibt Wingren ab jetzt erhalten. Er geht klar über die Lunder Untersuchung

43 *Wingren, Gustaf* (1954): *Teologiens metodfråga*, S. 205. Die folgenden Hinweise im Text beziehen sich auf dieses Werk.

44 *Wingren, Gustaf* (1942): *Teologiens metodfråga*, S. 206.

45 *Wingren, Gustaf* (1942): *Teologiens metodfråga*, S. 205.

allgemeiner Motive und Überzeugungen hinaus, um zu den grundlegenden Funktionen des Christentums als einem tatsächlich auftretenden Phänomen in der heutigen Welt vorzudringen. Wingren behauptet hier, dass die Theologie nicht einfach irgendeine externe Methode übernehmen könne, sondern dass sie die Aufgabe übernehmen müsse zu verstehen, was in der christlichen Verkündigung –ihren »Funktionen«– überhaupt vor sich geht. Diese Aufgabe ist insofern eine doppelte, als dass es für Wingren die Aufgabe der Theologie ist, sowohl die Phänomenologie zu erklären, die dem Schöpfungswerk in seiner Bewegung als Kontext gegeben ist, als auch die typischen Formen der Verkündigung des Evangeliums wie Taufe, Abendmahl, Segnung, Gebet und Anbetung.

Dieser doppelte phänomenologische Ansatz kennzeichnet dann den dogmatischen Gesamtentwurf, den Wingren in zwei separaten Bänden, *Skapelsen och lagen* aus dem Jahre 1958 und *Evangeliet och kyrkan* im Jahre 1960, vorlegt. Darin spielt Luther weiterhin die dominierende Rolle, wird aber immer wieder von Irenäus als Vertreter der Urkirche und von Grundtvig sowie von Løgstrup und Prenter flankiert. Was der junge Wingren als Position Luthers identifiziert hatte, formulierte er nun als seine eigene, befreit von der zugrundeliegenden Quellenkunde, dafür aber gefüllt mit konkreten Beispielen und unter viel stärkerer Einbeziehung der biblischen Texte. »Es ist die Bibel, über die wir diskutieren sollten, nicht Luther«, wie er es später ausdrückt.⁴⁶

2.8 Wingrens und Løgstrups Luther-Rezeption

In *Skapelsen och lagen* wird der phänomenologische Ansatz von Anfang an formuliert, was aber, wie gesagt, nicht bedeutet, dass Wingrens Lutherrezeption unkritisch gegenüber derjenigen Løgstrups wäre. Wingren kann die Løgstrup'schen Zeilen sehr gut mittragen:

»Der Ausgangspunkt der Beziehung zu Gott liegt im menschlichen Leben selbst, im gesamten menschlichen Leben, im menschlichen Leben als solchem. Der Ausgangspunkt ist nicht ein Buch, das von der Schöpfung

46 Wingren, Gustaf (1989): Konfrontationen, S. 25.

spricht (das Alte Testament), sondern der Ausgangspunkt ist die Schöpfung selbst, das heißt die Tatsache, dass der Mensch lebt.«⁴⁷

In diesem Anliegen weiß sich Wingren mit dem altkirchlichen Irenäus, dem reformatorischen Luther sowie mit Grundtvig und Løgstrup verbunden. In diesem Zusammenhang verweist Wingren auf Løgstrups Schrift *Die ethische Forderung* aus dem Jahre 1956. Aber gleichzeitig lehnt Wingren die säkularisierungstheologische Schiene ab, die Løgstrup, so Wingren, von dem Existenztheologen Gogarten übernommen hat. Løgstrup spricht von einer ›rein menschlichen‹ oder säkularen Übersetzung der ethischen Forderung in der Verkündigung Jesu. Dazu bemerkt Wingren in einer Fußnote: »Es ist nicht sicher, dass der Begriff ›säkular‹ der Verankerung Grundtvigs in der frühen Kirche gerecht wird, ebenso wenig wie der Begriff direkt auf Luther passt.«⁴⁸ In der Tat versteht Wingren die Schöpfung bereits als ein Leben mit Gott und beruft sich auf Irenäus, der das Leben selbst als ›Teilhabe an Gott‹ (*Adversus haereses* IV, 34.6) versteht.⁴⁹

Wie Wingren später in einem wichtigen Artikel aus dem Jahre 1966 über ›Das Problem der Natur bei Luther‹ sagt, ist das Evangelium bereits im Werk der Schöpfung gegenwärtig: »Schon in der Natur gibt es das gebende Evangelium Gottes, eine Form des Evangeliums. Gott hat die Vergebung der Sünden in seiner ganzen Schöpfung verborgen.«⁵⁰ Denn wenn die Sonne aufgeht, der Körper erwacht, die Vögel singen und der Regen auf Gerechte und Ungerechte fällt (vgl. Mt 5,45), schenkt Gott weiterhin zum Wohl der Sünder.

Die oben erwähnte Kritik an Løgstrup wird auch in *Evangeliet och kyrkan* (1960) aufrechterhalten. Hier äußert Wingren Verwunderung darüber, dass Løgstrup in der Schrift *Die ethische Forderung* nicht ein einziges Mal auf Friedrich Gogartens *Politische Ethik* aus dem Jahre 1924 verweise, aus der – so Wingren – Løgstrups Unterscheidung zwischen ›dem radikalen Imperativ‹ und den ›moralischen Konventionen der Gesellschaft‹ stamme. Auch hier lautet die Kritik, dass

47 Wingren, Gustaf (1958): Skapelsen och lagen, S. 37.

48 Wingren (1958): S. 37.

49 Wingren (1958): S. 28. Vgl. vgl. Adv.haer. IV,34,6.

50 Wingren (1970): S. 10.

Løgstrup dem Säkularisierungstheologen Gogarten zu weit folge. In *Skabelsen och Lagen* ging es um die Frage, ob man vom Leben ohne Leben als Teilhabe an Gottes eigenem Leben sprechen könne. Die Frage ist nun, ob man das Evangelium von der Ethik trennen könne. Wingren stellt fest: »Die positive Beziehung zwischen dem Evangelium und dem Glauben einerseits und dem kritischen Filtern und Sortieren der von der Umwelt ausgehenden Anforderungen andererseits ist in Løgstrups Darstellung nicht sichtbar.«⁵¹ Wingren stimmt mit Løgstrup insofern überein, als man keine christliche Lebensauffassung aufstellen könne, aus der man bestimmte ethische Schlussfolgerungen ableiten könne. Hier steht Wingren Seite an Seite mit Løgstrup, gegen Karl Barth und in Kopenhagen dem Ethik-Professor Søe. Aber wenn der Christenmensch auch nur im Geringsten befreit worden ist, muss der Glaube doch zu einem besonderen Urteil bei der Abwägung der verschiedenen ethischen Erwägungen führen können:

»Der aus dem Evangelium geborene Glaube bedeutet nicht, dass der Gläubige mit einer neuen Ideologie ausgestattet wird, sondern er bedeutet die Wiederherstellung der Menschlichkeit, das heißt gerade eine neue Möglichkeit für ein objektives Urteil«.

In diesem indirekten Sinn erhält das Evangelium »eine kritische Kraft« gegenüber all den vielen Anforderungen, von denen der Mensch umgeben ist.⁵²

Was hat das alles mit Luther zu tun? Nun, erstens argumentiert Wingren, dass Luthers Schöpfungstheologie die Voraussetzung für das Verständnis der Botschaft des Evangeliums ist. Die Schöpfungstheologie ist notwendig, um ein narzisstisches Verständnis der Gnade Gottes zu vermeiden, die zu mir gesprochen wird, als ob ich das Zentrum der Existenz wäre:

»... zu leugnen, dass Gott für die Welt [sic. = für mehr als für mich] wirkt, bedeutet, den Grund des Glaubens zu leugnen und letztlich das Pro-Me unmöglich zu machen, das die Absicht des Glaubensbekenntnisses ist«.⁵³

51 *Wingren, Gustaf* (1960): *Evangeliet och kyrkan*, S. 127.

52 *Wingren* (1960): S. 127–128.

53 *Wingren* (1958): S. 101.

Zweitens ist Luther für Wingren ein Realist in dem Sinne, dass er sieht, wie verdorben das menschliche gesellschaftliche Leben ist, was mehr als genug Raum für eine evangelisch inspirierte Kritik am Zustand der Dinge lässt. – Genau diese Kritik an Kirche und Gesellschaft entfaltet Wingren in seiner dritten Phase, die um 1970 beginnt.

2.9 Die dritte Phase: Luther recycelt

In seiner ausgezeichneten Darstellung von Wingrens Leben und Theologie weist Bengt Kristensson Uggla darauf hin, dass Wingren in seiner späten Phase – Uggla zählt nur zwei – in gewisser Weise seine gesamte Verfasserschaft wiederholt.⁵⁴ Die Disputation wird mit dem Buch ›Luther freigegeben‹ aus dem Jahre 1970 fortgesetzt: die beiden dogmatischen Bände aus den Jahren 1958 und 1960 werden mit dem Lehrbuch *Credo* aus dem Jahre 1976 neu formuliert. In ähnlicher Weise schreibt er 1997 ein neues Buch über Irenäus, das 2004 unter dem Titel ›Menneske og Kristen: En bog om Irenæus og Grundtvig‹ ins Dänische übersetzt wurde. Hier müssen wir uns auf die Darstellung seiner Ansichten über Luther beschränken.

Lassen Sie mich mit dem Begriff der Berufung beginnen. In gewissem Sinne fährt Wingren in der gleichen Weise fort wie zuvor, nur mit einem charakteristischen Wechsel des Beispiels:

»Das wahre Leiden eines guten Arbeiters muss in der Welt getragen werden, gerade in der Arbeit. Denn in der Arbeit steckt ein Leiden, das jemandem zugutekommt. Die kindischen Formen des Schmerzes, die im Kloster auferlegt werden, nützen niemandem. Das *Ich* bleibt ständig im Zentrum, egozentrisch.«⁵⁵

Doch Wingren geht sofort weiter und weist auf die Schwierigkeiten hin, Luthers Auffassung von der Verbindung zwischen Berufung und Kreuz in einem zeitgenössischen politischen Kontext weiterzuführen.

54 Uggla (2010): S. 150–156.

55 Wingren (1989): Konfrontationen, S. 59. Die folgenden Zitatverweise beziehen sich auf dieses Buch.

Denn inzwischen ist Wingren politisch aufgewacht – auch unter dem Einfluss von Greta Hofsten, die er 1976 heiratete. Das Verhältnis zwischen Fabrikbesitzern und Arbeitnehmern ist mit der Industrialisierung konfliktreich geworden, die Verbindung zwischen Arbeitsplatz und Familienleben ist ebenfalls zerbrochen und schließlich wird das Verhältnis zwischen Produzenten und Verbrauchern undurchsichtig, weil die Produktion nicht mehr zur Befriedigung der Verbraucherbedürfnisse, sondern zur Schaffung neuer Bedürfnisse erfolgt. Wingren empfand die Notwendigkeit einer protestantischen Arbeitsethik, um zu einer Kritik des Produktionssystems selbst zu führen.⁵⁶ Aber diese Kritik werde von den Kirchen leider nicht gehört, wie Wingren feststellt. Das Paradoxe sei, dass diejenigen, die heute die Kritik erheben, die Luther einst gegen den Wucher erhob, »die Kinder der Welt sind, die von der Religion entleert sind.«⁵⁷

Eine solche Lesart ist Luthers Betonung nicht fremd, dass die Stände und Ämter die »Masken« sind, durch die Gott handelt. Wingren führt diesen Gedanken in einem Aufsatz über die lutherische Sicht der Ehe weiter aus.⁵⁸ Wingren wendet hier einen doppelten historischen Blick an, der von Luther bis zur Gegenwart und von der Gegenwart bis zu Luther reicht. Ausgangspunkt sind moderne Hochzeitsbilder, auf denen sich Frischvermählte tief in die Augen schauen. Das war in der Vergangenheit nicht der Fall, als Mann und Frau Seite an Seite standen und »der Welt gegenüberstanden«⁵⁹ Nicht nur das Ego des Mönchs, sondern auch die romantische Zweisamkeit kann in Narzissmus enden. Für die Menschen des 17. Jahrhunderts war das nicht so. Natürlich kannten auch sie gelegentlich das Glück, aber sie suchten das Glück nicht in der Ehe: »Sie erwarteten keine Glückseligkeit in der Ehe«.⁶⁰ Die Ehe ist ein fester Bestandteil des täglichen Lebens, in dem die Interessen der Kinder und der Nachbarn an erster Stelle stehen. Das bedeutet jedoch nicht, dass eine Scheidung von vornherein ausgeschlossen war. Schon für Luther war die Impotenz des Ehemannes ein triftiger Grund für ei-

56 Wingren (1989): Konfrontationen, S. 63.

57 Wingren (1989): Konfrontationen, S. 74.

58 Wingren (1989): Konfrontationen, S. 34–53.

59 Wingren (1989): Konfrontationen, S. 37.

60 Wingren (1989): Konfrontationen, S. 35–36.

ne Scheidung seitens der Frau⁶¹ und heute kann es andere Gründe geben. Die Ehe ist nach lutherischem Verständnis kein Sakrament, das den Menschen mit Gott verbindet, sondern ein gottgefälliges Arrangement, das Menschen miteinander verbindet; sie muss sich deshalb daran messen lassen, ob sie dem Nächsten tatsächlich nützt.

Hier wagt sich Wingren an eine kontrafaktische Geschichtsschreibung:

»Ich hätte gedacht, dass Luther, wenn er heute leben würde, die Entwicklung des Familienrechts in der Sowjetunion nach der Revolution von 1917 als ein typisches Beispiel für die Entwicklung des Familienrechts in der Sowjetunion betrachtet hätte. Nach einigen Jahren der familienauflösenden Reorganisationsversuche sahen die russischen Kommunisten gewisse negative Folgen in der Gesellschaft und änderten die Gesetzgebung vernünftigerweise in Richtung Familienfürsorge. So ist es auch, wenn Gott die Reiche auf Erden regiert. Die Schöpfung wirkt im Gesetz, in den Gesetzen, sogar in den Gesetzen der Heiden.«⁶²

Die Ehe ist also eine zivile Angelegenheit, auch wenn wir, die nach der Romantik leben, dazu neigen, die Ehe zu einem Projekt der Erlösung zu machen.

Luthers Verhältnis zur Staatsmacht erfährt im späten Werk Wingrens eine neue und kritische Behandlung. Zunächst erinnert er daran, dass der Diskurs über den Gehorsam gegenüber der Autorität bereits biblisch ist (Röm 13) und dass die Unterscheidung zwischen dem Zeitlichen und dem Geistlichen auf Jesus zurückgeht, der zwischen dem, was dem Kaiser gehört, und dem, was Gott gehört, unterschieden hat.⁶³ Ebenso nennt Wingren rationale Gründe für die Angst vor Rebellionen, die zu Anarchie und Bürgerkrieg führen. Luthers Vorstellung, dass die Autorität dazu da sei, die Schwachen vor den Starken zu schützen, entspricht zum Beispiel der Erfahrung von Kindern, deren Gemüt sich über einen strengen Lehrer in einer modernen Schule freut. Denn dann entgeht das Kind dem wahllosen Mobbing der Gleichaltrigen.

61 *Wingren* (1989): *Konfrontationen*, S. 32.

62 *Wingren* (1989): *Konfrontationen*, S. 44.

63 Mk 12,17.

All dies ändere aber nichts daran, so Wingren, dass wir im Gegensatz zu Luther in einer nachchristlichen Epoche lebten und die Kirche sich als kognitive Minderheit verstehen müsse. In dieser postkonstantinischen Situation werden nach Wingren Irenäus und die Theologen der frühen Kirche wieder relevant und wahrscheinlich genauso bedeutend wie Luther. Denn die neue postkonstantinische Situation bedeutet für ihn, dass die Kirche sich nicht damit zufrieden geben könne, das zu sagen, was alle anderen sagen, und sich dabei auf eine minimalistische Konsenskultur stützen könne. Die Kirche muss nach Wingren Kirche sein und es wagen, aus dem Überschuss des Evangeliums zu sprechen, zum Beispiel in der großen Sprache der Liturgie und des Gebets. Andererseits muss die Kirche den Glauben haben, dass Gott auch außerhalb der Kirche wirkt. Gott ist nicht nur der Erhalter eines Kosmos, als ob die Welt still stünde, sondern Gott schafft immer wieder etwas Neues. Aber damit nicht genug. Wingren fügte hinzu, was Luther nie hätte sagen können, nämlich dass es »einen lebendigen christlichen Glauben außerhalb der Kirche gibt«. ⁶⁴

2.10 Wingrens Credo

Diese beiden Spuren – die liturgische Spur und die schöpfungstheologische Spur – verbindet Wingren in seinem Lehrbuch *Credo* aus dem Jahr 1976, seinem vielleicht erfolgreichsten Buch. Hier bringt er die ›doppelte Phänomenologie‹ aus dem Jahre 1954 in einer Art Paarung zusammen, indem er phänomenologisch erkennbare Erfahrungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, des Staunens, des Spiels und des Traums mit den zentralen Äußerungen der christlichen Kirche, ihren Bekenntnissen, Gebeten und Hymnen zusammenbringt. Die kerygmatische Theologie ist zu einer liturgischen Theologie geworden, die auch das Gebet, die Klage und den Lobpreis des täglichen Lebens einschließt.

In diesem Zusammenhang taucht Luther wieder auf, sowohl als historische Figur als auch als theologische Quelle. Erstens steht der lutherische Gedanke von Gottes Gesetz auf der Seite des Le-

64 Wingren (1989): Konfrontationen, S. 86.

bens und der Bewegung, anstatt an den Status quo gebunden zu sein.⁶⁵

Zweitens hat das Gesetz mit dem menschlichen Leben zu tun, unabhängig vom Glauben oder Nichtglauben. Was an Luthers Auslegung der Zehn Gebote seltsam ist – so Wingren –, ist die »völlig religionslose Beziehung zum Nächsten«, die seine Auslegung des vierten bis zehnten Gebots kennzeichne – nirgends sage Luther, dass man den Nächsten bekehren solle, wie Wingren betont.⁶⁶

Drittens ist das Gesetz etwas Vorläufiges, das den Weg für etwas Größeres ebnen soll. Das Ziel des christlichen Lebens ist gerade die »Freiheit vom Gesetz, die Freiheit und das Lob«, die zum Reich Gottes gehören.⁶⁷

Viertens liefert die Schöpfung selbst Beispiele für den Lobpreis Gottes: »Eine Blume preist Gott, indem sie eine Blume ist. Ein Kind lobt Gott, indem es Kind ist und die Arbeit tut, die das ›Amt des Kindes‹ ist, um Luthers Ausdruck zu gebrauchen, nämlich das Spielen«. ⁶⁸

Und schließlich, fünftens, ist Christus als Schöpfer und Wiederhersteller des Lebens des verlorenen Menschen immer ganz auf der gebenden Seite. Christus macht, in Luthers Worten, »die Erde fröhlich«. ⁶⁹

In all diesen Festlegungen Wingrens steckt die Annahme, dass das Evangelium eine Gleichzeitigkeit mit dem voraussetzt, was in der Bibel in chronologischer Form erzählt wird: Wir stehen jetzt auf Golgatha, und wir trinken jetzt aus dem Brunnen der Schöpfung.⁷⁰ Das Christentum lässt sich einfach nicht anhand einer chronologischen Zeitlinie verstehen. Der Lobpreis ist Teil des Simulakrums der Ewigkeit, einer Gleichzeitigkeit mit aller Zeit. In ähnlicher Weise erweitert Wingren im Credo das lutherische simul (das heißt Sünder und Gerechter zugleich) in dem Sinne, dass jeder Mensch – ob Christ oder nicht – sowohl die Freude am Leben als auch die

65 *Wingren, Gustaf* (1979): Credo. Den kristne tros – og livsanskuelse. Kopenhagen: Gyldendal, S. 68. Die folgenden Hinweise im Text beziehen sich auf Wingrens Credo.

66 *Wingren* (1979): S. 81.

67 *Wingren* (1979): S. 70.

68 *Wingren* (1979): S. 209.

69 *Wingren* (1979): S. 26.

70 *Wingren* (1979): S. 126.

Zerstörung kennt. Jeder Mensch (auch der Atheist, der sich seine Freude in guten wie in schlechten Tagen bewahren kann) lobt Gott: »Gott zu loben heißt, die eigene menschliche Existenz an der Freude des Seins in der übrigen Schöpfung teilhaben zu lassen. Alle Lebensauffassungen (alle -ismen) können in diesem Sinne zum Glauben gehören.« Hier sagt Wingren zweifelsohne mehr, als Luther sagen konnte.

2.11 Das Lutherbild Wingrens

Wingren nutzte Luther dafür, seine Texte zum Leben zu erwecken und ihre Pointen in immer neuem Gewand wiederzugeben. Aber hatte er ein Luther-Bild? »Ich werde bald der letzte Überlebende derer sein, die täglich ein reinigendes Bad in dem quellfrischen Wasser frischer menschlicher Äußerungen nahmen, das die Weimarer Ausgabe von Luthers Schriften darstellt.«, schreibt er in seinen Erinnerungen.⁷¹

Luther ist forsch und unbeeindruckt, aber Wingren betont auch seinen Sinn für das Einfache und Populäre. »Echte, wirkliche Menschen sind bei Luther einfach, normal, alltäglich: sie isolieren sich nie von der gewöhnlichen Gemeinschaft.«⁷²

Hier wird eine biografische Verwandtschaft zwischen Luther und Wingren selbst suggeriert. Luther kam von außen und von unten an die Universität, als Sohn eines Bergmanns und einer Bergwerksbesitzerin. Gustaf war ebenfalls der Sohn eines Gerbers, und das war eine schmutzige Arbeit, wie er betont.⁷³

Die Betonung von Luthers frischem Blick auf das Alltagsleben scheint Teil einer besonderen biographischen Konstellation zu sein, die sich aus Wingrens Auseinandersetzung mit fast allen bedeutenden Theologen in Schweden ergibt. Sie alle – Söderblom, Billing, Aulén und Nygren – waren Söhne von evangelischen Pfarrern. Einen Vater mit schmutziger und grober Kleidung kannten sie nicht, wie Wingren betonte.⁷⁴

Die Grobheit von Luthers Sprache, die andere zeitgenössische Interpreten als peinlich empfunden haben, sprach zweifellos zu dem

71 Wingren (1991): S. 180.

72 Wingren (1970): S. 12.

73 Wingren (1991): S. 17.

74 Wingren (1991): S. 68–69.

Emporkömmling aus Valdemarksvik, der die gebildeten Priester-söhne – die Professoren und Bischöfe – einen nach dem anderen herausforderte. Luther ist der Held, weil er die Kraft der Resilienz in sich trug. Luther »war der erste, der die Machtstruktur Roms aufbrach, der erste, der Erfolg hatte. Vor ihm wurde [Johann] Hus von Prag auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Calvin folgte ihm ›in eine sichere Umgebung.« Luther allein hatte den Weg geebnet und überlebt.« Allmählich erkannte Wingren, dass Luther nur einer von mehreren Kirchenlehrern war. Irenäus und Grundtvig wurden ihm gleichermaßen wichtig. Aber es war für den Gerberssohn nicht schwer, sich in Luthers Temperament wiederzufinden.⁷⁵

3 Knud Ejler Løgstrup

3.1 Løgstrups besondere Stimme innerhalb der skandinavischen Schöpfungstheologie

Jetzt zu dem Philosophen und Theologen Løgstrup (1905–1981).⁷⁶ Er wird oft mit seinem Landsmann Søren Kierkegaard (1813–1855) verglichen. Beide waren Theologen, die sich an ihre Zeitgenossen wandten und dabei eher eine prägnante Alltagssprache als eine strenge Fachterminologie verwendeten, und beide appellierten an ihre Leser, als wäre ihr gemeinsames Motto: show, not tell. Darüber hinaus nutzten sie nicht-theologische Argumentationsweisen – Philosophie, Psychologie, Literatur, Kunst und Musik –, um wichtige theologische Fragen zu erörtern, in Løgstrups Fall insbesondere den Schöpfungsglauben und die Verkündigung und Person Jesus aus Nazareth.

Ziel ist es hier, Løgstrups besondere Stimme innerhalb der Bewegung der skandinavischen Schöpfungstheologie zu identifizieren. Meine übergreifende Hypothese ist, dass Løgstrup aufgrund der

75 *Wingren* (1989): S. 24.

76 Der folgende Text (aber mit neuen Gesichtspunkten zum Verhältnis von Philosophie und Theologie) beruht auf Gregersen, Niels Henrik (2017): Knud Ejler Løgstrup and Scandinavian Creation Theology, in: Gregersen, Niels Henrik/Uggla, Bengt Kristensson/Wyller, Trygve (Hg.) (2017): S. 37–66. – Die Literatur über Løgstrups Werk ist inzwischen sehr groß geworden, aber die beste Einführung bleibt *Jensen, Ole* (2015): Knud Ejler Løgstrup. Philosoph und Theologe. Übersetzt von *Dietrich Gottlieb Harbsmeier*.

Originalität seines Werkes eine einzigartige Rolle bei der Entstehung der skandinavischen Schöpfungstheologie spielte. Die kreativen Spannungen zwischen seinen phänomenologischen Analysen und der christlichen Theologie trugen dazu bei, dass seine Ideen sowohl innerhalb als auch außerhalb der Theologie breit rezipiert wurden. In dieser Hinsicht war Løgstrups Stimme in Ton und Inhalt gewiss säkularer als die von Prenter und Wingren. Darüber hinaus ist eine gewisse Asymmetrie zwischen den drei Hauptfiguren der Bewegung zu beobachten. Prenter und Wingren bezogen ihre eigenen Arbeiten ausführlich (und im Laufe der Jahre immer häufiger) auf Løgstrups Werk, während Løgstrup nur selten auf ihre Schriften einging, es sei denn, ihre Fragen und Kritiken drängten ihn dazu. In diesem Sinne bot Løgstrups Werk eine grundlegende Inspiration für die skandinavische Schöpfungstheologie, für Prenter nicht weniger als für Wingren. Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass diese Asymmetrie nicht auf eine Überlegenheit Løgstrups gegenüber Prenter und Wingren zurückzuführen ist. Løgstrup war eher ein unabhängiger Philosoph und Theologe als ein umfassender Gelehrter im klassischen Sinne des Wortes. So verzichtete er beispielsweise auf begriffliche Darstellungen der christlichen Theologie, insbesondere der Bereiche Dogmatik und systematische Theologie, denen sowohl Prenter als auch Wingren verpflichtet waren. Außerdem las und verinnerlichte Løgstrup deutlich mehr Philosophie und Literatur als Theologie im eigentlichen Sinne. Ohne den systematisierenden Geist von Prenter und Wingren würde es kaum eine erkennbare skandinavische Schöpfungstheologie geben. Die Gestalt der Bewegung ist daher den drei Gründerfiguren insgesamt zu verdanken sowie den Studenten, Kollegen und Pfarrern, die sie in den jüngeren Generationen verbreitet haben.

3.2 Eine kurze intellektuelle Biographie Løgstrups

Løgstrup war von 1936 bis 1943 Pfarrer auf Fünen, bis er von 1943 bis 1975 eine Professur für Ethik und Philosophie an der neu gegründeten Theologischen Fakultät der Universität Aarhus übernahm. Obwohl Løgstrup bis 1964 der Tidehverv-Bewegung (einer dänischen Spielart der dialektischen Theologie) angehörte und weiterhin Vorlesungen und Veröffentlichungen über die Ethik und Theologie Luthers hielt, sahen ihn viele als einen Denker am Rande der

Kirche. Er war Mitglied der Dänischen Akademie, einer kleinen Gesellschaft von Künstlern und Forschern, hatte jedoch nach dem Kriege keine besondere Stimme in der dänischen Kirchenpolitik. Einige seiner Zeitgenossen hielten ihn für viel zu weltlich, während andere ihn als zu tief in der christlichen Tradition verwurzelt ansahen.

Løgstrups Habilitation aus dem Jahre 1942 trägt den langen Titel ›Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien‹. Løgstrup argumentiert hier, dass Immanuel Kant und der Neukantianismus eine anthropozentrische und kulturell voreingenommene Ideologie zum Ausdruck bringen, die dem Verständnis des Lebens als Schöpfungsgabe widerspricht. Der Mensch konstruiert keinen Sinn, sondern entdeckt Sinnquellen, die inmitten persönlicher Beziehungen entstehen und jeweils ihren eigenen Charakter, Eigenwert und Anspruch haben. Bereits in diesem Zusammenhang verweist Løgstrup auf die ›vorkulturellen‹ Bedingungen der menschlichen Existenz. Später, in Kunst und Ethik (erstmalig veröffentlicht 1962), formuliert er den Satz: »Alle Kultur lebt von dem, was nicht Kultur ist.«⁷⁷

In den 1950er Jahren erwarb sich Løgstrup bei den deutschen Theologen, die damals an der Spitze der internationalen Theologie standen, ein hohes Ansehen. Zum Beispiel war er zusammen mit Hans von Campenhausen, Erich Dinkler und Gerhard Gloege Mitherausgeber der dritten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG³) (1957–1962) mit Kurt Gallig als Hauptherausgeber. Løgstrup fühlte sich immer der deutschen Philosophie und Theologie verpflichtet. Von Jugend an gehörte er zum Kreis der Alten Marburger um Rudolf Bultmann (1884–1976). Erst nach seinem frühen Tod wurde sein Werk in der angelsächsischen Welt von Philosophen und sozialen Denkern wie Zygmunt Bauman, Brenda Almond und Alasdair MacIntyre wiederentdeckt.

Unmittelbar nach der Veröffentlichung von »Den etiske fordring« im Jahr 1956 wurde Løgstrup in Skandinavien zu einem bekannten Kulturtheoretiker. In diesem bahnbrechenden Werk entwickelte er seine Interpretation der religiösen und ethischen Lehre Jesu »in einer rein humanen Darstellung der Haltung zum anderen Menschen, wie sie der religiösen Verkündigung Jesu von Nazareth zugrunde

77 Løgstrup, Knud Ejler (1962a): Kunst og etik, S. 10.

liegt.«⁷⁸ Dieses Werk basiert auf einer originellen Analyse des Phänomens des Vertrauens. Dieses Buch erhielt nicht weniger als 72 Rezensionen in der dänischen Öffentlichkeit und zahlreiche Reaktionen, nicht nur von Philosophen und Theologen, sondern auch von der breiten Öffentlichkeit, einschließlich Künstlern. In den Jahren nach *Den etiske fordring* wurde Løgstrup von Kritikern wie Anhängern als wichtiger Gesprächspartner in Anspruch genommen. Bis heute hat das Buch 19 Druckauflagen in dänischer Sprache, drei deutsche Ausgaben (Die ethische Forderung) und zwei Übersetzungen ins Englische erhalten.⁷⁹ Løgstrup vertrat darin die Auffassung, dass die in der analytischen Philosophie seiner Zeit vorherrschende Dichotomie von Fakt und Wert unhaltbar sei, da die menschlichen Beziehungen so strukturiert seien, dass die Ethik auf der Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen beruhe.

Løgstrups spätere Werke trugen dazu bei, das öffentliche Interesse an seinem Werk zu verstärken. Besonders einflussreich in Skandinavien war sein Buch ›Opgør med Kierkegaard‹ aus dem Jahr 1967,⁸⁰ in dem er Kierkegaards Verständnis des Christentums als absolutes Paradoxon und Kierkegaards Bild der christlichen Existenz als selbstgewähltes Martyrium kritisierte. Damit wandte er sich auch gegen die existenzialistische Strömung der Tidehverv-Bewegung, wo er bis zu seinem frustrierten Austritt in 1964 ein regelmäßiger Redner und Autor gewesen war. Løgstrup entwickelte in seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard seine Sicht der *souveränen Ausdrucksformen des Lebens* wie Vertrauen, Offenheit der Sprache und Hoffnung, die er als positive Ausdrucksformen einer göttlichen Kreativität betrachtete, die sich weiterhin gegen die menschliche Egozentrik richtet.

78 Løgstrup, Knud Ejler (1989): Die ethische Forderung. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup, S. 1.

79 Løgstrup, Knud Ejler (1956): Den etiske fordring. Dieses Buch ist inzwischen in mindestens 19 Auflagen erschienen, auf deutsch in drei Auflagen erschienen (1959/1968/1989), auf english in vier Ausgaben, z. B. Løgstrup, Knud Ejler (1997): The Ethical Demand. in: Fink, Hans/MacIntyre, Alasdair (Hg.): Notre Dame. Seit 2019 sind Løgstrups philosophisch-ethische Schriften bei Oxford University Press neu herausgegeben.

80 Die deutsche Übersetzung mit dem Titel ›Auseinandersetzung um Kierkegaard‹ erschien im Jahr 1968.

In dieser Phase seines Werkes distanzierte er sich allmählich von Rudolf Bultmann. Løgstrup teilte weiterhin Bultmanns Ansicht, dass die christliche Botschaft vom menschlichen Standpunkt aus verständlich sein müsse. Doch Løgstrup kritisierte zunehmend, was er für eine grundlegende Täuschung in Bultmanns Denken hielt: die Ansicht, dass das menschliche Handeln auf individuellen Entscheidungen beruht.⁸¹ Auch wenn er Bultmann darin zustimmte, dass das Neue Testament entmythologisiert werden müsse, um heute verstanden zu werden, hielt er es für illusorisch zu glauben, dass die christliche Botschaft unabhängig von jeder Weltanschauung verstanden werden könne. Der Mensch ist für Løgstrup kein in sich abgeschlossenes Wesen, das von universellen Bedingungen wie Blühen und Vergehen, Sexualität und Tod losgelöst ist. Dementsprechend kann eine Beschreibung der menschlichen Existenzen nicht in Abstraktion von der Natur erfolgen.

In einer sehr fruchtbaren Arbeitsphase bis zu und nach seiner Pensionierung begann Løgstrup sein philosophisches Werk in vier Bänden zur Sprachphilosophie, Religionsphilosophie, Kunstphilosophie und Philosophie von Geschichte und Natur mit dem Untertitel »Metaphysische Überlegungen, I–IV.« Sein Ziel war es nun, genauer zu zeigen, wie die menschliche Existenz auf ihrer Verflechtung mit der weiteren Welt des Universums beruht. Die Sinneswahrnehmung ist für die menschliche Existenz ebenso grundlegend wie die Sprache: Der Mensch kann ohne den Sinn für Farben, Klänge und Berührungen nicht existieren; das menschliche Leben ist durch die persönlichen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Freunden, Fremden und Kollegen strukturiert, ebenso wie das menschliche Arbeitsleben durch bestimmte Aufgaben geprägt ist, die jedem Menschen im sozialen Leben übertragen werden. Ebenso ist die Welt der Natur in organischen Formen und Typen vorgeformt, die in individuellen Existenzen und Exemplaren wiederkehren und durch Selbstregulierung gekennzeichnet sind. All dies geschieht sowohl ante nos als auch in nobis, so dass es keine feste Grenze zwischen Mensch und Natur gibt. Mehr noch, die Welt der Schöpfung ist auch insofern pro nobis, als der Mensch von grundlegenden

81 Løgstrup, Knud Ejler (1966): *The Doctrines of God and Man in the Theology of Rudolf Bultmann*, in: Kegley, Charles W. (Hg.): *The Theology of Rudolf Bultmann*: SCM Press, S. 83–103.

Aspekten der Wirklichkeit lebt und gedeiht, die er nicht selbst geschaffen hat.

Damit wurde Løgstrup zu einem der Vorläufer dessen, was später als Ökotheologie bezeichnet wurde. Dieses Anliegen wurde nicht zuletzt durch seinen Schüler und späteren Professor in Kopenhagen Ole Jensen (1937–2021) in einem skandinavischen Kontext entwickelt. Løgstrups Metaphysik, die Bände I (Sprachphilosophie) und IV (Religionsphilosophie), wurden 1976 und 1978 von Løgstrup selbst herausgegeben, während die Bände II (Kunstphilosophie) und III (Natur- und Geschichtsphilosophie) erst posthum erschienen, herausgegeben von vier seiner engsten Schüler in Zusammenarbeit mit seiner Frau Rosemarie Løgstrup, die ebenfalls Philosophin war. Noch heute bezeichnen sich zahlreiche skandinavische Theologen selbst oder werden von anderen als *Schöpfungstheologen* oder sogar als *Løgstrupianer* bezeichnet. Auch die Bezeichnung *Løgstrup-Schule* wurde regelmäßig für eine Gruppe von Theologen und Philosophen im Umfeld der Universitäten in Aarhus, Kopenhagen, Lund und Oslo verwendet.

3.3 Luther und Grundtvig im Widerstreit mit Kant und Kierkegaard

Løgstrup beschäftigte sich intensiv mit den beiden herausragenden Philosophen, mit denen er sich lebenslang auseinandersetzte: *Immanuel Kant* und *Søren Kierkegaard*. Während Kant eine deontologische Ethik entwickelte, die auf dem kategorischen Imperativ der Pflicht beruht, entwickelte Løgstrup eine ontologische Ethik. In einem bedeutenden Artikel über Ethik und Ontologie in der Zeitschrift für Theologie und Kirche aus dem Jahre 1960 verdeutlichte Løgstrup die Grundzüge einer ontologischen Ethik, die sich sowohl von Kants Deontologie (die von der Pflicht in einer formalistischen und körperlosen Weise spricht) als auch von Varianten einer teleologischen Ethik (die dazu neigen, auf die Sprache der Pflicht zu verzichten) unterscheidet.⁸²

82 Løgstrup, Knud Ejler (1960): Ethik und Ontologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1960, S. 357–391.

Die Ethik, so Løgstrup, leite ihren Inhalt aus der Einbettung jedes Menschen in die Koexistenz mit anderen Menschen ab. Hieraus entstehe ein Leben in Forderungen. In dieser Sichtweise ist das ethische Phänomen weder ein separates menschliches Vermögen (wie bei Kant), noch eine optionale Wahl (wie im Existentialismus), noch abhängig von einem Kalkül langfristiger Auswirkungen der eigenen ethischen Urteile (wie in der teleologischen Ethik). Dabei bezieht sich Ontologie hier nicht auf etwas Statisches. Ontologie bedeutet, dass die ethische Forderung in der vorgängigen sozialen Tatsache der menschlichen Konvivienz verwurzelt ist. Der Inhalt der ethischen Forderung ergibt sich aus den fließenden Situationen, in denen wir tatsächlich mit anderen Menschen verstrickt sind. Der ethische Standpunkt entspringt also nicht einem a priori-Bewusstsein, sondern entsteht in den a posteriori-Bedingungen der sich stets verändernden und verworrenen Erfahrungen menschlicher Verflechtung. Ein Mensch hat nie etwas mit einem anderen Menschen zu tun, ohne etwas vom Leben des anderen in der Hand zu haben. Løgstrup weiß sehr wohl, dass die Metapher, etwas vom Leben des anderen ›in der Hand‹ zu haben, eine Metapher ist.⁸³

Dennoch ist es eine Metapher, die zeigt, in welchem Ausmaß das Gedeihen des Lebens eines jeden Menschen an andere Personen übergeben wird, die dadurch in der Sorge für die an sie gebundenen Personen verantwortlich werden. Die Quelle der ethischen Forderung sind also die Beziehungen der Macht und der Verwundbarkeit. Dennoch liegt es immer an den geforderten Menschen, aktiv zu entscheiden, was in einer bestimmten Situation und in einem bestimmten Kontext das Richtige ist.

Løgstrup kritisierte Kant dafür, dass er sein ethisches Denken auf besondere menschliche Fähigkeiten stützt (eine ›kapazitätsorientierte Psychologie‹). Eine ähnliche Kritik übte er an Kierkegaard, obwohl Kierkegaard die ethische Forderung als ein göttliches Gebot verstand, das gepredigt werden sollte und dem Menschen fremd war. Bei Kierkegaard kommt die ethische Situation erst durch die menschliche Entscheidung, dem göttlichen Gebot zu folgen, zustande.

Hier fand Løgstrup die Anthropologie Luthers weitaus realistischer und bodenständiger. Im Sinne Luthers reformulierte Løg-

83 Løgstrup (1989): S. 29–30; Løgstrup (1997): S. 25–26.

strup die Tradition der *lex naturalis*, die auf Paulus (Römer 2,14) zurückgeht und sich unter anderem auch bei Thomas von Aquin findet. Nach Løgstrups Interpretation leitete Luther den Sinn des göttlichen Gesetzes nicht aus dem menschlichen Gewissen allein ab, sondern aus den zwischenmenschlichen Situationen, in die der Mensch immer eingebunden ist. Der Gegensatz zwischen Luther und Kierkegaard wird so bereits in Løgstrups Frühwerk deutlich. Bei Kierkegaard, so Løgstrup, definiere nichts Weltliches die menschliche Person. Stattdessen werde das Endliche zu nichts als relativen Zielen und Immanenz nivelliert. Bei Luther hingegen gebe der endliche Bereich selbst Anlass zur konkreten Stellung der menschlichen Person. Für ihn sei das endliche Leben ein Leben in Ämtern, als Kind, als Vater und Mutter, als Ehepartner, als Herr und Knecht, als Autorität und Untertan und so weiter. Bei Luther sei die Endlichkeit keineswegs nur immanent. Im endlichen Bereich stelle Gott seine Forderung an den Einzelnen.⁸⁴

In ähnlicher Weise kontrastierte Løgstrup Heideggers Phänomenologie des Daseins als Mitsein mit anderen mit Kierkegaards Individualismus. In seinen Berliner Nachkriegsvorträgen, die er an der Freien Universität hielt und die später in dem Buch ›Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung‹ veröffentlicht wurden, folgt Løgstrup konsequent Heidegger in Abgrenzung zu Kierkegaard.⁸⁵

Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass Løgstrup weiterhin von Kierkegaards Werk beeinflusst wurde. Er teilte nicht nur Kierkegaards Kritik am »Leben in der Menge«, sondern sein gesamtes Werk ist wohl der Konkretheit von Kierkegaards Analyse der menschlichen Existenz geschuldet. Doch während Kierkegaard tiefgreifende psychologische Analysen der menschlichen Existenz entwickelte, mied Løgstrup den Bereich der Individualpsychologie. Indem er seine eigene Version einer sozialen Phänomenologie entwickelte, bot Løgstrup eine anhaltende Reihe phänomenologischer Analysen der gegenseitigen Abhängigkeit des menschlichen Lebens an – selbst in einem Zeitalter des übermäßigen Individualismus –

84 Løgstrup, Knud Ejler (1949): Die Kategorie und das Amt der Verkündigung im Blick auf Luther und Kierkegaard, *EvTheol* 9 (1949), S. 268.

85 Løgstrup, Knud Ejler (1950): Kierkegaard's und Heidegger's Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung.

und betonte dabei die *Evidenz des Ethischen in zwischenmenschlichen Situationen*.⁸⁶

Auf ihrer grundlegendsten Ebene, so argumentierte er, stelle die menschliche Existenz ein gemeinsames Lebensfeld dar. Vertrauen sei zum Beispiel nicht in erster Linie eine psychologische Einstellung, sondern ein moralisches Phänomen, das auf der sozialen Tatsache beruht, dass wir immer ein gewisses Maß an Kontrolle über die vertrauende Person haben: »Das Schicksal des einen ist der andere.«⁸⁷

Die vertrauende Person hat sich immer ausgeliefert, und ist deshalb verletzbar. Jede Person, die sich offen äußert und sich an eine andere Person wendet, erwartet, dass sie vom Zuhörer und vom Befragten umsorgt wird. Eine solche Erwartung birgt nicht nur das Risiko, vernachlässigt oder verletzt zu werden, sondern auch, in seinem Vertrauen enttäuscht zu werden. Hier bemerken wir den *Humanismus des Anderen* (Emmanuel Levinas), der als gemeinsames Anliegen von Løgstrup und Wingren gelten darf.

In seinen phänomenologischen Analysen nutzte Løgstrup die Ressourcen der existentiellen Phänomenologie Heideggers (1889–1976) und auch die Arbeiten des weniger bekannten Hans Lipps (1889–1941). Løgstrup studierte bei beiden deutschen Philosophen, insbesondere bei Lipps in den Jahren 1931 bis 1932, dessen phänomenologische Beschreibungen (beispielsweise von Peinlichkeit und Scham) er als tiefgründig und umsichtig empfand. Løgstrup unterhielt eine gewisse Beziehung zu Martin Heidegger – 1949 schickte Heidegger Løgstrup ein Exemplar von ›Was ist Metaphysik?‹ zu.⁸⁸

Løgstrup teilte Heideggers Kritik an Edmund Husserl bezüglich der Subjektivierung des Selbst und folgte Heideggers Analysen der

86 Zwar hat Løgstrup nicht selber den Ausdruck *Evidenz des Ethischen* gebraucht, der aus Gerhard Ebelings Løgstrup-Rezeption herkommt. Dass das Ethische sich in dem Sozialleben als unentrinnbar zeigt, aber doch unausgesprochen bleibt, kommt wohl Løgstrups Sichtweise am nächsten, siehe Løgstrup (1989): S. 30 und S. 116. Hierzu Pöder, *Johann-Christian* (2011): *Evidenz des Ethischen*. Die Fundamentelethik Knud Ejler Løgstrups, *Religion in Philosophie und Theologie* 62.

87 Løgstrup (1989) S. 16; Løgstrup (1997): S. 15–16.

88 Das Exemplar von Heidegger liegt in Løgstrup-Arkivet an der Universität Aarhus, wo auch Løgstrups Nachlass öffentlich zugänglich ist.

menschlichen Existenz als eines Seins mit anderen, fand aber die ethische Sorge um den Anderen in Heideggers Phänomenologie auffallend abwesend. Nach Løgstrups Ansicht kann man die menschliche Existenz nicht angemessen beschreiben, ohne auf das ethische Phänomen im menschlichen Zusammenleben zu achten. Løgstrup erkannte schon früh Martin Heideggers politische Neigung zum Nationalsozialismus. Nach seiner Rückkehr nach Dänemark hat Løgstrup eine kritische Analyse von Heideggers politischer Haltung in Zeitungen publiziert, wo er ihn sogar als den ›Philosophen des Nazismus‹ bezeichnete. In seiner eigenen Analyse des Nationalsozialismus folgt Løgstrup dem norwegischen Philosophen Harald Ofstad in der Ansicht, dass der Nationalsozialismus auf einer grundlegenden ›Verachtung der Schwäche‹ aufbaue – in Løgstrups Augen eine verachtenswerte Verachtung, die jede Art von Humanismus des anderen Menschen ausschließt.⁸⁹

Indem die Phänomenologie Heideggers es nicht erlaubte, die oder eine moralische Perspektive einzubeziehen, wurde Heideggers Denken nach Løgstrup bis zum Punkt der Unmenschlichkeit verzerrt. Während Løgstrup in seiner Kritik an Kant und Husserl und in seiner Kritik am Anthropozentrismus Heideggers Auffassung vom dezentrierten Selbst teilte, folgte er Heidegger nie in seiner kritischen Sicht des Humanismus. Heidegger veröffentlichte 1947 seinen Brief über den Humanismus, in dem er sich vom Humanismus im christlichen Denken, bei Marx und Sartre distanzierte. 1950 veröffentlichte Løgstrup den Artikel »Humanisme og Kristendom« (›Humanismus und Christentum‹).⁹⁰

Der dänische Schriftsteller und Dichter Ole Wivel nannte diesen Artikel *die Vorlesung des Jahrhunderts* (*Århundredets foredrag*). In der Tat enthält er die Grundzüge von Løgstrups späterer Argumentation in ›Die ethische Forderung‹ Løgstrups Haltung zu Heidegger war ähnlich wie die Bultmanns. Beide nutzten Heideggers phänomenologische Analysen in seiner Schrift *Sein und Zeit* aus dem Jahre 1927 weiter, distanzierten sich aber von seiner politischen Philosophie und seiner allzu prinzipiellen Kritik an der Moderne.

89 Løgstrup, Knud Ejler (1987): *Solidaritet og Kærlighed og andre essays*, S. 54–55.

90 Løgstrup, Knud Ejler (1950b): *Humanisme og kristendom*, *Heretica* 3, S. 456–474.

Løgstrup und Bultmann waren Modernisten in dem Sinne, dass sie den Menschen in seiner selbstbestimmten Säkularität ansprechen wollten, obwohl beide wussten, dass die Moderne nicht die inneren Konflikte der menschlichen Existenz aufhellen konnte. Bultmann argumentierte, dass nur das Evangelium den Menschen zu einer authentischen Selbstentscheidung befreien könne, während Løgstrup die Auffassung vertrat, dass bereits eine sorgfältig entwickelte Phänomenologie in der Lage sei, trotz der damit einhergehenden Bedrohung durch Tragödie und Sinnlosigkeit Sinnstrukturen im menschlichen Leben zu explizieren. Für Løgstrup gibt es also keine einfache Alternative zwischen einer nihilistischen Philosophie einerseits und der Entscheidung des Glaubens in Bezug auf das Kerygma andererseits. Dazwischen gibt es offene Wege, um ein gemeinsames Verständnis zentraler Merkmale der menschlichen Existenz zu finden, einschließlich ihrer ethischen Aspekte (die Dimension des Gesetzes) und der Aspekte der Gnade in der menschlichen Existenz (die Dimension des Evangeliums). Theologisch gesehen ist Gott der Schöpfer bereits in der gemeinsamen Welt der Schöpfung gegenwärtig. Gott wendet sich in und durch die Vernetzungen der Schöpfung weiterhin an die Menschen, wenn auch oft auf zweideutige Weise.

In ähnlicher Weise zeigt Løgstrups Sozialphänomenologie, die sich auf eine breite Vielfalt menschlicher Erfahrungen stützt, wie Menschen nicht nur Sinnproduzenten sind, sondern in den Beziehungen des menschlichen Zusammenlebens, auch mit der Natur, unaufhörlich auf Sinn stoßen. In seinem Werk »Opgør med Kierkegaard« aus dem Jahr 1967 prägte Løgstrup den Begriff *souveräne Lebensäußerungen* wie Vertrauen, Offenheit der Sprache und Barmherzigkeit. Løgstrups Pointe war, dass solche Lebensäußerungen uns vor unserer Reflexion und den komponierten Bestimmungen unseres Willens ergreifen. Hier widersprach Løgstrup der philosophischen Auffassung, dass der Mensch durch sein Bewusstsein und seinen Willen bestimmt sei, auch der theologischen Auffassung, dass das menschliche Leben vollständig in der Sünde aufgehe. Løgstrup war lutherischer Theologe und so hatte er erkannt, dass der Mensch selbstsüchtig sei. Aber indem er eine Unterscheidung macht zwischen den von Gott ständig geschaffenen und neu geschaffenen Lebensmanifestationen einerseits und den selbstsüchtigen Eingriffen der menschlichen Sünde andererseits, plädierte er für

ein intensives statt extensives Verständnis dessen, was Theologen als Erbsünde (Augustinus) oder Personensünde (Prenter) bezeichnen. Die menschliche Sünde ist intensiv, weil sie die ethische Forderung vernachlässigt und die den Lebensäußerungen innewohnende Güte verfälscht. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das menschliche Leben, so wie es sich durch die gegenseitige Abhängigkeit konstituiert, von Natur aus böse ist, d. h. ein bloßer Reflex der egoistischen Liebe. Løgstrup führt hier seine wichtige Unterscheidung zwischen einem intensiven und einem extensiven Verständnis des menschlichen Bösen ein:

»Kierkegaards Verständnis des Bösen ist extensiv und nicht intensiv. Die Alternative zu Kierkegaard ist die folgende: Erotische Liebe und Freundschaft, um zwei Phänomene zu nennen, auf die Kierkegaard immer wieder zurückkommt und herumkreist, sind dem Menschen von Gott geschenkt [...] Intensiv verstanden gehört zum menschlichen Verhältnis zu Gott eine Güte, die Gott in die Welt und das menschliche Leben eingepflanzt hat, und die das Böse dann auffrisst.«⁹¹

Der allgemeine Tenor von Løgstrups Argumentation ist, dass Kierkegaard das gewöhnliche Leben bis zu dem Punkt herabwürdige, an dem es erniedrigt werde. Kierkegaard-Forscher haben hier den Einwand erhoben, dass Løgstrups Kritik an Kierkegaard in diesem Punkt am Ziel vorbeigeht.⁹²

Dieser Einwand erscheint berechtigt. Es scheint, dass Kierkegaard für Løgstrup als Folie für seine eigentliche Zielscheibe diene, nämlich die Kierkegaardianer in der dänischen Tidehverv-Bewegung.⁹³

91 *Løgstrup, Knud Ejler* (1967): *Opgør med Kierkegaard*, S. 60–61 (meine Übersetzung). Vgl. *Løgstrup, Knud Ejler* (1968): Auseinandersetzung mit Kierkegaard, in: *Løgstrup, Knud Ejler/Harbsmeier, Götz* (Hg.): *Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig*, Band II, 1968, S. 77–84. Die deutsche Version ist nicht ganz dieselbe wie der dänische Text.

92 *Søltoft, Pia* (2017): C. S. Lewis, K. E. Løgstrup and Kierkegaard on Love's Erotic Dimension, in: *Gregersen, Niels Henrik/Uggla, Bengt Kristensson/Wyller, Trygve* (Hg.) (2017): S. 167–178.

93 *Løgstrup, Knud Ejler* (1962b): *Tidehverv*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG³), Bd. 6, S. 885–886.

Sein Ziel könnte aber auch die pessimistische Sicht der menschlichen Fähigkeiten sein, die man bei Martin Luther findet und die im zeitgenössischen, von der dialektischen Theologie beeinflussten Luthertum eine große Rolle spielte. Løgstrups eigene Haltung kann jedoch auch als eine Neuinterpretation zentraler Motive in Luthers Schöpfungstheologie interpretiert werden, in der das göttliche Wohlwollen trotz der Persionen der menschlichen Sünde in das menschliche Leben eingeflossen ist. In Luthers kurzer Auslegung des ersten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus von 1529⁹⁴ verweist er auf den alltäglichen Reichtum des gewöhnlichen Lebens:

»Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne ... dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter sprechen von der Gegenwart der göttlichen Liebe inmitten des menschlichen sozialen Lebens und der natürlichen Existenz: ... Und all dies geschieht aus lauter väterlicher göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit.«

In der späteren Phase seiner Arbeit entwickelte Løgstrup seine *Kosmophänomenologie*, in der er argumentierte, dass nicht nur der Existentialismus, sondern auch Heideggers Ontologie auf eine »regionale Ontologie der Geschichtlichkeit«⁹⁵ beschränkt ist.

Heidegger und die vorherrschende Auffassung der modernen Philosophie eliminieren die Bedeutung von sinnlichen Wahrnehmungen, Empfindungen, Farben, Klängen und Körpern in ihrer ausschließlichen Konzentration auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz. In dieser Phase wird der dänische Theologe, Dichter und Pädagoge Grundtvig für Løgstrup immer wichtiger. Løgstrup hatte Grundtvig nie in demselben Maße studiert wie Luther und Kierkegaard, aber er bezog sich auf Grundtvig, und zwar stets zustimmend. Schon in »Den etiske fordring« wies er darauf hin, dass zwar die meisten Protestanten den Prozess der Säkularisierung beklagen, aber nicht alle protestantischen Kirchen dieser Ansicht folgen, »daran hindert uns Luther und in Dänemark Grundtvig.«⁹⁶

94 WA 30/I, 247 f. (Kleiner Katechismus, 1529)

95 Løgstrup, Knud Ejler (1991): S. 232–253.

96 Løgstrup, Knud Ejler (1989): S. 122; Løgstrup, Knud Ejler (1997): S. 110.

Løgstrup nennt hier Phänomene wie Sinneswahrnehmung, Bedeutung, Farbe, Sprache, Empfindung, den Sinn von Typen, die der Geschichte zugrunde liegen und immer wiederkehren, die unbedingten Lebenserscheinungen und nicht zuletzt Tod, Krankheit und Leiden. Dies sind die Phänomene, die »eine religiöse Deutung nahelegen«. ⁹⁷ Hier hatte Grundtvig recht mit seiner Behauptung: »eine Antithese ist die Antithese von Leben und Tod.« ⁹⁸

Der Konflikt zwischen Leben und Tod geht tiefer als die Antithese von Seele und Körper (in der antiken griechischen Philosophie) oder die von Mensch und Natur (in der Moderne). Mit anderen Worten: Religion bezieht sich auf Phänomene, die sowohl vormodern, modern als auch postmodern sind, weil sie in allen Epochen der Geschichte von Bedeutung sind. Die historischen Bedingungen mögen unterschiedlich sein, aber die universellen Phänomene, die aller Geschichte zugrunde liegen, sind geschichtsresistent. Løgstrup formuliert: »Das Universum bezieht sich nicht auf die natürliche Umgebung der menschlichen Kultur; das Universum ist auch die Quelle des menschlichen Lebens und liegt dem menschlichen Aufblühen wie auch dem menschlichen Verfall zugrunde.« Folglich wird ›Schöpfung und Vernichtung‹ zum übergreifenden Thema von Løgstrups Religionsphilosophie. In diesem Prozess wird Grundtvig zu einem neuen Verbündeten für Løgstrups religiöse Interpretation der Wirklichkeit. ⁹⁹ Luther und Grundtvig werden hier in einem Atem genannt. Løgstrups positive Sicht der Säkularisierung beruht auf der Annahme, dass Christen und Nichtchristen in Fragen der Ethik und Philosophie gleichgestellt sind. In seinem späteren Werk bezweifelt Løgstrup jedoch die Auffassung, dass die Geschichte der Menschheit »in einem einzigen, vorwärtsstrebenden Prozess der Rationalisierung« bestehe. Nun verweist er auf die moderne Selbstvergessenheit all jener Phänomene, »die zu fundamental sind, um sich von unserem Wissen verarbeiten und sich zum Gegenstand unserer Herrschaft machen zu lassen.« ¹⁰⁰

97 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 2.

98 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 58.

99 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 296–299 und 334–336.

100 Løgstrup, Knud Ejler (1990): Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Metaphysik IV. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup, S. 1–2.

Zur Grundtvig'schen Betonung des gemeinsamen Lebens von Christen und Nichtchristen (zugrundeliegend für Løgstrups positiver Sicht der Säkularisierung) fügt Løgstrup eine neue Betonung von Grundtvig als Realist hinzu, der sowohl die Freuden als auch die Leiden der menschlichen Existenz in Gottes großer Schöpfungswelt ernst nimmt. Das Säkulare und das Religiöse bilden nicht mehr zwei getrennte Bereiche. Vielmehr sind sie gleichzeitige Aspekte der einen und ungeteilten Welt der Schöpfung.¹⁰¹

Løgstrup war ein konträrer Denker, der von vielen Seiten kritisiert wurde. Das zeitgenössische theologische Milieu, das durch den Einfluss der Offenbarungstheologie Karl Barths gegenüber dem kerygmatischen Existentialismus Bultmanns geprägt war, sah in Løgstrups Schöpfungstheologie nichts anderes als eine natürliche Theologie in neuem Gewand. In der Tat wollte Løgstrup eine ›natürlichere‹ Theologie betreiben, aber es ging ihm nicht darum, aus menschlichen Beobachtungen auf die Wirklichkeit Gottes zu schließen oder diese abzuleiten. Vielmehr ging es ihm darum, eine umfassende religiöse Deutung allgemein bekannter Phänomene zu entwickeln, wobei er anerkannte, dass die religiöse Deutung nur in der Freiheit des Glaubens akzeptiert werden könne – eines Glaubens allerdings, der von einem Verständnis dessen geleitet sei, was im Leben sinnvoll und sinnlos ist. In seinem Heimatland bezeichneten ihn die Theologen der Tidehverv-Bewegung als Theologen des Wohlfahrtsstaates, der nur eine wellness-Atmosphäre des Humanismus widerspiegeln, während Marxisten ihn als bürgerlichen Theologen sahen, der die persönlichen Begegnungen zwischen Menschen von ihren wirtschaftlichen Machtverhältnissen abstrahiere. In der Tat entwickelte Løgstrup einen Humanismus des anderen Menschen. Løgstrup hat Erfahrungen aus erster Hand bei der persönlichen Kommunikation in alltäglichen Situationen aufgezeigt, aber im Mittelpunkt seiner Analyse steht die Anerkennung der Asymmetrie zwischen den Menschen, die auf den Phänomenen der Machtbeziehungen und der Verwundbarkeit beruht.

101 Siehe *Wyller, Trygve* (2017): *The Discovery of the Secular-Religious Other in the Scandinavian Creation Theology*, in: *Gregersen, Niels Henrik/Uggla, Bengt Kristensson/Wyller, Trygve* (Hg.) (2017): S. 253–266.

3.4 Die ethische Forderung und ihre Prismen

In *Den etiske fordring* geht Løgstrup von den Vorgängen in der alltäglichen Kommunikation aus: »Auf wie mannigfaltige Weise die Kommunikation zwischen uns sich gestalten kann, so besteht sie doch immer in einem Sich-Vorwagen auf ein Entgegenkommen zu. Dies ist ihr innerster Nerv und dies ist das grundlegende Phänomen der Ethik. Um die Forderung, die sich hieraus ergibt, zu hören, bedarf es daher auch nicht erst einer Offenbarung im theologischen Sinne. Auch ist es klar, dass die Forderung nicht erst durch eine mehr oder weniger bewusste, zum gegenseitigen Benefizium getroffene Übereinkunft entstanden ist.«¹⁰²

So wie Kommunikation funktioniert, ist sie keine ethikfreie Zone, sondern ein Feld wechselseitiger Interaktionen, in dem unausgesprochene Forderungen auftauchen, die in der Erwartung wurzeln, ernst genommen oder gehört zu werden, was auch das Risiko beinhaltet, nicht gehört zu werden. Sicherlich gibt es viele Arten der Kommunikation: ein kurzes umgangssprachliches Hallo, eine förmliche Anrede an Kollegen oder ein Kind, das sich an seine Mutter oder seinen Vater wendet. Aber abgesehen von den kulturellen Codes des Respekts und der Zurückhaltung setzt jedes Gespräch eine Erwartung voraus, sei es nur ein freundliches Nicken zu demjenigen, der »Hallo« sagt. Nicht zu antworten bedeutet, dass man denjenigen, der einen angesprochen hat, abwertet, die Bedeutung dieser Person herabsetzt, die dann wahrscheinlich die Augen schließt und sich zurückzieht. In der Kommunikation gibt es keine prinzipielle Trennung zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte. In seiner Erwiderung in »Kunst og Etik« aus dem Jahr 1962 auf die Kritik an der Ethischen Forderung formulierte Løgstrup es wie folgt:

»Wir können nun einmal nicht nur die Dinge beschreiben und über sie theoretisieren, und es dabei belassen. Wir können nicht existieren, ohne Stellung zu nehmen und einzugreifen. Wir sind in erster Linie unternehmungsaktive und emotionale Wesen, die deshalb durch Ziele, Handlungen und Entscheidungen leben. Es ist daher unmöglich, in einer gegebenen Situation zu erkennen, dass das Leben des anderen mir überlassen wurde, ohne

102 Løgstrup, Knud Ejler (1989): S. 17.

zu diesem Umstand Stellung zu nehmen. Zwischen der Tatsache und der Forderung besteht die engste Verbindung.«¹⁰³

So ist jedes Gespräch in seiner Ausrichtung als ethisch geboren. Unterhalb der Ebene des Bewusstseins vertraut der Vertrauensgeber dem Vertrauensnehmer. Dadurch hat der eine Treuhänder eine gewisse Macht über den anderen erlangt, eine Macht, die auf eine moralische Art und Weise genutzt werden sollte, die das Leben fördert, anstatt es zu erniedrigen. Das Beispiel zeigt auch, dass Kommunikation nie eine machtfreie Zone ist. Aus der Tatsache der Macht folgt auch das Erfordernis der Sensibilität gegenüber der Verletzlichkeit des anderen, der uns anspricht:

»Jedes Gespräch setzt Vertrauen im elementaren Sinne voraus. Das Gespräch als solches ist Selbstausslieferung, was daraus ersichtlich ist, dass in und mit der Anrede selbst eine bestimmte Forderung an den anderen gestellt wird.«¹⁰⁴

Jede Äußerung birgt also ein gewisses Risiko in sich, denn der Sprecher macht sich angreifbar für die Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz des Gesprächspartners. Wie Løgstrup argumentiert, ist das moralische Phänomen nicht als etwas Abstraktes, als ein göttlich auferlegtes äußeres Gebot (wie bei Kierkegaard und seinen Anhängern) zu verstehen. Weder ist die ethische Forderung das Ergebnis eines Gesellschaftsvertrages zwischen zwei unabhängigen Partnern, noch ist die Sorge um den anderen von einer willkürlichen Entscheidung abhängig.

»Das Vertrauen steht nicht bei uns. Es ist gegeben. Unser Leben ist nun einmal ohne unser Zutun so geschaffen, dass es auf andere Weise nicht gelebt werden kann, als dass der eine Mensch sich dem anderen in erwiesenem

103 Løgstrup, Knud Ejler (1962): *Kunst og etik*. København: Gyldendal, S. 236 (meine Übersetzung). Englische Übersetzung in: Løgstrup, Knud Ejler (2007): *Beyond the Ethical Demand*. Übersetzt von Susan Dew und Heidi Flegal. Notre Dame, In: Notre Dame University Press, S. 8.

104 Løgstrup, Knud Ejler (1989): S. 14.

oder verlangtem Vertrauen ausliefert und mehr oder weniger seines eigenen Lebens in die Hand des anderen legt.«¹⁰⁵

Løgstrup charakterisiert weiter vier Merkmale der ethischen Forderung:

1. Die ethische Forderung ist *radikal*, insofern sie auf der elementaren Wurzel (*radix*) der menschlichen Interdependenz beruht und insofern sie von uns verlangt, dem anderen von ganzem Herzen und bedingungslos zu helfen, ohne jegliche eigennützige Hintergedanken.
2. Die ethische Forderung ist *unausgesprochen*, da sie keiner verbalen Erklärung bedarf. Es ist gerade das Phänomen des Vertrauens, das die Forderung hervorruft, sich um die andere Person in ihrer Verletzlichkeit zu kümmern.
3. Die ethische Forderung ist *einseitig*, da wir die ethische Forderung aus den Augen verlieren, wenn wir der anderen Person helfen und später eine Gegenleistung erwarten; ein Protest im Namen der Gegenseitigkeit ist unethisch.
4. Schließlich ist die ethische Forderung *unerfüllbar*, da der Mensch weiterhin ein egoistisches und auf sich selbst bedachtes Wesen ist, das die Sorge um die anderen stets mit der Sorge um sich selbst verhandelt und dabei die Radikalität der ethischen Forderung kompromittiert.

Wir haben bereits gesehen, warum die Unterscheidung zwischen Fakten und Werten nach Løgstrup unhaltbar ist. Auch in Bezug auf Fakten und religiöse Deutung lässt sich ihm zufolge keine klare Abgrenzung aufrechterhalten. Die Beschreibung von Interdependenz und Vertrauen stützt sich auf die Erfahrungsexplikationen der Alltagssprache, ihre erhellenden Kraft und die ihr innewohnenden Perspektiven. Aber es gibt auch ein breiteres *Verständnis des Lebens*, das in Løgstrups Beschreibung der ethischen Forderung einfließt und mit einem religiösen Verständnis der menschlichen Situation

105 Løgstrup, Knud Ejler (1989): S. 18.

als Geschenk verbunden ist. Denn wenn jeder Geber schon sein Leben völlig geschenkt worden ist, kann er oder sie keine Forderung einer Gegenleistung erheben:

»Der Einspruch im Namen der Gegenseitigkeit führt uns zu einer weiteren Charakteristik der Forderung, oder besser des Lebensverständnisses, mit dem sie steht und fällt. Es geht darauf aus, dass das Leben mit allem, was es umschließt, dem einzelnen geschenkt worden ist. [...]. Im Hinblick auf etwas, dass der Mensch als Geschenk empfangen hat, ist er zu keinen Gegenansprüchen berechtigt.«¹⁰⁶

In der philosophischen Løgstrup-Rezeption findet man der Einwand, dass Løgstrup hier im strikten Sinne theologisch argumentiert hat, da er das ethische Phänomen als ein *donum* und nicht nur als *datum* bestimmt hat (so Hans S. Reinders). Andere Philosophen haben gemeint, dass Løgstrups ethische Argumentation philosophisch so rekonstruiert werden könnte, dass das Geschaffene eigentlich nur auf das Vorgegebene hinweise (so Hans Fink und Robert Stern).¹⁰⁷

Eine dritte Möglichkeit (und meines Erachtens die treffende) wäre, dass das Reden von Geschaffensein zwar bei Løgstrup philosophisch gemeint ist, obwohl besondere Phänomene eine besondere Offenheit für eine religiöse Deutung im Sinne des jüdisch-christlichen Glaubens an Gott als Schöpfer innehaben. Man kann aber etwas als Gabe bezeichnen und erleben, ohne das Woher des Gebens nachzufragen. So ist es auch mit anderen Begriffen wie z. B. Dankbarkeit oder Løgstrups *Rede von der ethischen Instanz*.¹⁰⁸ Der Vorteil dieser Deutung ist, dass sie deckungsgleich mit Løgstrups Erörterungen in seinem Spätwerk ist.¹⁰⁹

106 Løgstrup, *Knud Ejler* (1989): S. 129.

107 Siehe die Diskussion in Andersen, *Svend/van Kooten Niekerk, Kees* (Hg.) (2007): *Concern for the Other: Perspectives on the Ethics of K. E. Løgstrup*. Notre Dame, in: Notre Dame University Press, und Stern, *Robert* (2019): *The Radical Demand in K. E. Løgstrup's Ethics*.

108 Ich danke Johann-Christian Pöder, Rostock, für ein Gespräch über diese dritte Möglichkeit. Ich teile diese dritte Deutung, weil die Alltagssprache nie so festgelegt ist, dass zwischen dem Säkulären und dem Religiösen eine Dichotomie herrscht.

109 Siehe unten 3.6.

Hier haben wir es mit einer der vielen Stellen im Werk von Løgstrup zu tun, an denen die Dichotomie von säkular und sakral zu vereinfachend ist. Wie wir gesehen haben, setzt die ethische Forderung die Struktur der menschlichen Interdependenz voraus. Doch die Tatsache, dass wir die Welt des Anderen sind, in der wir uns einander ausliefern, ist auch zugleich der Segen unseres Lebens. Wir sind, in der Sprache des Vaterunsers, »tägliches Brot« füreinander und können ohne den anderen nicht leben und gedeihen, auch wenn dieser überfordert zu sein scheint. Die Forderung, den anderen vor den Folgen seiner Selbstaufgabe im Gespräch zu schützen und sein Leben zu fördern, setzt voraus, dass wir von uns aus verstehen, was es bedeutet, auf die Hilfe und das Handeln anderer Menschen angewiesen zu sein. So wie niemand ein ethisches Handeln für sich beanspruchen kann (und damit die Position beansprucht, die unausgesprochene Forderung zu formulieren), so kann sich auch niemand der Aufforderung zur Hilfe moralisch entziehen, indem er auf die eigene zukünftige Hilfsbedürftigkeit verweist. Dies würde nicht nur die Radikalität der Forderung zerstören, sondern auch der Einseitigkeit der Forderung widersprechen, die auf dem Verständnis des Lebens als einer grundlegenden Gabe beruht. Das heißt aber nicht, dass der Geber einfach tun soll, was derjenige, der ihm vertraut, von ihm verlangt. Dies würde zu Naivität in den (hoffentlich seltenen) Fällen führen, in denen eine Person, die sich an eine andere Person wendet, den Hintergedanken hat, das Vertrauen des Gebers auszunutzen. Aber auch unter normalen Umständen bedeutet einfach das zu tun, worum man von einer anderen Person gebeten wird, die ethische Sorge um den anderen mit Selbstgefälligkeit oder bloßem Konformismus zu verwechseln. Die radikale Forderung geht nicht an der Einsicht, der Erfahrung, dem Urteilsvermögen und der Vorstellungskraft einer Person vorbei. Die Aufforderung, sich um den anderen zu kümmern, bedeutet immer, die Situation und die Umstände in Betracht zu ziehen: »Die Forderung wird also auf verschiedene Weise gleichsam durch ein Prisma gebrochen.«¹¹⁰

Da ethische Urteilsbildung immer in fließenden Lebenssituationen stattfindet, gibt es Prismen, also Brechungen. Løgstrup weist auf vier solcher Brechungen hin.

110 *Løgstrup, Knud Ejler* (1989): S. 118.

1. Brechung durch unsere sozialen Beziehungen zu anderen. So wie Løgstrup früher von den verschiedenen Ämtern im sozialen Netz sprach, in die wir gestellt sind, bezieht er sich jetzt auf das Prisma, das durch unsere verschiedenen einzigartigen Beziehungen zueinander – als Ehemann und Ehefrau, Eltern und Kinder, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Lehrer und Schüler gegeben ist. Die eigenen Kinder zu erziehen, bedeutet nicht, dass wir auch die Kinder unserer Kollegen erziehen sollten, und sich für seine Frau zu engagieren, bedeutet nicht, dass wir uns für die Frau eines Freundes in gleicher Weise engagieren sollten.
2. sollte die ethische Theorie auch auf die Vielfalt der verschiedenen Kulturen und Epochen achten: »Die Beschützung des Lebens des Ehepartners geschieht in der Monogamie anders als in der Polygamie, wie auch die Vorsorge für das Leben des Kindes in den patriarchalischen Familien- und Gesellschaftsstruktur andere Handlungen erforderte, als dies der Fall in unserem heutigen Familien- und Gesellschaftsleben ist.«¹¹¹
3. wird die Forderung auch durch die konkrete Situation gebrochen, je nachdem, wie wir die konkrete Situation des Anderen verstehen – ein Verständnis, das nicht zuletzt von der Phantasie geprägt ist.
4. wird die Forderung zugleich durch die Natur des einzelnen gebrochen. Es ist nun einmal so, dass der Mensch mehr oder weniger phantasievoll, mehr oder weniger empathisch und mehr oder weniger selbstbewusst ist. »Kurz gesagt, während der radikalen Forderung ein Weg gebahnt wird, wenn sie sich in den jeweiligen Beziehungen bricht, in denen sich unser Leben abspielt, so wird ihr Lauf behindert, wenn sie durch unsere Natur gebrochen wird.«¹¹²

In den meisten Fällen ersetzen die Menschen Weitsicht durch Engstirnigkeit. Und der Mangel an ethischer Vorstellungskraft ist weiter verbreitet als die ethische Vorstellungskraft, die den anderen von seinem Standpunkt aus versteht. Es gibt also keine Garantie,

111 Ebd.

112 Løgstrup, *Knud Ejler* (1989): S. 119.

dass die ethische Forderung gehört und erfüllt wird. Ebenso kann es nie eine Gewissheit darüber geben, ob wir auf andere Menschen in der richtigen Weise reagiert haben oder nicht. Die moralische Landschaft ist von allerlei Fehlern und Ungewissheiten geprägt.

An dieser Stelle macht Løgstrup deutlich, dass man nicht davon ausgehen sollte, dass der Christ eine ethische Überlegenheit gegenüber Menschen ohne Glauben oder mit anderem Glauben besitzt. So wurde zum Beispiel der religiös problematische Samariter zum barmherzigen Samariter, nicht der religiös orthodoxe Levit (Lukas 10,30–35). Darüber hinaus vertritt Løgstrup die kompromisslose Position, dass es keine spezielle christliche Sichtweise z. B. auf Ehe, Kindererziehung, Politik und Wirtschaft gibt und geben kann: »Das Christentum verleiht dem Einzelnen nicht politisches oder ethisches Besserwissen.«¹¹³

Die Christen müssen ihre Entscheidungen auf genau denselben Grundlagen treffen, auf denen jeder andere Mensch entscheidet. Nichtsdestotrotz nutzt Løgstrup elementare Aspekte des christlichen Denkens als Ressourcen für seine philosophischen Analysen. Das christliche Denken wird hier, in der Terminologie Karl Poppers, als heuristischer Entdeckungszusammenhang, nicht aber als selbstgenügsamer Begründungszusammenhang verwendet. Die Beschreibung der ethischen Forderung und ihrer Quellen in der menschlichen Interdependenz ist – in Løgstrups eigenen Worten – eine philosophische Wiedergabe des ethischen Inhalts der Bergpredigt Jesu.

Auch zwei andere Einsichten aus der christlichen Tradition sind für Løgstrups Argumentation prägend. Die erste ist das Verständnis, dass das Leben ein allgegenwärtiges Geschenk ist, das keinen Raum für eine Berechnung der Gegenseitigkeit zwischen dem Helfer und dem Geholfenen lässt. Die zweite ist die Annahme, dass der Egoismus so tief in der menschlichen Natur verwurzelt sei, dass die radikale Forderung in der Welt der menschlichen Sünder niemals vollständig verwirklicht werden kann.

113 Løgstrup, Knud Ejler (1989): S. 123.

3.5 Die Selbstinkarnation der Ewigkeit: die souveränen Daseinsäußerungen

Ich verzichte auf eine weitere Analyse von Løgstrups Schrift ›Die ethische Forderung‹ aus dem Jahre 1956. Es genügt zu sagen, dass Løgstrup Mitte der 1950er Jahre noch ein umfassendes Verständnis der menschlichen Sünde voraussetzte. Er ging davon aus, dass der Egoismus so tief in der menschlichen Natur verwurzelt ist, dass die radikale Forderung in der Welt der menschlichen Sünder niemals real verwirklicht werden könne.

In diesem letzten Punkt änderte Løgstrup 1967 seine Meinung. In seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard führte er die wichtige Unterscheidung zwischen einem extensiven und einem intensiven Verständnis des menschlichen Bösen ein. Dies war Teil seiner Kritik an Kierkegaard, stellt aber auch einige von Løgstrups eigenen Argumenten in ›Die Ethische Forderung‹ in Frage. Hier argumentiert Løgstrup, dass nichts von der Schlechtigkeit des menschlichen Willens ausgenommen werden könne und dass die Forderung nach Liebe daher ausbleibt.¹¹⁴

Von Ole Jensen in diesem Punkt herausgefordert, korrigierte sich Løgstrup und räumte nun ein, dass die natürliche Liebe tatsächlich inmitten des menschlichen Lebens stattfindet – in Vertrauen, Offenheit, Barmherzigkeit usw. –, nicht aufgrund der Kultivierung des menschlichen Willens, sondern aufgrund der souveränen Ausdrucksformen des Lebens, die sich trotz unseres Egoismus verwirklichen. Nun wird Løgstrups Auffassung von Ethik komplexer:

»Die Forderung ist unerfüllbar, der souveräne Ausdruck des Lebens wird nicht dadurch erzeugt, dass der Wille sich anstrengt, der Forderung zu gehorchen. Der souveräne Ausdruck des Lebens wird zwar verwirklicht, aber spontan, ohne dass er gefordert wird. Die Forderung macht sich bemerkbar, wenn der souveräne Ausdruck des Lebens versagt, aber ohne diesen zu gefährden; die Forderung verlangt, dass sie selbst überflüssig wird. Die Forderung ist das Korrelat der Sünde; der souveräne Ausdruck des Lebens ist der der Freiheit.«¹¹⁵

114 Løgstrup, Knud Ejler (1989): S. 161.

115 Løgstrup, Knud Ejler (2007): S. 69. Vgl. Løgstrup, Knud Ejler (1968): S. 151–154.

Dieses Argument, das hier in einem theologischen Rahmen präsentiert wird, spielt sowohl auf Luther als auch auf Grundtvig an. Die ethische Forderung korreliert mit der Sünde, da sie uns mit dem konfrontiert, was wir nicht getan haben, aber dennoch tun sollten (lex naturalis). Doch selbst wenn wir das Beste für den Anderen tun (durch all die oben genannten Brechungen), können wir nicht mit menschlicher Entschlossenheit erreichen, dass wir von ganzem Herzen und vorbehaltlos zum Wohl des anderen handeln. Solange unsere böse Natur herrscht (Sünde als incurvatio in se), bleibt der unerfüllbare Charakter der Forderung bestehen. Hier aber kommen uns die souveränen Lebensäußerungen zu Hilfe, die der menschlichen Sünde entgegenwirken und sie verhindern, und die spontane Handlungen mit sich bringen, so dass wir die ethische Forderung gar nicht brauchen. In der Tat, die Forderung verlangt, überflüssig zu sein. Als ›Gnade der Existenz‹¹¹⁶ füllt die Lebensmanifestation unsere persönliche Identität aus, wenn auch nur für einen Moment, und befreit uns so von uns selbst in Selbstvergessenheit und macht uns frei, dem Leben vor uns volle Aufmerksamkeit zu schenken.

Der Begriff *souveräne Lebensmanifestationen* zeigt, wie Løgstrup seine dezentrierte Sicht auf das menschliche Selbst weiterentwickelt, ohne jedoch das Selbst auszulöschen. »My life made me it is own before I made it my own.«¹¹⁷

In theologischen Begriffen ausgedrückt (die Løgstrup hier noch nicht verwendet!) geht es bei der verborgenen Gegenwart Gottes inmitten der Schöpfung nicht nur um Gesetz und Forderung, sondern auch um Gnade und Erfüllung. In grundtvigianischen Begriffen (die Løgstrup ebenfalls nicht verwendet) bleibt der Mensch – auch nach dem Sündenfall und trotz der menschlichen Sünde – Träger des Bildes Gottes, der aus eigener Erfahrung von Vertrauen, Liebe und Hoffnung etwas weiß. Hier zeigt sich wieder, wie das philosophische Projekt Løgstrups mit seinem theologischen Projekt zusammenhängt:

»Die Forderung der Ewigkeit an uns ist in der interpersonalen Situation und in den souveränen Lebensäußerungen, die der Forderung entsprechen, inkarniert. Die

116 Ebd.

117 So bereits in: *Kunst und Ethik* aus dem Jahre 1962. Siehe Løgstrup, Knud Ejler (2007): S. 6.

Ewigkeit hat sich nämlich nicht erst in Jesus von Nazareth inkarniert, sondern bereits in der Schöpfung und der von ihr ausgehenden Universalität der Forderung. Die Behauptung, dass der Schöpfungsgedanke kein speziell dem Christentum vorgehaltener Gedanke sei, geht vom Christentum selber aus.«¹¹⁸

Bereits in seiner Schrift *Ethische Forderung* spricht Løgstrup von den Segnungen der weltlichen Existenz in den Aufgaben des täglichen Lebens. In Auseinandersetzung mit Kierkegaard tritt nun eine noch dynamischere Sicht der göttlichen Kreativität und der Selbstinkarnation in den Vordergrund. Das Gute in der Schöpfung liegt nicht nur in den lebensfördernden Strukturen des Vaterseins, des Mutterseins, des Kindseins usw., sondern auch in den Ereignissen der Erfüllung, die die natürliche Liebe sowohl zu einer Möglichkeit als auch zu einer momentanen Realität in der Schöpfungswelt Gottes machen.

»Die Daseinsäußerung, sei sie Rede, Handlung oder Auftreten oder alles das zugleich, kann zwar blitzschnell wechseln, sie ist enorm beweglich und lebendig, aber unverkennbar definitiv in jeder Sekunde. Das Spontane der Daseinsäußerung steht nicht im Gegensatz zu ihrer definitiven Ausrichtung. Die Spontaneität im menschlichen Dasein ist nicht blind strömendes Leben. Schon auf der allerelementarste Weise können sich an den Menschen Ansprüche stellen; die Ansprüche liegen nämlich schon in der Definitivität, die in der Daseinsäußerung enthalten ist. Der Anspruch ist bereits in die spontane Daseinsäußerung eingegangen.«¹¹⁹

Bei näherer Betrachtung ist *Daseins-Lebensäußerung* ein Oberbegriff für sehr unterschiedliche Phänomene. Manche haben eine dauerhaftere Qualität, andere sind an den Moment gebunden. Vertrauen gibt es nicht überall, denn gefährliche Umstände und schlechte Erfahrungen mit anderen Menschen können unser unmittelbares

118 Løgstrup, Knud Ejler (1968): S. 153.

119 Løgstrup, Knud Ejler (1968): S. 136–137.

Vertrauen einschränken, wodurch Vertrauen durch Misstrauen ersetzt wird; dennoch ist Vertrauen eine Unterströmung der normalen zwischenmenschlichen Kommunikation. Auch die Offenheit des Sprechens ist weit verbreitet, aber nicht überall, und steht in einem inneren Zusammenhang mit Vertrauen. Die Offenheit des Sprechens – so Løgstrup – ergibt sich weder aus sozialen Konventionen noch aus einem hohen Maß an persönlicher Aufrichtigkeit. Vielmehr entsteht sie aus der Sprache als eine vorindividuelle Lebensäußerung, in der ein Wort das andere übernimmt, meist unterhalb der Schwelle bewusster Kontrolle. Unter Bedingungen des Misstrauens wird die offene Quelle der Sprache jedoch zurückgehalten und durch Kontrolle ersetzt. Andere Lebensäußerungen sind jedoch flüchtiger und seltener. Mitgefühl und Barmherzigkeit zum Beispiel gehören zu bestimmten Situationen und Momenten und sind blitzschnell zu eliminieren. Wenn man es sich zweimal überlegt, Barmherzigkeit zu zeigen, bedeutet das bereits, dass diese Lebensäußerung so plötzlich verschwunden ist, wie sie aufgetaucht war. Ähnlich verhält es sich mit der Hoffnung. Die Hoffnung kann eine latente Unterströmung einer zukunftsorientierten Lebensweise sein, aber in schwierigen Lebenssituationen kann die Hoffnung immer noch aus einer Quelle jenseits des nach den üblichen Erwartungen geführten Lebens entstehen. Hoffnung ist hier eine Erfahrung gegen den Strom auch sehr dunkler Prognosen (Römer 4,3 spricht von einer *Hoffnung gegen die Hoffnung*). Die Hoffnung ist wie die Barmherzigkeit blitzschnell wandelbar, denn sie kommt und geht und ist nicht durch menschliche Entschlüsse kontrollierbar. In allen Fällen wird die souveräne Lebensmanifestation mit den selbstumkreisenden oder zwanghaften Phänomenen kontrastiert, in denen das Individuum sich selbst einsperrt, indem es sich ärgert, eifersüchtig oder neidisch ist, sich mit anderen vergleicht und in dem Echoraum der Selbstreflexion bleibt.¹²⁰

Im Allgemeinen weisen *souveräne Daseinsäußerungen* die folgenden Merkmale auf:

1. Sie sind souverän und nicht reaktiv, so dass der Mensch in der Lage ist, die Situation aktiv zu gestalten und zu verändern.

¹²⁰ Løgstrup, Knud Ejler (1968): S. 134–136.

2. Sie sind insofern spontan, als sie sich in uns jenseits der menschlichen Willens- und Entschlusskraft verwirklichen.
3. Sie sind definitiv in dem Sinne, dass sie keine menschlichen Erfindungen sind (sondern anonym), auch wenn menschliche Personen mit ganzem Herzen dabei sind, ohne Hintergedanken zu haben.
4. Sie sind an die konkrete Situation und ihre Momente gebunden und können daher nicht in ein allgemeines Verhaltensprinzip oder in eine Maxime umgewandelt werden.
5. Solange sie andauern, füllen sie eine Person insofern aus, als sie sie ergreifen, indem sie ihr die Verwirklichung ihrer vollen Identität ermöglichen.
6. Sie sind immer anfällig für ihr Verschwinden, denn schon das geringste Misstrauen zerstört die ungeteilte Lebensäußerung.
7. Sie reichen tiefer als die Ethik, denn sie verwirklichen mühelos, was die ethische Forderung verlangt.
8. Sie sind faktisch als auch normativ, insofern sie sich im menschlichen Leben ereignen, und haben dennoch die Funktion, zu zeigen, was eine verwirklichte Ethik wäre und was echte Menschlichkeit bedeute.

Bisher haben wir die Wechselwirkung zwischen zwei Ebenen von Løgstrups ethischer Sichtweise gesehen: die mangelorientierte Sichtweise der ethischen Forderung und die erfüllungsorientierte Sichtweise der souveränen Lebensmanifestation. Zu diesen beiden Ebenen soll nun kurz die dritte Ebene hinzugefügt werden: die *Løgstrup'schen Ethiktheorie*. Das ist die Ebene der ethischen Normen, die zur ethischen Orientierung in der weiteren Gesellschaft herangezogen werden sollen. Diese Beziehung steht im Mittelpunkt von Løgstrups Werk ›Norm und Spontaneität‹ aus dem Jahr 1972. Løgstrup vertritt hier die Ansicht, dass der Weg vom primären ethischen Phänomen in rein persönlichen Interaktionen bis zur Formulierung sozialer Normen für den Gebrauch in der breiteren Gesellschaft weit ist.

»Es handelt sich bei der Daseinsäußerung nicht um Anwendung. Prinzipien, Vorschriften und Maximen lassen sich anwenden. Die souveräne Daseinsäußerung lässt sich nur vollziehen. Darin besteht ihre Souveränität.«¹²¹

Dennoch brauchen moralische Normen, die die gesellschaftliche Praxis leiten, die Inspiration durch Erfahrungen eines erfüllten Lebens. Lebensäußerungen wie Vertrauen und Mitgefühl bedürfen keiner Rechtfertigung, da sie der Maßstab sind, an dem politische Initiativen und kulturelle Werte gemessen werden. Was bedingungslos gut ist, ist der Maßstab für das, was bedingt ist. Die spontanen Äußerungen des Lebens führen jedoch meist eine stille und verborgene Existenz. Erst angesichts von Krisen und Konflikten und bei Kollisionen von Pflichten können Lebensäußerungen zu ethischen Normen formuliert werden, die einen gewissen Orientierungswert für die Gesellschaft haben. Viel mehr ist nicht zu erwarten, da gesellschaftliche Probleme politische Lösungen erfordern, die sich nicht einfach aus der ethischen Forderung und den Lebensäußerungen ableiten lassen. Dazu ist die Gesellschaft zu komplex.

3.6 Das Programm einer deskriptiven Metaphysik und ihre religiöse Deutung

In der Spätphase seines Werkes entwickelte Løgstrup eine, wie er es nannte, *deskriptive Metaphysik*.¹²² Løgstrups Methode, die auf phänomenologischen Analysen von unten basiert, unterscheidet sich von einer Metaphysik, die auf wissenschaftlichen Methoden beruht. Løgstrup hält an seiner früheren Auffassung fest, dass es Phänomene gibt, die wir nur beschreiben können, und Unterscheidungen, die wir nur mit der natürlichen Sprache ausdrücken können, während er zugibt, dass hinter den Phänomenen gesetzmäßige Prozesse stehen, denen die exakten Wissenschaften auf die Spur zu kommen versuchen.¹²³

Das Programm einer deskriptiven Metaphysik unterscheidet sich aber auch von einer spekulativen Metaphysik hegelscher Prägung,

121 Løgstrup, Knud Ejler (1968): S. 134.

122 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 144–146; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 138–140.

123 Løgstrup, Knud Ejler (1962): S. 238; Løgstrup, Knud Ejler (2007): S. 9.

die eine totalisierende Sicht der Wirklichkeit anstrebt. Viele Ursachen sind für die natürlichen Prozesse von Leben und Tod verantwortlich. Aber wenn wir den Tod aus einer rein wissenschaftlichen Perspektive betrachten, gibt es im Universum keine wirkliche Vernichtung, sondern nur Umwandlungen von einem Energiezustand in einen anderen. Nichts geht wirklich zugrunde. Bei den Phänomenen zu bleiben, bedeutet jedoch, auf den Hiatus zwischen Leben und Tod in der Welt der organischen Formen zu achten. Der Verlust eines Kindes oder eines Ehepartners bedeutet wirklich, dass ein geliebter Mensch unwiderruflich von uns gegangen ist. Die Trauer über den Tod eines geliebten Menschen gehört zur natürlichen Haltung, die sich phänomenologisch beschreiben lässt. Als solche sind Tod, Trauer und Beweinung Teil einer deskriptiven Metaphysik, die keine wissenschaftliche oder spekulative Vermittlung zwischen Leben und Tod zulässt. So schon in »Kunst og Etik« aus dem Jahre 1962:

»Wohl ist die phänomenologische Methode, für sich genommen, neutral, aber nicht das Phänomen, das sie untersucht.«¹²⁴

Wie ist also das Verhältnis zwischen Metaphysik und Religion? Løgstrups Antwort lautet, dass Metaphysik der Versuch ist, das Universum in seiner Bedeutung für uns zu verstehen, während Religion voraussetzt, dass wir auch für das Universum bedeutsam sind. Es gibt einen Unterschied zwischen Metaphysik und Religion, aber auch eine Verbindung zwischen ihnen.

Løgstrup ist davon überzeugt, dass der christliche Glaube eine Beziehung zur Welt als Ganzes beinhaltet, da der christliche Glaube Gott als die allgegenwärtige Seinsmacht in allem, was ist, voraussetzt. Das Bewusstsein des Glaubens, dass Gott »uns selbst näher ist als wir uns selbst«,¹²⁵ setzt ein Verständnis der Existenz voraus, nach dem Gott als lebenserhaltende und erneuernde Kraft in der Welt gegenwärtig ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass wir in allem, was in der Welt geschieht, Zugang zu Gott haben. Gott ist in seiner Schöpfung verborgen. Wir können Gottes Wesen und Wirklichkeit nicht ergründen, indem wir die Welt betrachten, aber der Glaube

124 Løgstrup, Knud Ejler (1962): S. 235; Løgstrup, Knud Ejler (2007): S. 7.

125 Augustinus: Confessiones III,6,11.

setzt voraus, dass Gott sich uns durch sein Wort und die Sakramente zu erkennen gibt: »Denn Offenbarung bedeutet, dass Gott an einem konkreten Ort seine Allgegenwart sichtbar macht. In der Offenbarung tritt Gottes bereits im voraus gegenwärtige Wirklichkeit zutage.«¹²⁶

Einerseits ist Gott der alles durchdringende Schöpfer und Spender des Lebens. Andererseits bedeutet die göttliche Allgegenwärtigkeit nicht, dass Gott in allem manifest ist. Gott ist uns nahe, aber nicht für uns nahe. Die Verborgenheit Gottes ist nach Løgstrup aus mehreren Gründen unvermeidlich.

Erstens verbirgt Gott sich selbst, da die Quelle von allem, was existiert, nicht selbst ein Teil des Inventars der Schöpfung sein kann.

Zweitens ist die Schöpfung ein zweideutiges Universum, in dem Schöpfung und Vernichtung, Leben und Tod, Gut und Böse eng miteinander verwoben sind. Von einem unvoreingenommenen Standpunkt aus ist es nicht möglich, zu dem Schluss zu kommen, dass Gott einfach nur gut und liebevoll ist.

Drittens ist die Verschleierung Gottes eine Folge dessen, was Løgstrup die umfassende Illusion der menschlichen Existenz nennt. Wir leben unter der selbstverständlichen Prämisse, dass wir die Herren unseres Lebens sind und dass wir in unserem Aufstand gegen die Vernichtung der Zeit erfolgreich sein werden. »Unser Dasein baut auf zwei Grundeinbildungen: Unser Aufstand gegen die Vernichtung siegt über die Vernichtung. – Wir verdanken uns selbst unser Dasein mitsamt dessen Macht zum Sein.«¹²⁷ Paradoxerweise können wir ohne diese Illusion nicht überleben. Dennoch bleibt es eine Illusion. Løgstrups Konzept der Grundeinbildungen ist eine philosophische Neuformulierung des christlichen Verständnisses der Ursünde. Wir sind endogene, sich selbst helfende Wesen, und wir wären gelähmt, wenn wir ständig in Unsicherheit über uns selbst und das Übermorgen wären. Die einzige Alternative zur Illusion ist eine philosophische Reflexion, die uns die Illusion bewusst macht. Das ist es, was Løgstrup in *Skabelse og tilintetgørelse* (Schöpfung und Vernichtung) aus dem Jahre 1978 anbietet.

Der Ausgangspunkt für Løgstrups Religionsphilosophie ist eine bestimmte religiöse Lehre in der jüdisch-christlichen Tradition, die

126 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 63; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 53–54.

127 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 83; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 74.

er jedoch in allgemeinen philosophischen Begriffen ausdrückt. Løgstrups Konzept der religiösen Total- oder Gesamtdeutung liefert genau eine solche Darstellung: »Glaube ohne Verstehen und ohne eine Rechenschaftsablegung dessen, was wir glauben, ist gar kein Glaube, es ist Obskurantismus.«¹²⁸

Das Konzept der umfassenden religiösen Interpretation beinhaltet drei Elemente: umfassend, religiös und Auslegung.

Der *umfassende* Aspekt der religiösen Deutung betrifft die Realität der Macht des Seins und Lassens, die in allen Bereichen der Schöpfung wirkt, nicht weniger im sozialen und psychologischen Leben als in den natürlichen Bedingungen. So umfassend wie die Bedrohung durch die Vernichtung ist auch die ewige Macht am Werk, die das Nichts auf Distanz hält. Wir haben also das, was Løgstrup die *metaphysische Dreifaltigkeit* nennt: Sein, Vernichtung und die Macht, zu sein.¹²⁹

Wie steht es mit der Interpretation? Bei der Interpretation geht es in erster Linie darum, die Welt jenseits dessen zu begreifen, was wir empirisch erfassen können. Das Zwinkern eines Auges kann registriert werden, aber seine Bedeutung muss interpretiert werden. Ist es ein privates Zeichen, ein Appell oder nur ein mechanischer Tick? Ein Lächeln auf einem Gesicht kann registriert werden. Ist es eine Fassade, eine besserwisserische Haltung, ein Zeichen von Freundlichkeit oder Ironie? Auf jeden Fall geht die Interpretation über das hinaus, was empirisch nachprüfbar ist, aber das bedeutet nicht, dass sie nicht mit der Realität verbunden ist. Die Interpretation deutet etwas als etwas. Das bedeutet, dass wir etwas in der Welt (das Lächeln, das Blinzeln) als etwas mit Bedeutung betrachten – eine Bedeutung, die wir in der Sprache zu artikulieren versuchen. Darüber hinaus ist die Interpretation eine uns selbst mitinvolvierende. Wir können die Natur und die Welt nur mit unserer eigenen Existenz interpretieren, genauso wie es unmöglich ist, uns von dem sozialen Zusammenhang zu lösen, den wir interpretieren. Subjekt, Objekt und Situation bilden ein ungeteiltes Ganzes, das nicht in seine Bestandteile zerlegt werden kann, ohne die gemeinsame Welt der Sprache zu verlassen und in einer rein beobachtenden Haltung

128 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 252; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 251.

129 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 205–219; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 204–217.

aus dem Leben zu treten. Løgstrup stimmt mit dem Existentialismus darin überein, dass es unmöglich ist, ein Leben zu führen, ohne die Welt um uns herum zu interpretieren durch unser Engagement.

Warum dann eine *religiöse* Deutung? Nach Løgstrup teilt die religiöse Deutung ihren Gegenstandsbereich mit der Metaphysik, weil sowohl die Religion als auch die Metaphysik sich auf universelle Aspekte der Wirklichkeit beziehen, die wir nicht von der Welt wegdenken können, ohne die Welt, wie sie tatsächlich ist, außer Acht zu lassen. Leid und Trauer gehören zur Wirklichkeit wie die Sonne und der Mond. Løgstrup charakterisiert den Übergang von der Metaphysik zur Religion wie folgt:

»In der Metaphysik beschäftigen wir uns mit den Daseinsverhältnissen, die uns das Universum bietet und die wir aus der unmittelbaren Erfahrung kennen. Gehen wir dagegen von der Feststellung, *dass uns das Universum etwas angeht*, zu der Frage über, *ob wir das Universum etwas angehen*, so haben wir damit den Schritt von der Metaphysik zur Religion getan.«¹³⁰

Warum sollte man sich die Mühe machen, diesen Übergang zu vollziehen? Gibt es eine Rationalität in der religiösen Interpretation? Løgstrups erste Antwort ist, dass der Mensch nicht religiös mit der Existenz als reiner Zufall umgehen kann. In unserer Vertrautheit mit dem Seienden können wir nicht anders, als die Ereignisse des Daseins als bedeutungsvoll zu verstehen: »Von früh bis spät leben wir davon, wie bedeutungsvoll alles ist.«¹³¹

Das Sinnvolle umfasst aber sowohl die positive als die negative Erfahrungen des Daseins: »Dem Erfreulichen, das uns widerfährt, nehmen wir die Zufälligkeit, sonst könnten wir nicht dafür dankbar sein. Dem Schmerzlichen, das uns heimsucht, nehmen wir die Zufälligkeit, indem wir es als unser Schicksal übernehmen.«¹³² Die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben liegt somit in der Verlängerung des gelebten Miteinanderseins. Die radikale Alterna-

130 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 248–249; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 248.

131 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 180; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 176.

132 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 180–181; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 176–177.

tive ist: »Entweder ist alles bedeutungslos oder alles ist von ewiger Bedeutung [...] Zwischenstandpunkte sind ausgeschlossen.«¹³³

Die Aufgabe einer Religionsphilosophie besteht also nicht darin, eine neue religiöse Position von Grund auf zu entwerfen, sondern sich reflektierend auf die religiösen Interpretationen zu beziehen, die bereits Teil des menschlichen Lebens sind. Explizit oder implizit interpretiert die religiöse Interpretation etwas als etwas. Zum Beispiel wird der inhärente Charakter der souveränen Ausdrucksformen des Lebens als Beispiel für die Güte der Seinsmacht gesehen; der Einfallsreichtum der Sprache wird als Ausdruck der kontinuierlichen göttlichen Kreativität gesehen, und so weiter. Aber es ist nach Løgstrup nie möglich, von den Phänomenen auf die Wirklichkeit Gottes zu schließen.

»Zwischen der unmittelbaren Erfahrung der Phänomene und der Totaldeutung indessen besteht kein deduktives Verhältnis. Zwischen den Phänomenen und der Totaldeutung liegt ein Freiraum. Wir können nur sagen, die Phänomene sind offen für eine religiöse Totaldeutung, sie erscheint naheliegend.«¹³⁴

Die Vorstellung von Gott entspringt also nicht einem rationalen Erkenntnisprozess. Für Løgstrup ist dies der übliche Fehler der mittelalterlichen Gottesbeweise – ein Fehler, der auch in Kants Ablehnung der natürlichen Theologie enthalten ist. Kants Diskussion der kosmologischen und physikalisch-theologischen Gottesbeweise betrifft den Gott der Wissenschaften, wo Gott als eine kosmologische Erklärung von oben diskutiert wird. Løgstrups Begriff von *Totaldeutung* ist somit keine *Totalerklärung*, auch nicht eine spekulative Theorie, sondern ist phänomenologisch von unten fundiert, kommt aber erst zur Welt durch eine religiöse Deutung der mannigfaltigen Phänomene des Lebens.¹³⁵

Løgstrup unterzieht nun die religiöse Deutung einer ›Entbehlichkeitsprobe‹, indem er ein Gedankenexperiment vorschlägt: Was

133 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 56; Løgstrup, Knud Ejler (1978): Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV. Kopenhagen: Gyldendal, S. 53 – nicht in der englischen Übersetzung.

134 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 253; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 252.

135 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 101–111; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 92–103.

verschwindet aus unserem Aufmerksamkeitsfeld, wenn die religiöse Deutung verschwindet? Wie wir gesehen haben, glaubt Løgstrup nicht, dass die Phänomene, die wir religiös deuten, mit der religiösen Deutung verschwinden werden. Dafür sind sie viel zu universell und mächtig. »Es bedarf keiner religiösen Erkenntnis, um den Daseinsäußerungen freien Vollzug gewähren zu können. Das erschaffene Leben geht seinen Gang, gleichviel ob der Einzelne an das Erschaffenseins glaubt oder nicht.«¹³⁶

Vielmehr behauptet Løgstrup, dass ohne die religiöse Deutung die Welt tendenziell als banal angesehen werde. Die souveränen Manifestationen des Lebens würden entweder als unser persönliches Verdienst oder als Verdienst unserer gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen interpretiert. Die unbedingten Phänomene würden von unseren kulturellen Bemühungen abhängen. Darüber hinaus würden Vertrauen, Mitgefühl oder die Offenheit des Sprechens nicht per se als gut angesehen werden, solange entsprechende gesellschaftliche Maßstäbe fehlten. Vertrauen könnte als Naivität, Mitgefühl als Sentimentalität und die Offenheit der Sprache als Geschwätzigkeit undefiniert werden. In ähnlicher Weise würden wir unsere Interpretation der Welt schnell als unbedeutsam abtun. Wir wären auch nicht in der Lage, für das, was uns widerfährt, dankbar zu sein – wir könnten uns allenfalls eine Zeit lang zufrieden oder glücklich fühlen. Dankbarkeit setzt die bereits erwähnte Interpretation voraus, dass das, was uns widerfährt, keine Selbstverständlichkeit ist, sondern ein Geschenk, ein Segen. Bis hierher hat die Prüfung der Entbehrlichkeit einen sehr praktischen Aspekt (der in der Løgstrup-Forschung oft übersehen wird).

Die *religiöse Auslegung* hat jedoch auch einen eher theoretischen Aspekt. Die Stärke der umfassenden Deutung besteht darin, zu zeigen, dass die unterschiedlichsten Phänomene einer religiösen Deutung zugänglich sind: Schöpfung und Vernichtung, Farben und Formen, Sinneswahrnehmungen, die Vorstellungskraft der Sprache, die Ausdrucksformen des Lebens und die inhärente Bedeutung des menschlichen Zusammenlebens, in der Freude als auch im Schmerz. Die religiöse Deutung bildet somit ein kumulatives Argument. Dennoch macht Løgstrup deutlich, dass die religiöse Deutung freiwillig angenommen werden muss, was bedeutet, dass mit unserer Exis-

136 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 254; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 254.

tenz auch eine Entscheidung für oder gegen den Sinn des Lebens getroffen wird.

Løgstrup scheut sich nicht zu sagen, dass die religiöse Interpretation einer nuancierten Beschreibung der Phänomene näher komme als ihre Alternativen, wie Nihilismus, Naturalismus und ein enger Humanismus. Nihilismus und Naturalismus sehen sich mit der Unfähigkeit konfrontiert, die unmotiviert Freundlichkeit und Bedeutung, von der wir leben, zu erklären. Der Humanist könne nicht erklären, warum es nicht an uns selbst oder an unseren Gesellschaften liege, die lebenserhaltenden Phänomene zu schaffen und aufrechtzuerhalten. Allerdings gebe es auch Herausforderungen für die religiöse Interpretation, nicht zuletzt durch die allgegenwärtige Erfahrung von Schmerz und Leid im Universum. Dem Problem einer Nihilodizee bei den Nihilisten steht damit ein entsprechendes Problem der Theodizee gegenüber:

»Lassen wir uns auf eine religiöse Totaldeutung des Daseins und des Universums in ihrer Geschaffenheit ein, müssen wir wahrnehmen, dass es Leiden und Schmerzen in der Menschenwelt gibt, die vom Schöpfer herrühren und denen wir willkürlich ausgeliefert sind. Er hat in seinem Schöpferwerk Entfaltung und Niederbruch miteinander verkoppelt, was wir als eine biologische Tatsache konstatieren. Wie wir auch biologisch konstatieren, dass die Erhaltung (Reproduktion) unter Voraussetzung von Grausamkeit geschieht. Arten überleben auf Kosten von anderen Arten. Die Schöpfungstat Gottes ist furchtbar in ihrer Herrlichkeit und Vernichtung; sie übersteigt unser intellektuelles wie unser emotionelles Fassungsvermögen.«¹³⁷

3.7 Løgstrups Christologie und das Reich Gottes

Wir bewegen uns nun von dem, was Løgstrup *die universellen Aspekte des Christentums* nennt (in Bezug auf Ethik und Schöpfungsglaube) zu dem, was er *besondere Aspekte des Christentums* nennt (in Bezug auf Christologie und Eschatologie).

137 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 271–272.

Beginnen wir mit einer Bestandsaufnahme von Løgstrups bisherigen Argumenten. Wir haben die Komplexität von Løgstrups ethischer Sichtweise verfolgt und dabei auf drei Ebenen gearbeitet: den Lebensäußerungen, der ethischen Forderung und den Normen und Werten der Gesellschaft. Die ethische Forderung wird immer durch die jeweilige Situation gebrochen, ebenso wie die ethische Unterscheidung ein Bewusstsein für die Epochen und Kulturen erfordert, in denen die ethische Forderung auftaucht. Die ethische Forderung wird aber auch durch die Grenzen der menschlichen Personen gebrochen, die aufgerufen sind, auf die Verletzlichkeit des anderen in verantwortlicher Weise zu respondieren. Aufgrund der menschlichen Selbstbezogenheit (Sünde) kann die ethische Forderung von den Menschen nicht aus freiem Willen erfüllt werden. Hier verweist Løgstrup auf die souveränen Lebensäußerungen als die qualitative Gegenwart eines schöpferischen Gottes, der sich der menschlichen Person bemächtigt, und zwar so gründlich, dass die ethische Forderung durch die fesselnde Kraft der Daseinsäußerungen tatsächlich erfüllt wird. Doch die Lebensmanifestation ersetzt nicht die Tätigkeit der menschlichen Person, denn sie vollzieht sich in und mit der menschlichen Person, deren Identität durch die nach außen gerichtete Aufgabe des Vertrauens, der Hoffnung, des Mitgefühls usw. ausgefüllt wird. Am Rande sei bemerkt, dass Løgstrup es zwar vermeidet, eine theologische Fachsprache zu verwenden, seine Analyse aber hinsichtlich ihrer (theologischen) Voraussetzungen stark von Luther und Grundtvig geprägt ist.

Das Originelle an Løgstrup im Vergleich zu Luther und Grundtvig ist sein Gebrauch der inkarnatorischen Sprache über die spontanen Äußerungen des Lebens (was auch in der Løgstrup-Forschung bisher vernachlässigt worden ist). Wir haben gesehen, dass Løgstrup argumentiert, dass der ewige Gott sich in Zeit und Raum sowohl vor als auch nach der Inkarnation in Jesus *inkarniert*. Schon in Løgstrups Jesus-Interpretation in der Habilitation aus dem Jahre 1942 wird Jesus als das Urbeispiel dafür dargestellt, was es heißt, durch und durch in der Unmittelbarkeit zu leben, offenbar ohne das Bedürfnis, sich zu schützen. Jesus lehrte nicht nur die ethische Forderung, sondern er lebte, was er lehrte. Darüber hinaus predigte Jesus, wie Løgstrup in dem Buch *Die ethische Forderung* darlegt, seinen Zeitgenossen die bedingungslose Vergebung der Sünden und behauptete damit implizit, aus Gottes Großzügigkeit zu sprechen.

Diese Verkündigung konfrontierte seine Zuhörer mit einer Glaubensentscheidung. Woher kam die Autorität, mit der er sprach und handelte? War Jesus nur ein Lehrer oder Prophet, vielleicht sogar ein übertriebener Lehrer der bedingungslosen Vergebung? Oder war der himmlische Vater die Quelle des irdischen Lebens Jesu, und zwar in einer Weise, dass »Gott das Wort und das Werk, das Leben und den Tod Jesu als sein eigenes betrachtet.«¹³⁸

Løgstrup selbst hat in seinem Werk nie den theologischen Begriff *Christologie* verwendet. Deshalb hat Regin Prenter – Løgstrups Kollege in der Dogmatik an der Universität Aarhus – im Jahre 1962 Løgstrup hinsichtlich seiner theologischen Interpretation von Jesus in ›Die ethische Forderung‹ herausgefordert: Bietet Løgstrup ein Bild eines vermenschlichten, ethischen Jesus, oder vertritt er eine klassische Inkarnations-Christologie? Løgstrup bejahte diese Frage, indem er sagte, er vertrete eine Auffassung von Jesus, die der klassischen christlichen Theologie entspreche, insofern »Gott in ihm und durch ihn, sein Leben und seinen Tod, handelt und spricht.«¹³⁹

Offensichtlich war Gott in ihm und mit ihm in all seinen Unternehmungen. Jesus sprach und handelte also in Gottes Auftrag, so dass Gott »das Wort Jesu als sein eigenes unvorhergesehenes Wort und das Werk Jesu als sein eigenes unvorhergesehenes Werk annimmt.«¹⁴⁰

Im Lichte von Løgstrups Gebrauch der inkarnatorischen Sprache über die souveränen Ausdrücke wirft dies eine weitere Frage auf: Vertritt Løgstrup ein idealisiertes Urchristentum, in dem Jesus nur das Erzbeispiel für ein Leben in der Unmittelbarkeit im Bann der Lebensäußerungen ist, in denen Gott, der Schöpfer, gegenwärtig ist und regiert? Die Antwort muss negativ ausfallen. Wie er bereits in *Auseinandersetzung mit Kierkegaard* deutlich gemacht hat, macht die Gnade der Existenz, die in den Lebensäußerungen zum Ausdruck kommt, die Gnade des Evangeliums nicht überflüssig.¹⁴¹

Es gibt mehrere Gründe für Løgstrups Argument, dass die Gnade des Evangeliums die Gnade der Schöpfung wesentlich übersteigt. Erstens lehrte Jesus nicht nur die radikale Forderung in verschärfter

138 Løgstrup, Knud Ejler (1997): S. 212.

139 Løgstrup, Knud Ejler (1963): Svar til Professor Prenter, in: Dansk Teologisk Tidsskrift 26:3, S. 164.

140 Løgstrup, Knud Ejler (1997): S. 211.

141 Siehe Løgstrup, Knud Ejler (2007): S. 69.

Form, er verkündete auch das Kommen des Reiches Gottes und die Vergebung der Sünden. Die Botschaft Jesu von der bedingungslosen Vergebung wendet sich also an die menschlichen Sünder, die eben nicht in der Lage sind, unter dem Einfluss der Lebenserscheinungen gründlich zu leben. Die Verkündigung der Vergebung setzt mit anderen Worten voraus, dass Gott auch denen vergibt, die das Leben anderer auf unverzeihliche Weise zerstören. »Das ist wiederum das Paradoxon der Alltagssprache, dass wir nur dann von Vergebung sprechen können, wenn ein sogenanntes unverzeihliches Unrecht begangen wurde, insofern nur unverzeihliches Unrecht die Beziehung zerbricht – und Vergebung bedeutet eben die Wiederherstellung einer zerbrochenen Beziehung.«¹⁴²

Das zweite Argument, warum ein Christentum des ersten Artikels nicht für sich allein stehen kann, ist, dass es völlig unethisch wäre, wenn Gott denen bedingungslos vergeben würde, die das Leben anderer zerstört haben, ohne das Leben ihrer Opfer wiederherzustellen. Dies ist ein zentrales Argument im sechsten Teil von *Schöpfung und Vernichtung*. Hier stoßen wir auf ein neues Paradoxon: Die Großzügigkeit bei der Vergebung derer, die das Leben anderer zerstört haben, wird unethisch, wenn das Leben der Opfer im Reich Gottes nicht wiederhergestellt wird. All dies gilt auch für das Handeln Jesu selbst: Den Tätern zu vergeben, ohne das Leben der Opfer wiederherzustellen, wäre grausam, als würde man über das Leid der Opfer lachen. Nur durch die Berufung auf die ewige Auferstehungskraft Gottes können Opfer und Täter ihre zerrütteten Beziehungen wiederherstellen. Die ethische Lehre Jesu setzt also seine eschatologische Verkündigung des kommenden Reiches Gottes voraus. Ein ähnliches Argument lässt sich übrigens auch in Bezug auf die Daseinsäusserungen selbst anführen. Diese sind, wie wir gesehen haben, von Natur aus flüchtig. Zum Beispiel würde die Lebensverkündigung der Hoffnung bedeutungslos, wenn die Hoffnung als ein sich selbst genügendes Geschenk des Lebens angesehen würde, unabhängig davon, ob es eine Zukunft gibt, auf die man hoffen kann. In diesem Zusammenhang setzt die Verkündigung des Evangeliums voraus, dass Gott kein Betrüger ist, der gelegentlich als Quelle der Hoffnung erscheint, um später wieder zu verschwinden und den Menschen seiner eigenen Verzweiflung zu überlassen. Mit

142 Løgstrup, Knud Ejler (1997, S. 210.

anderen Worten: Die Vergänglichkeit der Erscheinung gibt nicht die für die Erfüllung der Hoffnung notwendige Dauerhaftigkeit. Ohne das Reich Gottes wäre alle Hoffnung vergeblich – ein böser Scherz.

Das dritte Argument, warum das Evangelium über das hinausgehen müsse, was im Rahmen einer Theologie der Schöpfung gesagt werden kann, bezieht sich auf die inhärente Ambivalenz der Schöpfung Gottes selbst. Ganz abgesehen von der menschlichen Zerstörung der kreatürlichen Existenz gibt es in der Welt der Schöpfung Schmerz und Tod, für die der Mensch nicht verantwortlich ist. Løgstrup besteht hier darauf, bei dem Problem zu bleiben: »Wir erhalten keine Rechtfertigung Gottes und haben keine Theodizee. Human gesehen ist Gott in seinem Schöpferwerk großzügig mit Herrlichkeiten, grausam mit Leiden, ungerecht durch Willkür.«¹⁴³

3.8 Løgstrups Kritik an Wingren

An dieser Stelle setzte sich Løgstrup auch mit Wingren auseinander, mit dem er sonst so viel gemeinsam hatte. Wingren warf Løgstrup vor, er und Ole Jensen hätten Schöpfung und Evangelium zu strikt getrennt, so dass das Evangelium seine kritische ethische Funktion in der Gesellschaft verloren habe.¹⁴⁴

Das Evangelium werde auf die Verkündigung eines jenseitigen Reiches Gottes nach dem Tod reduziert. Løgstrup ging nicht wirklich auf Wingrens Frage nach der kritischen Funktion von Evangelium und Kirche in der Gesellschaft ein – wahrscheinlich weil er der Meinung war, dass er dies bereits früher getan hatte.¹⁴⁵ Løgstrup blieb bei seiner früheren Auffassung, dass Christen in der Gesellschaft völlig gleichberechtigt mit anderen Bürgern agieren müssen, ohne den Anspruch zu erheben, zusätzliche Ressourcen für moralische und politische Urteile zu besitzen.

Doch nun stellt Løgstrup Wingren eine Gegenforderung. Er habe den Eindruck, dass Wingren weiterhin das Weltbild des christlichen Altertums und Martin Luthers voraussetze, für den der biologische Tod und Schmerz eine göttliche Strafe für die menschliche Sünde ist.

143 Løgstrup, *Knud Ejler* (1990): S. 272; Løgstrup, *Knud Ejler* (1995): I, S. 272.

144 Wingren, *Gustaf* (1977): Skapelse och evangelium. Ett problem i modern dansk teologi, *Svensk Teologisk Kvartalsskrift* 53:1, S. 1–11.

145 Siehe den polemischen Epilog zu Kunst og Etik: Løgstrup, *Knud Ejler* (1962): S. 266–271; Løgstrup, *Knud Ejler* (2007): S. 34–39.

Aber – so Løgstrup – der biologische Tod und die Schmerzen der natürlichen Selektion ließen sich auf diese Weise nicht ausreichend erklären. »Zwischen Luther und uns liegt Darwin.«¹⁴⁶ Die Theologie befindet sich also in einer neuen Situation, denn wir können in unserer Zeit nicht mehr darüber hinwegsehen, dass die Grausamkeit nicht nur eine Folge der menschlichen Sünde ist, sondern gleichsam zum Paket der Schöpfung gehört:

»Es gibt ein Leiden, sowohl in der Welt der Tiere als auch in der Welt der Menschen, das nichts mit der Schlechtigkeit in der Menschenwelt zu tun hat. Und dieses Leiden ist keineswegs peripher. Kaum eine Art, auch nicht die Art Mensch, kann ihr Leben erhalten, ohne auf Kosten anderer zu leben. Das ist keine Schlechtigkeit. Das ist Voraussetzung für Leben. Die Grausamkeit ist eine Voraussetzung dafür, dass Arten überleben können.«¹⁴⁷

Dies ist eine harte und kompromisslose Aussage. Um dieses Problem (das Luther unbekannt war) durchzudenken, macht Løgstrup zwei theologische Vorschläge.

Erstens ist es in unserer Zeit notwendig, eine nicht-sentimentale Sicht der Schöpfung zu präsentieren, die ernst nimmt, dass die Schöpfung kein Raum uneingeschränkter Güte ist, sondern eine Mischung aus Gut und Böse, und dass die Sünden der Menschheit nicht für den Schmerz und das Leid verantwortlich sein können, die Teil des Ablaufs von Gottes Schöpfungswelt sind. Deswegen ist es theologisch notwendig zu sagen, dass Gott in der Schöpfung amoralisch handelt, jenseits von Gut und Böse, wenn es nach menschlichen Maßstäben beurteilt wird. Zweitens und vor allem ist es notwendig zu sagen, dass Gott in der Verkündigung des kommenden Reiches Gottes nicht nur gegen die menschliche Sünde, sondern auch gegen sich selbst handelt. Gott muss etwas Neues tun (in Luthers Worten: ein *opus proprium*)¹⁴⁸, das das Werk der Schöpfung wesentlich übersteigt, da die Welt der Schöpfung Elemente eines Werkes enthält, die der Liebe, die Gott nach dem Evangelium ist, fremd ist (in Luthers Worten: *opus alienum*).

146 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 234; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 336.

147 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 232; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 334.

148 WA 56,376,31–377,10 (Römerbriefvorlesung, 1515–1516).

Es gibt mehrere positive Brücken, die von der Erfahrung, ein Geschöpf zu sein, zu dem christlichen Glauben führen, dass das künftige Reich Gottes Gottes eigene Schöpfung nicht vernichten, sondern sie in eine neue Form des Gedeihens bringen wird, die unsere Vorstellungskraft übersteigt. Diese Brücken sind in den Lebensäußerungen wie Vertrauen, Hoffnung und Erfahrungen einer natürlichen Liebe gegeben, die inmitten des menschlichen Zusammenlebens Wirklichkeit werden. Nun gehört das spontane Entstehen von Hoffnung trotz aller Bedingungen mit zu den spontanen Daseinsäußerungen. Hier gilt: »Die souveräne Hoffnung ist der Verständnishorizont für die christliche Hoffnung.«¹⁴⁹ Aber es gibt auch einen Bruch, wenn nicht gar eine tiefe Kluft, zwischen der Welt der Schöpfung und dem Reich Gottes. Es gibt eine unaufhebbare Spannung zwischen Schöpfung und Gottesreich. Das Evangelium, so Løgstrup, spricht von einer kosmischen Wende in den Bedingungen des Schöpferwerkes im Reich Gottes – im Gegensatz zu den Gesetzen der Schöpfung. Gott wird auf eine neue Weise handeln müssen, wenn das Evangelium nicht selbst eine Illusion ist:

»Das Neue, das sich im Anbruch des Reiches Gottes ereignet, bedeutet, dass das Schöpfungs- und Vernichtungswerk, seine Herrlichkeiten, Leiden und Zufälligkeiten nicht das letzte Wort und die letzte Tat Gottes sind. Das Neue, was geschieht, ist, dass sich Gott, trotz seines schöpferischen und vernichtenden Seins [in Danish: væsen], persönlich, menschlich macht. Doch tut er das unter seinen gott-menschlichen Voraussetzung und nicht unter unseren moralisch-menschlichen Voraussetzungen [...] Im Christentum handelt es sich nicht um unsere Moral, sondern um ein Glaubensangebot und um eine Hoffnung.«¹⁵⁰

In diesem Sinne der bleibenden Spannung zwischen der Welt der Schöpfung und dem Reich Gottes ist kein Platz für eine Verwandlung des Christentums in moralische Parolen, auch nicht für eine spekulative Theologie, die zwischen Gut und Böse vermittelt. Das Verbleiben bei den Problemen ist für Løgstrups theologische Argumentation tragend.

149 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 273; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 273.

150 Løgstrup, Knud Ejler (1990): S. 273; Løgstrup, Knud Ejler (1995): I, S. 273.

Literatur

- ☞ *Andersen, Svend / van Kooten Niekerk, Kees* (Hg.) (2007): *Concern for the Other: Perspectives on the Ethics of K. E. Løgstrup*. Notre Dame.
- ☞ *Anderson, Mary Elizabeth* (2006): *Gustaf Wingren und die schwedische Luther-Renaissance* (American University Studies, Series 7 vol. 243).
- ☞ *Aurelius, Carl Axel* (2004): *Wingren, Gustaf (1910–2000)*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36.
- ☞ *Bexell, Göran* (1981): *Theologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*. Älvsjö: Skeab, S. 144–180.
- ☞ *Gerle, Elisabeth / Schelde, Michael* (Hg.) (2019): *American Perspectives meet Scandinavian Creation Theology*, Aarhus / Uppsala: The Grundtvig Study Center / Church of Sweden Research Department.
- ☞ *Gregersen, Niels Henrik* (2012): *Skandinavisk skabelsesteologi: Gustaf Wingren og Luther*, in: *Gregersen, Niels Henrik* (Hg.): *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000*. København: Anis, S. 319–334.
- ☞ *Gregersen, Niels Henrik / Ugglå, Bengt Kristensson / Wyller, Trygve* (Hg.) (2017): *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*.
- ☞ *Gregersen, Niels Henrik* (2017): *Knud Ejler Løgstrup and Scandinavian Creation Theology*, in: *Gregersen, Niels Henrik / Ugglå, Bengt Kristensson / Wyller, Trygve* (Hg.) (2017): S. 37–66.
- ☞ *Grundtvig, N. F. S.* (2010): *N. F. S. Grundtvig. Skrifter* in *Auswahl*, hg. von *Bugge, Knud Eyvin / Jørgensen, Theodor / Lundgreen-Nielsen, Flemming*.
- ☞ *Jensen, Ole* (2015): *Knud Ejler Løgstrup. Philosoph und Theologe*. Übersetzt von *Dietrich Gottlieb Harbsmeier*.
- ☞ *Jensen, Roger* (2003): *Skal lutherdommen moderniseres ...? Gustaf Wingrens nye skapelsesteologiske tilretteleggelse av den lutherske kallslære, i et komparativt perspektiv* (PTS Skriftserie nr. 9). Oslo: Det praktisk-teologiske seminar.

- ☞ *Karlsson, Johnny* (2016): Gustaf Wingren, in: *Karlsson, Johnny* (2016): Gustaf Wingren, in: *Kristiansen, Ståle Johannes / Rise, Svein* (Hg.): Key Theological Thinkers. From Modern to Post-modern, S. 147–158.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1949): Die Kategorie und das Amt der Verkündigung im Blick auf Luther und Kierkegaard, *Evangelische Theologie* 9, S. 249–269.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1950a): Kierkegaard's und Heidegger's Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung. Berlin: Brevarium Litterarum.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1950b): Humanisme og kristendom, *Heretica* 3, S. 456–474.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1956): Den etiske fordring. Kopenhagen: Gyldendal. Deutsche Übersetzung in *Løgstrup* (1989). Englische Übersetzung in *Løgstrup* (1997)
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1960): Ethik und Ontologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche, S. 357–391. Englische Übersetzung in: *Løgstrup* (1997): S. 265–293.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1962a): Kunst og etik. København: Gyldendal. Teilweise englische Übersetzung in: *Løgstrup* (2007): S. 1–49.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1962b): Tidehverv, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, S. 885–86.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1963): Svar til Professor Prenter, in: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 26:3, S. 161–166.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1966): The Doctrines of God and Man in the Theology of Rudolf Bultmann, in: *Kegley, Charles W.* (Hg.): *The Theology of Rudolf Bultmann*: SCM Press, S. 83–103.
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1967). Opgør med Kierkegaard. København: Gyldendal. Deutsche Version und Übersetzung in: *Løgstrup* (1968).
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1968): Auseinandersetzung mit Kierkegaard, in: *Løgstrup, Knud Ejler / Harbsmeier, Götz* (Hg.): *Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig*. Übersetzt von *Rosemarie Løgstrup* (1968): Band II.

-
- ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1978): Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV. København: Gyldendal. Deutsche Übersetzung in: Løgstrup (1990). Englische Übersetzung in Løgstrup (1995, vol. I).
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1984): Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III. København: Gyldendal. Deutsche Übersetzung in Løgstrup (1994). Teilweise Englische Übersetzung in Løgstrup (1995, vol II): S. 1–145.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1987): Solidaritet og Kærlighed og andre essays. Kopenhagen: Gyldendal.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1989 [1959]): Die ethische Forderung. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1990): Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Metaphysik IV. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1991): Weite und Prägnanz. Sprachphilosophische Betrachtungen. Metaphysik I. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1994): Ursprung und Umgebung. Betrachtungen über Geschichte und Natur. Metaphysik III. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1995): Metaphysics, vol I–II. Übersetzt in die englische Sprachen von Russell L. / Dees, Milwaukee: Marquette University Press.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1996): Kunst und Erkenntnis. Kunstphilosophische Betrachtungen. Metaphysik II. Übersetzt von Rosemarie Løgstrup.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (1997): The Ethical Demand. Fink, Hans / MacIntyre, Alasdair (Hg.): Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
 - ☞ *Løgstrup, Knud Ejler* (2007): Beyond the Ethical Demand. Übersetzt von Susan Dew und Heidi Flegal. Einführung von Kees van Kooten, Niekerk. Notre Dame.
 - ☞ *Prenter, Regin* (1962): Nogle bemærkninger vedrørende kristologien i K. E. Løgstrup: Den etiske Fordring, in: Dansk Teologisk Tidsskrift 25:3, S. 219–227.

- ☞ *Southgate, Christopher* (2008): *The Groaning of Creation. God, Evolution, and the Problem of Evil*, S. 6 f.
- ☞ *Stern, Robert* (2019): *The Radical Demand in K. E. Løgstrup's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- ☞ *Søltoft, Pia* (2017): C. S. Lewis, K. E. Løgstrup and Kierkegaard on Love's Erotic Dimension, in: *Gregersen, Niels Henrik / Uggla, Bengt Kristensson / Wyller, Trygve* (Hg.) (2017): S. 167–178.
- ☞ *Uggla, Bengt Kristensson* (2010): *Gustaf Wingren. Människan och Teologin*. Stockholm: Brutus Östlins Bokförlag. Englische Übersetzung: *Becoming Human Again: The Theological Life of Gustaf Wingren*. Übersetzt von *Daniel M. Olson*.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1942): *Luthers lära om kallelsen*. Lund: Gleerup. Deutsche Übersetzung in: *Wingren, Gustaf* (1952): *Luthers Lehre vom Beruf*.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1947): *Människan och inkarnationen*. Lund: Gleerup. Englische Übersetzung in:
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1959): *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*. T & T Clark: Edinburgh.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1949): *Predikan. En principiell Studie*. Lund: Gleerup. Deutsche Übersetzung in: *Wingren, Gustaf* (1955): *Die Predigt. Eine prinzipielle Studie*.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1954): *Teologiens metodfråga*. Lund: Gleerup. Deutsche Übersetzung in: *Wingren, Gustaf* (1957): *Die Methodenfrage der Theologie*.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1958): *Skapelsen och lagen*. Lund: Gleerup. Deutsche Übersetzung in: *Wingren, Gustaf* (1960): *Schöpfung und Gesetz*.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1960): *Evangeliet och kyrkan*. Lund: Gleerup. Deutsche Übersetzung in: *Wingren, Gustaf* (1963): *Evangelium und Kirche*.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1970): *Luther frigiven. Tema med sex variationer*. Lund: Gleerup.
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1977): *Skapelse och evangelium. Ett problem i modern dansk teologi*, *Svensk Teologisk Kvartalsskrift* 53:1, S. 1–11.

-
- ☞ *Wingren, Gustaf* (1979): *Credo*. Den kristne tros- og livsanskuelse. København: Gyldendal. Englische Übersetzung in: *Wingren, Gustaf* (1981): *Credo: The Christian View of Faith and Life*. Augsburg: Minneapolis 1981.
 - ☞ *Wingren, Gustaf* (1989): *Konfrontationen*. Hadsten: Mimer.
 - ☞ *Wingren, Gustaf* (1991): *Mina fem Universitet. Minnen*. Stockholm: Proprium.
 - ☞ *Wyller, Trygve* (2017): *The Discovery of the Secular-Religious Other*, in: *the Scandinavian Creation Theology*, in: *Gregeresen, Niels Henrik / Ugglå, Bengt Kristensson/Wyller, Trygve* (Hg.) (2017): S. 253–266.

Kapitel 3

Das Kreuz in der Schöpfung. Wirklichkeit und die Realpräsenz im Abendmahl

Christine Svinth-Væрге Pöder

Inhaltsübersicht

1	Regin Prenter, die Lehre von der Schöpfung und die heutige Klimafrage	97
2	Die Frage der Liturgie im Lichte des Klimawandels .	100
3	Regin Prenter und seine Auslegung des Abendmahls in den 1960er-Jahren	102
3.1	Worship and creation	102
3.2	Das Verhältnis von Liturgie und Schöpfung nach Prenter – Zusammenfassung	106
4	Implikation: Die Kreuzestheologie und die Wirklichkeit	108
4.1	Kontinuität und Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung	108
4.2	Das Kreuz in der Schöpfung	109
4.3	Wirklichkeit, Sinn und Sinnlosigkeit. Eine Perspektive	111
4.4	Schöpfung und Liturgie in Prenters frühen Hauptwerk <i>Spiritus Creator</i>	112
5	Klimawandel und Abendmahl	113

1 Regin Prenter, die Lehre von der Schöpfung und die heutige Klimafrage

Dieser Beitrag gilt der Theologie des dänischen Theologen *Regin Prenter*. Er gilt als *der* dänische Lutherforscher. Dieser Professor für

Systematische Theologie lehrte von 1945 bis 1972 in Aarhus.¹ Die Texte, die ich von Prenter aufgreife, untersuche ich mit Fokus auf Stichwörter wie *Liturgie*, *Kreuzestheologie*, *Wirklichkeitsauffassung*. Dabei darf nicht außer Acht bleiben, wie lutherische Theologie auf aktuelle Herausforderungen, z. B. den Klimawandel, antwortet. Diese Frage versuche ich sowohl aus alltagstauglicher als auch aus liturgischer Sicht zu beantworten.

Ein Kommentar zunächst zur Schöpfungstheologie und zur Klimafrage und wie beide Fragerichtungen der beiden zusammenwirken können: In Publikationen und im allgemeinen Bewusstsein steht deutlich in Vordergrund, wie problematisch das Verhalten von Menschen gegenüber der Umwelt ist. Der brasilianisch-amerikanische Theologe Vítor Westhelle hat allerdings darauf hingewiesen, dass hinter der Klimakrise eine noch größere Krise steht.² Denn mit der Klima-Problematik verglichen wird manchmal in den Hintergrund gedrängt, wie im tiefsten Sinne problematisch das Verhalten und die Haltung von Menschen untereinander ist. Sonst wäre es auch nicht zu verstehen, wieso die menschlichen Opfer der Überflutung in Pakistan oder der Dürre in unterschiedliche Regionen in Afrika nicht sofort zu politischem Handeln in Bezug auf das Klima führte. Diese Tiefe spricht gegen eine Konzentration des Klimadiskurses auf eine binäre Mensch-Natur-Beziehung, etwa in gelegentlicher kritischer Aktualisierung des Auftrags der Schöp-

1 In der Forschung ist umstritten, ob und inwiefern das Œuvre in Phasen aufgeteilt werden kann oder nicht. Ich finde den Vorschlag von Ådne Njå, der eine Wende von Barth zu Luther Anfang 1940er beobachtet und dann noch von einer weiteren Wende zu einem deutlicheren Akzent seiner grundtvigschen Voraussetzungen in den 60er redet, weithin überzeugend. Vgl. hierfür: Min Prenter and SCT. Ådnes bog. Jedoch werde ich in diesem Beitrag nicht das Phasen-Denken urgieren, sondern lediglich Texte von sowohl der lutherischen als der grundtvigschen Phase einbeziehen und diese systematisch-theologisch erschließen – unter minimaler Berücksichtigung einer werkchronologischen Perspektive. Vgl. Njå, Ådne (2008): *Det nder himmelsk over støvet: Faser i Regin Prenters grundtvigske paktsteologi*; Svinth-Værgen Pøder, Christine (2017): *Regin Prenter and Scandinavian Creation Theology*, in: Gregersen, Niels Henrik / Wyller, Trygve / Uggla, Bengt Kristensson (ed.): *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*, S. 67–90.

2 Westhelle, Vítor (1994): *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology*. Publ. 2016.

fungssegnung in 1. Mose 1,28. Aufschlussreich finde ich dagegen die auch recht häufige Verkoppelung von Klimafrage und kontextueller Hermeneutik bzw. postkolonialer Kritik. Mit Regin Prenter und teilweise mit dem postkolonialen Zugang zusammen möchte ich deshalb den spezifischen Diskurs herausfordern und auf jeden Fall nuancieren, wonach ›Anthropozentrik‹ einen undifferenzierten Gegensatz von Mensch und Natur voraussetzt und dasjenige Problem sei, das dem rechten Klimahandeln im Wege steht.

Ich frage, wie lutherische Theologie in der Variante Prenters – und mit besonderem Blick auch auf sein Sakramentsverständnis – auf den Klimawandel antworten kann. Nun war diese Problemstellung zu Prenters Zeit nicht besonders gegenwärtig. Immerhin hat Prenter 1976 bei seiner Opposition zur Habilitationsverteidigung Ole Jensens, der der erste dänische Ökothologe wurde, über dessen Habilitationsschrift gesagt, sie sei die beste, die er in seinen 25 Jahren als Professor beurteilt habe.³ Prenter bietet aber hier ausgezeichnetes Material für einen theologischen Klimadiskurs. Um dies zu erschließen, werde ich eine kontextuelle Hermeneutik und eine Orientierungshermeneutik zur Hilfe heranziehen. Die Texte Prenters, die ich behandeln werde, sind vor allem der späte Aufsatz zum Abendmahlsverständnis ›Worship and Creation‹, 1963.⁴

Von diesem Ausgangspunkt her bewege ich mich rückwärts über seine Dogmatik ›Schöpfung und Erlösung‹,⁵ über den Aufsatz ›Zur Theologie des Kreuzes bei Luther‹ aus dem Jahr 1959,⁶ bis zum frühen Hauptwerk *Spiritus Creator*, Prenters Habilitationsschrift.⁷ Bei der Untersuchung, wie eine liturgisch orientierte Theologie auf die Klimafrage bezogen werden kann, ist im Horizont auch die praktische Frage nach dem eventuellen Klimabezug der Liturgie. Deshalb werde ich mit einem kontextuell orientierten Dialog über Klimawandel und liturgischer Praxis anfangen. Dieser Schritt hat

3 Siehe hierzu <https://stiften.dk>.

4 Prenter, Regin (1977): *Worship and Creation*, S. 82–95.

5 Prenter, Regin (1960): *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*.

6 Prenter, Regin (1977): *Zur Theologie des Kreuzes bei Luther: Theologie und Gottesdienst*, S. 247–262.

7 Prenter, Regin (1954): *Spiritus creator. Studien zu Luthers Theologie*, aus dem Dänischen übertragen von Thiemann, Walter.. Ich verwende hier die Zweitaufgabe des dänischen Originals: Prenter, Regin (1946): *Spiritus Creator. Studier i Luthers theologi*.

mit Blick auf Prenter deshalb Sinn, weil ich seine Theologie als letztendlich praxisbezogen verstehe.

2 Die Frage der Liturgie im Lichte des Klimawandels

Bei *The T&T Clark Handbook to Christian Theology and Climate Change* ist eine Diskussion der Liturgie und des Klimawandels im Rahmen kontextueller Fragestellungen zu finden.⁸ Das Handbuch arrangiert Klimagespräche sowohl zwischen Theologie und anderen Bereichen als auch hinsichtlich unterschiedlichen Konfessionen und theologischen Topoi. Und quer durch alle Diskurse läuft das Gespräch zwischen dem theologischen und globalen Norden und Süden. Zu Klimawandel und Liturgie schreibt Christina M. Gschwandtner, Fordham University. Ezra Chitando aus der Universität Zimbabwe antwortet. Zunächst stellt Gschwandtner die Frage, welche Verbindung es zwischen liturgischer Praxis und alltäglichem Leben gebe, insbesondere, ob Liturgie selbst einen Klimaeffekt habe. Ihre Antwort zeigt, dass wir es hier jetzt bereits sozusagen mit einer Ökotheologie 2.0. zu tun haben, denn die geläufigen Vorschläge ökologischer Reichweite etwa des Abendmahls (wie es z. B. bei der sakramentalen Sicht der Natur der Fall ist) findet sie zweideutig.⁹ Es ist somit nicht durchschaubar, ob und inwiefern liturgische Praxis und ihre inhärente Anthropologie ein Komplize bei den Emissionen ist. Liturgie kann ›pollution‹ sein, wenn sie auf konkrete oder subtile Weise den westlichen Überkonsum fordert. Für eine Wiedergewinnung liturgischer Visionen weist Gschwandtner darauf hin, wie Liturgie in der alten Kirche mit einer Weltsicht verbunden war, deren große Anfechtung die *Phthora* – die Destruktion – war. Die Liturgie gestaltete und vermittelte dieses Weltbild mit der Identifikation des Übelen, aber auch korrespondierende praktische Erwartungen der Buße und der Umkehr.¹⁰ Diese waren eher gemeinschaftlich orientiert – im Gegensatz zu heutigen individualisierenden Moralvorstellungen. Damit sieht Gschwandtner darin

8 Conradie, Ed Ernst and Koster, Hilda P. (2020): Bloomsbury Collections; vgl. Gschwandtner, Christina: Climate change and liturgical praxis, S. 566–575 and Chitando, Ezra: A response to Christina Gschwandtner, S. 576–578.

9 A. a. O., S. 567

10 Gschwandtner, Christina, a. a. O., S. 572.

ein Potential für das Klimaanliegen heute. Jedoch endet der Text in einem Ton, der nicht eindeutig hoffnungsvoll ist. Denn können verlorene Liturgien wiedergewonnen werden? Und wie sollen neu erfundene ›grüne‹ Liturgien das gleiche Gewicht tragen können wie die einarbeiteten alten Liturgien, die unmittelbar als christlich wiedererkennbar sind? Und sie fragt:

»Will such ritual enable a deep shaping of worldview and practices and will it do so quickly enough to have an impact today? The resources of liturgy may be too little, too late and too slow. And, yet, what choice do we have? If we are to have any hope of transforming hearts, minds, actions and lifestyles, liturgy surely must be one of the ways to pursue such transfiguration.«¹¹

Da sind nun auf der einen Seite die Einsicht der Liturgieforscherin darüber, was Liturgien mit ihrer kraftvollen Sprache über Leben und Tod leisten können, und auf der anderen Seite hohe Erwartungen der Klimaöffentlichkeit, dass Liturgie angesichts des Klimawandels etwas leisten müsste: eine impact-Wirkung haben und zwar schnell. Wenden wir uns nun der Antwort des zimbabwianischen Theologen, Ezra Chitando, zu. Auf dem Hintergrund von Erfahrungen mit Liturgie, die Solidarität mit HIV-Betroffenen hervorgerufen haben, besteht Chitando auf der transformierenden Kraft von Liturgie, auch hinsichtlich der Klimaproblematik. Wenn er die transformierende – und eben handlungshervorrufende – Kraft der Liturgie näher beschreiben soll, spricht er davon, wie »powerful liturgy has the ability to move people from their comfort zones into new spaces where new experiences become possible«.¹² Er konkretisiert dies – wie Gschwandtner – als den Ruf zur Buße, und sieht dabei Liturgie nicht als abgelöst von theologischer Reflexion, Wenn beide also von einer großen Kraft der Liturgie reden können, verstehen sie die wirkende Kraft der Liturgie nicht im Sinne etwa eines direkten Rufes zur Klimaaktion, sondern im Sinne liturgischer Sprache von Leben und Tod und als Gesinnungswandel der mitmenschlichen und außermenschlichen Umwelt gegenüber.

11 Gschwandtner, Christina, a. a. O., S. 575.

12 Chitando, Ezra, a. a. O., S. 577.

Zur Fragestellung darüber, was die Liturgie leisten kann und was nicht, hier noch ein Hinweis auf den Beitrag über Klima und lutherische Theologie im Handbook, der von Vitor Westhelle geschrieben ist (auch um zu Regin Prenter überzugehen). Bezüglich des Verdachts, dass die lutherische Rechtfertigungslehre mit ihrer Absage an Werkgerechtigkeit sich dem Klimahandeln hindernd in den Weg stellt, verweist er auf die Dreiständelehre Luthers. Demnach gehöre klimagerechtes Handeln in die Bereiche der Politia und Oeconomia, wogegen etwa die Buße die Aufgabe der Ecclesia bleibt. Im Hintergrund klingt seine Neuformulierung von Gesetz und Evangelium in der Monographie *Transfiguring Luther*¹³ mit. Gesetz ist demnach die kontextuelle Relevanz und hat also das Bekannte und Vertraute als Resonanzraum, wogegen Evangelium die Innovation bezeichnet: Eine so große Neuigkeit, dass die Hörer dabei – um nun mit Chitando zu reden – von ihren Komfortzonen wegbewegt und zu neuen Erfahrungen gebracht werden. Diese lutherische Anwendung der Dreiständelehre und der Distinktion von Gesetz und Evangelium beleuchtet das Dilemma, das auch bei Gschwandtner und Chitando durchschimmert. Angesichts einer Erwartung an die Liturgie, dass sie auf einem (mehr oder weniger) direkten Weg zu wirksamerem Handeln in Bezug auf das Klima anrege, gilt: Das Evangelium würde dann in Gefahr stehen, zum Gesetz zu werden, und damit würde mit Blick auf die Liturgie die Sprache von Leben und Tod – worauf Gschwandtner hinweist – abgeschwächt werden. Diese Problemstellung werde ich nun anhand von Prenter elaborieren.

3 Regin Prenter und seine Auslegung des Abendmahls in den 1960er-Jahren

3.1 Worship and creation

Das Anliegen, das in diesem aktuellen Gespräch zum Ausdruck kommt, den Verbindungen zwischen Liturgie und Alltagsleben gerecht zu werden und die Aufmerksamkeit auf überindividuelle – ja sogar kosmische – Dimensionen der Liturgie, kommen auch in

13 Westhelle, Vitor (1994): *Transfiguring Luther. The Planetary Promise of Luther's Theology*.

Prenters relativ späten, 1963 veröffentlichten Aufsatz ›Worship and Creation‹¹⁴ zum Ausdruck. Prenter hat mit diesem Aufsatz vor, den Zusammenhang von Liturgie und Schöpfung innerhalb des Rahmens einer Auffassung von Erlösung als sowohl Wiederherstellung und Vollendung der Schöpfung¹⁵ zu elaborieren. Er verbindet eine Pointierung von Alltagserfahrung mit kosmisch-ontologischen Dimensionen und einer kreuzestheologisch-kritischen Hermeneutik. Er tut dies mithilfe eines auffallenden Verfahrens, indem er die alttestamentliche Religion – nach dem exegetischen Stand der Zeit – als Präfiguration der christlichen Liturgie inszeniert. Dadurch erreicht er, Sünde und Erlösung in der Liturgie in einen überindividuellen Zusammenhang aufzuheben. Die Voraussetzung ist die auffallende Annahme, die auch in der alten Kirche, z. B. bei Athanasius, begegnet, dass das ganze Universum erlösungsbedürftig ist. Diese Erlösungsbedürftigkeit wird in der Liturgie erfüllt – so Prenters Leitidee. Dies wird in drei Schritten – fast wie bei einem hegelianischen These-Antithese-Synthese-Vorgang – elaboriert:

1. »Christian Worship as the restoration of the created, but fallen, universe to its original state in perfect dependence upon God the Creator is prefigured in the Old Testament cult.«¹⁶

Der alttestamentliche Kult kooperiert mit Jahwe in dessen Schöpfungswerk. Wie in dem Schöpfungsbericht ist Jahwe ständig am Werk im Kampf gegen die Chaosmächte.¹⁷ Die Macht und die Liebe des Schöpfers wird von Israel im Glauben – im Kult – wiedererlebt und bezeugt. Diese Erfahrung und Bezeugung ist ›cooperatio‹: Anteilhabe an einem Drama, das in Versöhnung und Erlösung sich wiederholt. Israel präfiguriert darin den christlichen Gottesdienst, weil genau diese Erfahrung unentbehrlich ist. Ohne sie bleibt der Kult private Frömmigkeit und der Schöpfungsglaube wird zur leeren

14 *Prenter, Regin* (1963): *Worship and Creation*, in: *Studia liturgica* Bd. 2 (1963), 2, S. 82–95; *Prenter, Regin*: *Theologie und Gottesdienst*, S. 152–165. Der Aufsatz kann vor dem Hintergrund einer Epoche gelesen werden, in der die liturgische Reformarbeit Kirche und Theologie in Anspruch nahm. Vgl. hierzu *Enggaard, Nete Helene*: *Liturgisk reformarbejde i Danmark*, in: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 85. årg., 2022, S. 151–188.

15 *Prenter, Regin* (1977), a. a. O., S. 152.

16 *Prenter, Regin*, a. a. O., S. 152.

17 *Prenter, Regin*, a. a. O., S. 154.

Metaphysik.¹⁸ Allein für sich wird der Mensch nicht erlöst, sondern mit seinem Universum zusammen.¹⁹ Diese Erfüllung des Kults geschah jedoch nicht im alten Israel – hier setzt nun die Antithesis ein:

2. »Christian worship as the realization of the perfect personal union between God and man is prefigured in the prophetic criticism of the Old Testament cult.«²⁰

Zwischen dem Kult als Erfahrung des Schöpfungsdramas und der prophetischen Kultkritik besteht ein Spannungsverhältnis. Zwar geht es nicht darum, dass die Kultkritik Ausdruck eines spiritualisierenden Religionsverständnisses ist – so wie Prenter bemerkt, dass sie in der Exegese des 19. Jahrhunderts wahrgenommen wird –, sondern es geht bei der Kultkritik um eine Dimension des Kultes selbst. Denn in der Mitte des Universums ereignet sich eine relationale Geschichte, der Bund zwischen Israel und Jahwe, wie es sich abspielt in dem Exodusbericht und in dem ›historischen‹ Inhalt des Kults bei Festzeiten wie z. B. dem Pessach, dem Neujahrsfest Rosch Hachana und dem Yom Kippur. Prenter nennt diesen Aspekt des Kults einen radikalen Personalismus – im Unterschied zum ›Substantialismus‹ des kultischen Zugangs.²¹ Die Erfahrung der Schöpfung in der Feier der Erneuerung der Natur ist mit dieser Geschichte verbunden, und so ist der Segen, der dort (in der Naturfeier) gesucht wird, kein Segen ohne die Versöhnung des gebrochenen Bundes. Dies ist die kritische Spitze der Prophetie gegen den Kult, die somit eine Verbindung zwischen Wiederherstellung der Schöpfung und Vergebung der Sünden darstellt.

3. »Christian worship as including both man's personal self-dedication to God and the substantial restoration of his universe to the right position between him and his creator has its centre in the reception of the body and blood of Jesus Christ under bread and wine.«²²

18 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 154 f.

19 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 155.

20 Ebd.

21 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 156.

22 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 159.

Prenters These lautet nun, dass schließlich nur in dem christlichen Gottesdienst diese beiden Seiten – die kultische-substantielle und die anti-kultisch personelle (oder auch: Kosmoswiederherstellung und Sündenvergebung, oder: Natur und Geschichte) – in Vereinigung zur Erfüllung kommen. Und zwar sammeln sich die entscheidenden Anliegen der beiden in der Realpräsenz – mit den Worten der These: »in der Annahme des Leibes und Bluts Jesu Christi unter Brot und Wein«. Die beiden Seiten jeweils für sich genommen führen zu einer Verzerrung dessen, was das Abendmahl bedeutet. Kult ohne Anti-kult wird zur Götzenverehrung (eine Option, die Prenter in der römisch-katholischen Transsubstantiationslehre und in der Messopferlehre sieht) und Anti-kult ohne Kult wird zum Spiritualismus – an dem Beispiel der reformierten Reformation beschrieben.²³ Die Beschreibung aber der Einheit – nicht Kompromiss! – in der realen Gegenwart Christi ist komplex und geballt und zeigt, dass für Prenter sehr viel gerade bei dem Gedanken dieses Ereignisses auf dem Spiel steht. Es ist nicht nur eine Pointierung, dass die Veränderung im Abendmahl sowohl die innere als auch die äußere Welt betrifft. Vielmehr geht es Prenter um einen radikalen, einen kritischen Heiligungsgedanken, der nicht nur die Trennung von Natur und Geschichte, sondern auch von heilig und profan, Seele und Leib abwehren soll. Dass die Elemente der Sakramente der geschaffenen Welt angehören, ist ein zentraler Aspekt der leiblichen Präsenz Christi, und er hat zur Folge, dass die Wiederherstellung der gefallenen Menschlichkeit auch und nicht zuletzt die leibliche Dimension der Menschheit umfasst und somit das erlöste Leben wirkliches irdisches Leben in der Vielfalt seiner gesamten Aspekte ist:

»The world of our creation has since our baptism become holy, redeemed from the devil and all his powers. We need no longer withdraw from it. We may go into it. It is everywhere a holy and sanctified world, not only in church, but in our home, in our workshop, in our streets and places of recreation. Similarly the sanctification of bread and wine in the

23 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 160.

Eucharist is not only the sanctification of the elements of the sacrament to become the “word of promise”, the vehicle of the body and blood of Jesus Christ, but it is at the same time the sanctification of our daily bread and of the work through which we earn it.²⁴

Wir bemerken hier zunächst, dass es anscheinend nicht einfach um eine inhärente Heiligkeit der Natur geht oder darum, dass die Welt ein Sakrament ist. Vielmehr: Durch die Sakramente wird die Welt in die Erlösung einbezogen und zwar die gesamte menschliche Welt – wie es sich an all den Kultur-Wörtern zeigt – ›home, street, work, recreation‹. Man könnte nun auf den Gedanken kommen, dass Prenter gewiss nicht der erste und erst recht nicht der letzte oder beste ist, der diese dualen Vorstellungen aufricht. (Man denke etwa an Moltmann und seine durchgehende Kritik an unterdrückenden Dualismen). Was bei Prenter besonders ist, zeigt sich anhand von Schlüsselbegriffen: Sakramente, die Vorstellung von Wirklichkeit und die Kreuzestheologie.

3.2 Das Verhältnis von Liturgie und Schöpfung nach Prenter – Zusammenfassung

Ich werde nun den komplexen Abschnitt Prentners auf den Punkt bringen und danach in einem Rückblick auf seine früheren Werke einige Implikationen herausarbeiten.

1. Im Gottesdienst wird das Universum in das rechte Verhältnis zum Schöpfer gebracht.²⁵
2. Das einzige Opfer, das der Mensch geben kann, ist er selbst.²⁶
3. Die Dualität von Natur und Geschichte, die sich in diesen Anliegen zeigt, ist in der Realpräsenzlehre als aufgehoben vorausgesetzt.²⁷

24 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 163.

25 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 159.

26 Ebd.

27 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 160.

4. Das (in Prenters Sinne geschichtliche) Ereignis der stellvertretenden Versöhnung kann nicht als absolute Promissio dem Menschen zugeeignet werden außer in den (natürlichen) Elementen Brot und Wein / Leib und Blut, d. h. als echtes verbum externum, das nicht eigene Leistung sein kann. Promissio kann also nur so, in leiblicher Gestalt, rein passiv-rezeptiv gehört werden. Beim bloß verbalen Wort dagegen bleibt nach Prenter das Gesagte »abgetrennt«, »entfernt«. Es fehlt die persönliche leibliche Zueignung, und die Aneignung bleibt deshalb einer cooperatio überlassen.²⁸
5. Auf dieser Weise – durch die Liturgie – wird die Welt der Menschen geheiligt, und es geschieht einschließlich ihrer leiblichen und profanen Dimensionen.²⁹
6. Das wirkliche Leben hat diese Erfüllung als seine eschatologische Dimension, die im Glauben und in der Hoffnung wahrgenommen ihre Mitte im Gottesdienst hat. Das heißt: Dieses Leben zu leben ist Selbstopfer: Der Segen des Kults ist der Segen des Gebens, nicht des Bekommens.³⁰

Dieser letzte Punkt, der die Konklusion Prenters ausmacht, beinhaltet viele Andeutungen, die zum Deutungshorizont der Liturgie und ihrem Ort im Alltag gehören, jedoch in diesem Aufsatz nicht näher geklärt sind. Das betrifft den Wirklichkeitsbegriff und den schwierigen Gedanken vom Selbstopfer. Sie haben ihren theologischen Zusammenhang in Prenters Kreuzestheologie. Weiter wird in diesem Aufsatz deutlich, dass Prenter stillschweigend mit der textinternen Spannung als fundamentaltheologisch-methodischer Hilfsfigur operiert, die rhetorisch dadurch sichtbar wird, dass zunächst ein unversöhnbarer Gegensatz aufgestellt wird, der dann in der Liturgie aufgehoben werden wird. Schließlich bleibt auch näher nachzufragen (auch mit Blick auf die Relevanz Prenters für die Klimafrage), wie die Erlösungsbedürftigkeit des Universums zu verstehen ist. Angedeutet ist das schon: Der Mensch ist Zentrum

28 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 161 f.

29 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 163.

30 Prenter, *Regin*, a. a. O., S. 164 f.

des Universums – und das Universum ist mit dem Menschen erlösungsbedürftig. Ich werde nun in Prenters Werk rückwärts gehen, um dieses Gedankengefüge näher entfalten zu können.

4 Implikation: Die Kreuzestheologie und die Wirklichkeit

4.1 Kontinuität und Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung

Zunächst werde ich anhand von Prenters Hauptwerk *Schöpfung und Erlösung*, das den werkgenetischen Hintergrund auch für den Aufsatz ›Worship and Creation‹ bildet, Aussagen treffen, um die späteren Aussagen genetisch zu kontextualisieren.

Als erstes leitet Prenter nach kurzen, in der Zweitaufgabe etwas längeren, Prolegomena mit der Lehre von der Schöpfung ein und stellt eine Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung fest. Sein Paragraph über das biblische Zeugnis von der Schöpfung ist eine Vorarbeit für den später folgenden Aufsatz. Hier knüpft er bereits an den alttestamentlichen Kult an, um eine markante Aussage über die Schöpfung zu wagen: Die Schöpfung ist ein Drama, ein Kampf zwischen Gott und den Chaosmächten. Kritisch könnte man fragen, ob Prenter hier nicht in die Nähe eines kosmischen Dualismus oder Manichäismus gerät.

Zweitens versteht Prenter auch bereits hier Schöpfung als Kult und Geschichte. Die Überlegungen ähneln denen im späteren Aufsatz *Worship and creation*. Hier sind sie jedoch noch nicht auf den schroffen Gegensatz von Kult und Antikult gerichtet. Die Rede von der Geschichte unterstreicht hier die Beziehung zwischen Gott und Menschen und die lineare Verbindung von Altem und Neuem Bund.

Das entscheidende Anliegen ist somit der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung.³¹ Sowohl in der Schöpfung als auch in der Erlösung tritt nach Prenter der gleiche Widersacher auf, mythisch ›Chaosmächte‹ genannt. Die Sünde setzt Prenter dabei als evident

31 Was als Erlösung übersetzt ist, heisst bei Prenter auf dänisch: *genløsning*, d. h. eigentlich: Wiedererlösung.

voraus.³² Dabei folgt er übrigens Kierkegaard, der in dem ›Begriff Angst‹ die Möglichkeit ausschließt, die Sünde kausal rückwärts zu erklären. Die Sünde kann von der Dogmatik nur vorausgesetzt werden.

Die Sünde hängt für Prenter mit den Chaosmächten, das heißt mit Tod und Vernichtung zusammen. Wie bei Luther³³ gehören für Prenter Tod und Sünde zusammen.

Der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung ist deswegen nicht eine Verwechslung oder Vermischung der beiden, wie es vielleicht aussehen könnte, eben weil Schöpfung in der unerlösten Spannung zwischen Schöpfer und Sünde steht. Wohlgemerkt gibt es aus der Schöpfung allein heraus nicht die Möglichkeit, von der Güte der Schöpfung zu reden und das Evangelium der Schöpfung zu verkündigen; sondern diese Möglichkeit gibt es nur im Blick auf die Erlösung durch Jesus Christus,³⁴ die als Schöpfungsgnade und Sünde verstanden wird. Diese Spannung wird im Paragraphen über das Gesetz der Schöpfung fast wie eine niedergehende Spirale von Forderung, Widerspruch, Verzweiflung beschrieben. Hier spielt die altkirchliche und auch neutestamentliche Vorstellung von Christus als Schöpfungsmittler eine wichtige Rolle. Eben dies bedeutet Prenters programmatische Aussage, dass das Kreuz mitten in der Schöpfung aufgerichtet ist.³⁵ Durch Christus und Christi Kreuz wird das Ziel des ganzen geschaffenen Daseins als dessen Erlösung erkennbar. In diesem Licht werden die Gegensätze und Spannungen des Lebens nicht ›wegerklärt‹, sondern sind eschatologisch aufgehoben. Diese wird in der Verkündigung realisiert. Deshalb ist nach Prenter sowohl lebensferner Optimismus als auch selbstauferlegtes Leid somit unchristlich.³⁶

4.2 Das Kreuz in der Schöpfung

Den Gedanken vom Kreuz in der Schöpfung elaboriert Prenter in programmatischer Schematisierung in dem Aufsatz ›Zur Theologie

32 A. a. O. (1960), S. 265.

33 U. a. z. B. Luther: WA 30/I,365 f. (Kleiner Katechismus (1529) – Erklärung des zweiten Glaubensartikels).

34 A. a. O. (1960), S. 216.

35 Ebd.

36 Ebd.

des Kreuzes bei Luther³⁷ aus dem Jahre 1959 weiter.³⁷ Der Aufsatz will die frühe Kreuzestheologie Luthers kritisch aktualisieren. Es geht Prenter dabei letztlich um die Frage, wie man das Gericht Gottes in den Schicksalsmomenten des Lebens erfahren kann. Zu diesem Zweck redet er von einer »geheimnisvollen« Identität³⁸ zwischen dem Kreuz Christi und den Kreuzen der Christen, denen Leiden und Anfechtungen in ihren Leben begegnet. Diese Identität ist verborgen, aber Prenter begründet sie prinzipiell mit dem Stellvertretungsgedanken.³⁹ Dieser Zusammenhang bedeutet, dass man dann nicht die Verkündigung vom Kreuz Christi ernst nehmen würde, wenn man nicht (zunächst) das Gericht Gottes über die eigene Sünde anerkennt, d. h. für Prenter »dass ich das Kreuz und die Leiden meines eigenen Lebens als etwas Wohlverdientes [...] auf mich nehme.«⁴⁰

»Indem wir in unserem eigenen Leben die Strafe unseres Sündenfalles erfahren [...], geht uns auf, dass, weil er dasselbe – ja, wirklich dasselbe – für uns stellvertretend getragen hat [...], dass alles für uns nicht mehr Schuld und Strafe [...] ist. Aber so lange wir in unserem Leben Schuld und Tod nicht ernstlich als Gericht des Schöpfers, der uns das Leben gab, im Gewissen erfahren haben, so lange bleibt auch die Predigt von der Versöhnung am Kreuze Jesu eine Aussage, deren Sinn uns nicht recht aufgehen will.«⁴¹

37 Prenter, *Regin* (1977): Zur Theologie des Kreuzes bei Luther, Theologie und Gottesdienst, S. 247–262.

38 A. a. O., S. 249.

39 Ebd.

40 A. a. O., S. 252.

41 A. a. O., S. 261. Die Affinität Prenters zu Bonhoeffer wäre hier zu bedenken, auf dessen Theologie Prenter selbst hinweist. Das Zitat von Prenter erinnert an die Pointe in Bonhoeffers Nachfolge, dass die teure Gnade diejenige Gnade ist, deren Voraussetzung der vergebliche menschliche Versuch ist, genug zu tun. Weniger explizit ist bei Prenter die Einsicht, dass die recht verstandene Rezeptivität eine Aktivität umfasst. Diese Aussage wäre wohl deutlicher zu verstehen, wenn Prenter – hier wie am anderen Ort – auf das Abendmahl als gegenseitiges Opfer eingegangen wäre. Vgl. Prenter, *Regin* (1963): *Worship and Creation*; in: Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze, S. 152–165.

Man versteht hier das Anliegen, das wir auch in seinem Werk ›Schöpfung und Erlösung‹ wahrgenommen haben, dass auf jeden Fall wirkliches Leben in all seinem spannungsvollen Charakter den Horizont oder Klangboden für die Verkündigung des Evangeliums von Christi Versöhnungstat ausmacht. Lutherisch gesagt kommt zunächst Gesetz und dann Evangelium. Die zitierte Formulierung Prenters macht jedoch auch vorsichtig. Denn seine Auffassung, dass Erfahrungen stillschweigend als Gericht Gottes gedeutet werden sollten, scheint nicht gegen die Möglichkeit gesichert zu sein, dass Menschen einander gegenseitig ›Kreuze‹ zum Tragen auflegen, die wiederum für eine soteriologische Deutung beansprucht werden können. Das heißt: Man könnte mit der kontextuellen Theologie fragen, ob Leid hier in einer Weise religiösen Sinn zugeschrieben wird, die zwischenmenschliche Machtstrukturen unterbauen könnte.⁴²

4.3 Wirklichkeit, Sinn und Sinnlosigkeit. Eine Perspektive

Gleichzeitig mit diesem Aufsatz schreibt Hans Joachim Iwand den Aufsatz ›Theologia crucis‹, in dem er in gedanklicher Nähe zu Prenter auf den praktischen Charakter der theologia crucis hinweist: »Das wirkliche Leben – das ist der Weg des Kreuzes«.⁴³

Der ungeklärte Hinweis auf ›Wirklichkeit‹, den wir auch bei Prenter gesehen haben, wird elaboriert und theoretisch unterbaut in einer aktuellen Publikation von Heinrich Assel⁴⁴ und von dort möchte ich kurz ein orientierungshermeneutisches Seitenlicht auf Prenter werfen. Der hermeneutische Anlauf der elementaren Christologie Assels ist – um die Bedeutung des Bekenntnisses zu Jesus Christus zu entfalten – der Ausgangspunkt in den elementaren Orientierungsstrukturen, bei der dieses Bekenntnis orientierend wirkt. Dieses Konzept verstehe ich erstens deswegen methodisch als einen kreuzestheologischen Zugang, weil es darauf verzichtet, etwa Erkenntnisstrukturen, dogmatische Begriffe oder ähnliches zur fixen Grundlage zu stilisieren, und stattdessen auf kontingente Praxisfor-

42 Vgl. z. B. *Moltmann-Wendel, Elisabeth*: (1994): Is there a feminist theology of the cross?, in: *Yacob Tesfai* (Hg.): *The Scandal of A Crucified World*, S. 87.

43 *Iwand, Hans Joachim* (1966) [1959]: *Theologia crucis*, in: *Dieter Schellong / Karl Gerhard Steck* (Hg.): *Iwand, Nachgelassene Werke*, Bd. 2, Vorträge und Aufsätze.

44 *Assel, Heinrich* (2020): *Elementare Christologie*.

men als Ausgangspunkt der Theologie hinweist. Inhaltlich versteht Assel dadurch das Kreuz als Bezugsfigur von Kontingenz, indem er den Passionsbericht als Bericht über kontingente Durchgangspunkte der Sinnlosigkeit (Verrat, Gericht, Kreuzigung) liest, denen erst rückwirkend Sinn zugeschrieben wird.⁴⁵ Regin Prenters theoretisch vielleicht ungeklärter, aber bewusst nicht-reduktiver Wirklichkeitsbegriff könnte durch diese Verwendung von Kontingenz theoretisch untermauert und gegen problematische Schlussfolgerungen abgesichert werden: Wie Prenter richtig schreibt, kann die Erfahrung von der Wirklichkeit als Gericht Gottes nicht erzwungen werden. Im orientierungshermeneutischen Licht, wenn der kontingente Charakter der als sinnlos erlebten ›Wirklichkeit‹ berücksichtigt wird, kann die Erfahrung von der ›Wirklichkeit‹ als Gericht Gottes auch deshalb nicht verstanden werden, weil diese Erfahrung gegebenenfalls nur im Nachhinein – sozusagen vom Blickwinkel der Auferstehung – überhaupt als Erfahrung von Gericht oder auch Gnade gedeutet werden könnte. Prenters Bemühungen um das Ernstnehmen der Wirklichkeit und des Lebens – ohne die Gegensätze zu harmonisieren – könnten daraufhin gedeutet werden, dass er auf die Bedeutung der Kontingenz aufmerksam macht, jedoch ohne diese Aufmerksamkeit konzeptualisieren zu können. Dadurch werden seine Formulierungen unfreiwillig mehrdeutig.

4.4 Schöpfung und Liturgie in Prenters frühen Hauptwerk *Spiritus Creator*

Wenden wir uns nun zu Prenters frühem Hauptwerk *Spiritus Creator*, das ich vorher anhand der späteren Texte Prenters vorgeführt habe. Hier wird das doppelte Anliegen deutlich:

1. Erlösung ist die Erlösung der Schöpfung, weil der Mensch wie die übrigen Geschöpfe erlösungsbedürftig ist.
2. Christus ist wirklich und zwar auch leiblich gegenwärtig.

Der Heilige Geist ist sowohl Schöpfergeist als auch Christusvermittler. Gerade diese Konzeption ermöglicht im Werk die kritische Spitze – mit Luther gegen die spiritualisierenden Schwärmer, aber

⁴⁵ Assel, Heinrich, (2020): Elementare Christologie, Bd. 2. Der gegenwärtig erinnerte Jesus, S. 52–71.

wohl in Prenters eigener Gegenwart auch eigentlich gegen moderne spiritualisierenden Sakramentsauffassungen.

Prenter umkreist hier, wie später, mit seinem liturgischen Denken und dem Gedanken der Rechtfertigung durch Glauben allein, der damit zusammenhängt, dass Christus, der sich für die Menschheit geopfert hat, real gegenwärtig ist. Christus nur als spirituell gegenwärtig besitzen zu wollen, ist nach Prenter Ausdruck spirituellen Hochmuts. Es hat deshalb Sinn, dass die Sakramente als Vermittlung durch äußere Elemente geschehen. An der Haltung zur materiellen, kontingenten Wirklichkeit entscheidet sich die Empfänglichkeit des Menschen im Abendmahl⁴⁶ und diese Wirklichkeit wird je nachdem entweder zum Gericht oder zum Segen.⁴⁷

5 Klimawandel und Abendmahl

Zum Schluss werde ich die Frage von Christina Gschwandtner⁴⁸ wieder aufgreifen, wie die Liturgie etwas in der Klimaproblematik ändern kann und gleichzeitig als christliche Liturgie erkennbar bleibt. Für Prenter macht gerade das Abendmahl einschließlich der Realpräsenz Christi den Unterschied aus. Ich komme kurz noch wieder auf ›Worship and Creation‹, nun im Lichte von den früheren Werken zurück:

1. Dass der Mensch nicht ohne sein Universum erlöst wird, bedeutet nach Prenter demnach nicht eine Überhöhung des Menschen als Geschöpf, oder etwa, dass die außermenschliche Natur gleichberechtigt mit dem Menschen ist. Zudem bedeutet es nicht eine Harmonisierung der Beziehung zwischen Mensch und Natur.
2. Erst recht ist die menschliche Erlösung auf kein idyllisches Naturverständnis zurückzuführen. Die wirkliche, die mitmenschliche und außermenschliche Umwelt der Menschen in ihrer Verflochtenheit von Natur und Geschichte ist insofern das

46 A. a. O., S. 282–291.

47 Prenter, Regin (1977): Zur Theologie des Kreuzes bei Luther, Theologie und Gottesdienst, S. 247–262.

48 Gschwandtner, Christina: Climate change and liturgical praxis, S. 566–575.

Kreuz des Menschen, als dass sie für die Annahme des Versöhnungstat Christi im Abendmahl ausschlaggebend ist: Ohne sie wird nach Prenter der Mensch nicht erlöst. Es ist dabei nicht gleichgültig für das Ereignis im Abendmahl, dass Brot auch Hunger stillen kann und dass Wein auch fröhlich macht⁴⁹. Diese positive Bedeutung der geschaffenen Wirklichkeit kann jedoch nicht verallgemeinert werden. Denn sie lebt von dem eschatologischen Ereignis in der Liturgie und besonders den Sakramenten. Da ist die Erlösung. Und es liegt Prenter viel daran, dass der liturgische Raum nicht von dem alltäglichen Raum isoliert verstanden wird. Das gilt auch umgekehrt: Ohne diese eschatologische Perspektive bleibt dann in der Tat für Prenter die geschaffene Wirklichkeit als Gericht. Orientierungshermeneutisch gesehen hat der eschatologische Charakter des Abendmahls nach diesem Konzept aber orientierende Kraft – auch mit Blick auf eine weltliche Hoffnung und somit auch angesichts dessen, wie man sich zu der schwierigen Klimalage verhalten kann.

49 Prenter, *Regin* (1946): Spiritus Creator, S. 201.

Literatur

- ☞ *Assel, Heinrich* (2020): *Elementare Christologie*, Bd. 2. Der gegenwärtig erinnerte Jesus.
- ☞ *Chitando, Ezra*: *A response to Christina Gschwandtner*, S. 576 ff.
- ☞ *Conradie, Ed Ernst and Koster, Hilda P.* (2020): *Bloomsbury Collections*.
- ☞ *Iwand, Hans Joachim* (1966) [1959]: *Theologia crucis*, in: *Dieter Schellong / Karl Gerhard Steck* (Hg.): *Iwand, Nachgelassene Werke*, Bd. 2, Vorträge und Aufsätze.
- ☞ *Gschwandtner, Christina*: *Climate change and liturgical praxis*, S. 566 ff.
- ☞ *Moltmann-Wendel, Elisabeth*: (1994): *Is there a feminist theology of the cross?*, in: *Yacob Tesfai* (Hg): *The Scandal of A Crucified World*.
- ☞ *Njå, Ådne* (2008): *Det nder himmelsk over støvet: Faser i Regin Prenters grundtvigske paktsteologi*. Doctoral disserataion, Oslo: Unipub AS.
- ☞ *Prenter, Regin* (1946): *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi*.
- ☞ *Prenter, Regin* (1954): *Spiritus creator. Studien zu Luthers Theologie, aus dem Dänischen übertragen von Thiemann, Walter*.
- ☞ *Prenter, Regin* (1960): *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*.
- ☞ *Prenter, Regin* (1977): *Worship and Creation*, in: *Studia liturgica* Bd. 2 (1963), 2, S. 82 ff.
- ☞ *Prenter, Regin* (1963): *Worship and Creation*; in: *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*, S. 152 ff.
- ☞ *Prenter, Regin* (1977): *Zur Theologie des Kreuzes bei Luther: Theologie und Gottesdienst*, S. 247 ff.
- ☞ *Svinth-Væрге Pøder, Christine* (2017): *Regin Prenter and Scandinavian Creation Theology*, in: *Gregersen, Niels Henrik / Wyller, Trygve / Ugglå, Bengt Kristensson* (ed): *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*, S. 67 ff.

-  *Westhelle, Vitor* (1994): *Transfiguring Luther: The Planetary Promise of Luther's Theology*. Publ. 2016.

Kapitel 4

Ästhetik der Schöpfung bei Martin Luther

Alexander Kupsch

Inhaltsübersicht

- 1 Die ökologische Aufgabe als Herausforderung christlicher Naturästhetik 117
- 2 Martin Luthers ästhetische Schöpfungslehre 122
 - 2.1 Die Güte der Schöpfung 122
 - 2.2 Die dunkle Seite der Schöpfung 130
 - 2.3 Die Schöpfung achten: Ethik und Ästhetik im Katechismus 137

1 Die ökologische Aufgabe als Herausforderung christlicher Naturästhetik

Eine Schöpfungstheologie steht heute unter dem Vorzeichen der Klimakrise, auch wenn sie ihren Schwerpunkt dogmatisch und nicht ethisch setzt. Seit sich Geisteswissenschaftler mit dem Phänomen der Umweltkrise beschäftigen, findet diese Auseinandersetzung auch als eine Auseinandersetzung um das Naturbild und die Naturwahrnehmung statt.

Wie wir Natur verstehen, wie wir sie beschreiben, als was sie uns erscheint, wozu sie zu gebrauchen ist, welche Gefühle sie auslöst – all das spielt hinein in die Frage, wie das offenbar problematische Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt im sogenannten Anthropozän zu begreifen, zu korrigieren, ja wie manche hoffen: zu heilen ist.

In seinem epochemachenden Aufsatz von 1967 ›Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise‹¹ hat der Geschichtswissenschaftler Lynn White jr. versucht zu zeigen, dass die technische und industrielle Moderne in ihrer umweltzersetzenden Kraft eine Frucht des Christentums sei. Das entspiritualisierte Naturbild der jüdisch-christlichen Tradition mit ihrem transzendenten Schöpfergott habe überhaupt erst die Möglichkeit geschaffen, die Natur als Ressource und Objekt wahrzunehmen. Und der Herrschaftsauftrag nach 1. Mose 1,26–28 sei die geistige Grundlage für eine anthropozentrische Kultur des Westens, in der der Mensch als Maß aller Dinge im Mittelpunkt stehe. Ihm sollen die Welt und die Natur zu Füßen liegen.²

Whites Thesen zu den Wurzeln einer objektifizierenden Naturästhetik in der christlichen Theologie wurden inzwischen häufig der Kritik unterzogen. Die einfache Ableitung der technischen Moderne aus dem Herrschaftsauftrag oder auch nur aus dem christlichen Mittelalter, wie bei White, gilt heute als widerlegt.³ Durchgehalten hat sich jedoch die der historischen Ableitung zugrunde liegende systematische Überlegung, nämlich: »What we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationship.« – »Wie wir ökologisch handeln (oder nicht handeln) hängt davon ab, wie wir über das Verhältnis des Menschen zur Natur denken.«⁴ White selbst geht noch einen Schritt weiter und hält die ökologisch gebotene Veränderung der Naturwahrnehmung für eine Sache der Religion. Nur ein religiöses Umdenken bzw. eine religiöse Neujustierung der

1 White jr, Lynn (1970): Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: Lohmann, Micheal (Hg.): Gefährdete Zukunft. Prognosen angloamerikanischer Wissenschaftler, S. 20–29. Das englische Original: Ders. (1967): The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in: Science 155 (1967), S. 1203–1207.

2 White (1970): Ursachen, S. 25.

3 Vgl. die frühe Entgegnung des Historikers Moncrief, Lewis W. (1970): The Cultural Basis of Our Environmental Crisis. Judeo-Christian tradition is only one of many cultural factors contributing to the environmental crisis, in: Science 170, S. 508–512. Umfassend aus theologischer Perspektive dann Rappel, Simone (1996): Machet euch die Erde untertan. Die ökologische Krise als Folge des Christentums? Vgl. auch Baranzke, Heike / Lamberty-Zielinski, Hedwig (1995): Lynn White und das dominium terrae (1. Mose 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, in: Biblische Notizen 76, S. 32–61, bes. 56–58.

4 White (1970): Ursachen, S. 27.

Naturästhetik könne zu den Wurzeln der ökologischen Krise der Gegenwart vordringen.

Der dieser Diagnose entsprechende Versuch, ein anderes, weniger anthropozentrisches Naturverhältnis zu finden, prägt bis heute die philosophische⁵ und theologische⁶ Debatte und schlägt sich besonders intensiv in der Kunst und Literatur⁷ der westlichen Spätmoderne bis hinein in die Popkultur nieder.⁸

Neben Donna Haraway wird gegenwärtig der französische Ethnologe Philippe Descola stark rezipiert, der in seinem Hauptwerk ›Jenseits von Natur und Kultur‹ das Projekt einer ›monistischen Anthropologie‹ vertritt.⁹ Wesentlich ist dafür, die seines Erachtens falsche Trennung zwischen Menschlichem und Außermenschlichem flüssig zu machen. Die Überwindung des ›dualistischen Schleier[s]‹ soll uns näher an die Einsicht in die Verwobenheit des Menschen mit dem Nichtmenschlichen bringen, wie sie die sog. ›primitiven‹ Gesellschaften stets hatten, denen es »nie in den Sinn gekommen ist, daß die Grenzen des Menschseins an den Toren der menschlichen Gattung haltmachen, sie, die nicht zögern, zum Konzert ihres sozia-

5 Haraway, Donna *The Companion Species Manifesto. Dogs, people, and significant otherness*; Dies. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*; Dies. (2018), *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*; Antweiler, Christoph (2022): *Anthropologie im Anthropozän. Theoriebausteine für das 21. Jahrhundert. Der Tierrechtsdiskurs und sein Speziesismusbegriff arbeiten im selben Feld*. Vgl. Krebs, Angelika (Hg.) (2020⁹): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*.

6 Siehe den Auftaktband der gleichnamigen Reihe für Publikationen ›post-anthropozentrischer Theologie‹ Enxing, Julia / Horstmann, Simone / Taxacher, Gregor (Hg.) (2022): *Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?*

7 Über die Konjunktur des ›nature writing‹ und ihre theoretischen Hintergründe informiert Riedel, Wolfgang (2017): *Unort der Sehnsucht. Vom Schreiben über Natur*. Ein Bericht, *Fröhliche Wissenschaft* 121.

8 Man denke etwa an den Bestseller *Wohlleben*, Peter (2015): *Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt*. Der Förster Wohlleben bringt die Leserinnen und Leser auch kommerziell enorm erfolgreich den Wald als emotionalen und kommunikativen Resonanzraum nahe. Man denke aber auch an den bis heute kommerziell erfolgreichsten Kinofilm jemals, den Science-Fiction-Film *Avatar – Aufbruch nach Pandora* (2009) von James Cameron, der den Konflikt zwischen einer hochtechnisierten Kolonialmacht einerseits und einer mit der Natur spirituell verwobenen indigenen Bevölkerung andererseits erzählt.

9 Descola, Philippe (2018²): *Jenseits von Natur und Kultur* (franz. Original 2005).

len Lebens noch die bescheidensten Pflanzen, die unbedeutendsten Tiere einzuladen.«¹⁰

Descola illustriert diese monistische Anthropologie am kosmologischen Denken zahlreicher indigener Völker aus Amazonien, der Arktis und Afrika. Überall findet er Spuren einer Naturwahrnehmung, in der die Grenzen zwischen Mensch und Nicht-Mensch, zwischen Kultur und Natur porös werden, so dass am Ende die dualistische Vorstellung von Mensch und Natur als zwei klar unterschiedenen Sphären als Abweichung von einem weltweiten *common sense* der Naturästhetik erscheint.¹¹

Dieses Anliegen, die Differenzen, wenn nicht gar Dualismen, zwischen Mensch und übriger Kreatur zu unterlaufen, lässt sich auch in schöpfungstheologischen Beiträgen der letzten 40 Jahre vielfach beobachten. Das Ziel umfassender theologischer Bemühungen in der Folge des Konziliaren Prozesses seit 1983 ist das ›Greening Religion‹, eine Steigerung der Wahrnehmungsfähigkeit für die grünen, ökologischen Seiten der eigenen Tradition.¹² Es geht um eine Versöhnung mit der Natur und um eine ökosensible Auslegung des *dominium terrae* im Sinne eines pflegenden, bewahrenden Stellvertreterhandelns des Menschen in der von Gott als ›sehr gut‹ ausgezeichneten Schöpfung.

In mehreren Beiträgen hat der Bonner Systematiker Günter Thomas zuletzt seinem theologischen Unbehagen an dieser ökologisch inspirierten Schöpfungstheologie Ausdruck verliehen.¹³ Im Rück-

10 Descola (2018²): S. 17.

11 So formuliert treffend Riedel (2017): S. 39 zu Descola (2018²), S. 142.

12 Vgl. Kistler, Sebastian (2021): *Bewahrung der Schöpfung*, in: VuF 66, S. 67–79; Grau, Marion (2021): *Theologische Beiträge zu Klimakrise und globaler Klimagerechtigkeit*, in: VuF 66, S. 153–158; auch: Schürger, Wolfgang (2021): *Bewahrung der Schöpfung – Christliche Hoffnung für die Erde*, in: VuF 66, S. 31–46. Zum Begriff ›Greening Religion‹ vgl. Taylor, Bron (2016): *The Greening of Religion Hypothesis*, in: *Journal for the Study of Religion Culture and Nature* 10, S. 268–305.

13 Thomas, Günter (2022a): *Schöpfung, Risiko und Corona. Theologische Modelle der Desensibilisierung gegenüber der Gefährdung des Gefährdeters*, in: ThLZ 147, S. 519–534; Ders. (2021): *Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik. Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie*, in: *Zeitzeichen online* (<https://zeitzeichen.net/node/9445>, zuletzt abgerufen am 10. Februar 2023); Ders. (2022b): *Unsere 13 Baustellen. Warum sich die evangelische Theologie*

blick auf die Corona-Krise kritisiert Thomas, dass die Kirchen aufgrund einer seit längerem ausgebildeten Einseitigkeit in der Schöpfungstheologie unfähig waren, die vom Virus ausgehende Gefährdung des Menschen theologisch zu deuten. Die evangelische Theologie habe sich in den letzten Jahrzehnten, so Thomas, erfolgreich für die dunklen Seiten der Natur desensibilisiert. Die Natur sei als Sphäre des Heilen, wenn nicht sogar Heiligen imaginiert worden. So aber habe man die Kapazität verloren, Natur in einem realistischen Sinne als agonale, in sich und auch gegenüber dem Menschen durchaus gewalttätige Sphäre zu beschreiben.¹⁴ Einiges an Thomas' Beschreibungen ist polemisch überspitzt und manches geeignet, drängende Fragen zum Thema Klimakrise zu vernebeln. Zutreffend allerdings erscheint mir seine Beobachtung, dass sich in der christlichen Schöpfungstheologie eine Tendenz zur sentimentalischen Idylle und romantisierenden Naturästhetik etabliert hat. Die durch den Klimawandel auf die Menschheit eindringenden Gefährdungen und Bedrohungen, die selbst nichts anderes sind als negative Effekte der naturalen Umwelt auf den Menschen – Orkane und Überflutungen sind auch ›Natur‹ –, lassen die Vorliebe der kirchlichen Kommunikation für Geist-, Garten- und Gaiabilder fragwürdig erscheinen. Vor diesem Hintergrund werfe ich einen Blick auf die Schöpfungsästhetik bei Martin Luther. Dabei frage ich:

1. wie und worin Luther die Güte der Schöpfung wahrnimmt und in welches Verhältnis er Mensch und außermenschliche Kreatur setzt,
2. wie Luther von den dunklen Seiten der Natur spricht und
3. welche Perspektiven wir bei Luther für einen angemessenen Umgang mit der Schöpfung finden.

ehrlich machen sollte, in: *Zeitzeichen online* (<https://zeitzeichen.net/node/9933>, zuletzt abgerufen am 10. Februar 2023). Siehe auch *Ders.* (2020): *Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur. Bemerkungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung*, in: *Janowski, Bernd / Thomas, Günter* (Hg.): *Natur und Schöpfung* (JBTh 34), S. 1–24.

14 *Thomas*: (2022a), S. 519.528.

2 Martin Luthers ästhetische Schöpfungslehre

2.1 Die Güte der Schöpfung

Es ist die zentrale Wahrnehmung in Luthers Schöpfungstheologie, dass Schöpfung Gabe ist, und zwar nicht Gabe im Sinne einer abgeschlossenen Gegebenheit, sondern im Sinne eines fortwährenden Gabegeschehens.¹⁵ Schöpfung wahrzunehmen bedeutet für Luther, Gottes tägliche Selbstgabe in Gestalt der Kreatur wahrzunehmen. Durch den Glauben sehen wir, »wie sich Gott ganz und gar mit allem, das er hat und vermag, uns gibt (...). Der Vater alle Kreaturen, Christus all sein Werke, der Heilige Geist alle seine Gaben.«¹⁶

Alle kosmologischen und wissenschaftlichen Interessen, die man bei der Betrachtung der Natur auch entwickeln könnte, treten bei Luther zurück hinter die Wahrnehmung der Welt als von Gott bereitete Heimat, als Lebenshaus des Menschen.¹⁷ Der Himmel, so Luther in der Genesisvorlesung, ist das Dach, die Erde der Fußboden, die Tiere sind Besitz und Reichtum des Menschen, die Samen, Wurzeln und Kräuter sind die Nahrung.¹⁸ Die Himmelskörper werden geschaffen, um dem menschlichen Leben Rhythmen zu geben.¹⁹ In der Erschaffung der Pflanzen und Früchte bereitet Gott dem Menschen »Küche und Vorräte«²⁰, die Tiere und der Mensch ernähren sich von einem »gemeinsamen Tisch«²¹.

15 Diese These ist weit verbreitet und gut gesichert. Vgl. zusammenfassend *Seils, Martin* (1985): Die Sache Luthers, in: *LuJ* 52, S. 64–80, hier 64: »Geben« ist bei Luther nicht nur eine wenn auch wichtige theologische Denkkategorie. Es ist die zentrale Interpretationskategorie für Gott, Heil, Leben und Welt und damit ein Grundgedanke, der alles andere umfaßt und bestimmt.« Siehe auch *Wendte, Martin* (2013): Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter; *Holm, Bo Kristian* (2006): Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre.

16 WA 30/I, 192,26–29 (Der große Katechismus, 1529). Die im Original deutschsprachigen Zitate der WA sind hier und im Folgenden um der Lesbarkeit willen modernisiert.

17 Für die Hausmetapher vgl. WA 42,29,30.39–30,2; 35,24; 54,35 (Genesisvorlesung, 1535).

18 WA 42,55,31–33 (Genesisvorlesung, 1535).

19 WA 42,31–33 (Genesisvorlesung, 1535).

20 WA 42,29,31 (Genesisvorlesung, 1535).

21 WA 42,29,4 (Genesisvorlesung, 1535).

Luther weiß und lehrt zwar auch, dass dieses ursprüngliche Idyll des Garten Eden durch den Fall zerbrochen ist.²² Doch an der Liebe fürs Detail, mit der er in der Genesisvorlesung die paradiesische Welt schildert, scheint der ästhetisch-didaktische Wert der utopischen Vergangenheit auch für die Gegenwart durch. In einem viel-sagenden Sprung durch die Zeiten, sagt Luther über den Abschluss der Schöpfungswerke:

»Nachdem alles, was zu einem Haus gehört, bereit ist, wird der Mensch (sc. Adam) in seinen Besitz gebracht, damit wir(!) lernen mögen, dass die Fürsorge Gottes größer ist als all unser Kummer und unsere Sorge.«²³

Also: Wir in der Gegenwart lernen am paradiesischen Urstand, wie Gott für uns sorgt. Die Kreatur wird so in einer Ästhetik der Gabe perspektiviert.

Zur Einweisung in diese Gabestruktur der Schöpfung gehört für Luther im selben Atemzug allerdings auch die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Was wir zum Leben empfangen, das empfangen wir nicht *von* den Geschöpfen, sondern *durch sie* von Gott, sie sind also »nur die Hand, Rohre und Mittel, dadurch Gott alles gibt«.²⁴ Diese Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott schärft Luther immer wieder ein und nicht zuletzt im Interesse an dieser Relativität der Geschöpfe ist die in der Forschung häufig beobachtete Vorliebe Luthers zur Beschreibung der Schöpfung als *creatio continua*, als fortwährende Schöpfung begründet.²⁵ Luther verbindet diesen Gedanken in der Genesisvorlesung mit seiner Betonung

22 WA 42,35,27 f. (Genesisvorlesung, 1535).

23 WA 42,56,5 (Genesisvorlesung, 1535): »Haec bona maxima ex parte omnia amissa sunt per peccatum et sumus hodie ceu cadaver quoddam illius primi hominis, qui vix umbram istius regni retinemus.«

24 WA 30/I,136,7–9 (Großer Katechismus, 1529).

25 Vgl. etwa *Löfgren, David* (1960): Die Theologie der Schöpfung bei Luther, bes. S. 37–45. Im 20. Jahrhundert wird unter dem Druck der Evolutionslehre Luthers Betonung der *creatio continua* auch mit apologetischem Interesse von der Luther nachfolgenden Theologie abgegrenzt. So kontrastiert etwa *Bornkamm, Heinrich* (1953²): Das Bild der Natur, in: *Ders., Luthers Geistige Welt*, S. 199–217, hier: S. 200 die lebendige Anschauung Luthers vom ständigen Schaffen Gottes den »plumperen Händen seiner Nachfolger«, bei denen das aristotelische Wissenschaftssystem die ursprüngliche Dynamik zerstört habe.

der *creatio ex nihilo* durchs Wort und gelangt so zu einer, gewissermaßen, in sich volatilen Schöpfungswirklichkeit. Gott schafft nicht einmal, sondern ständig, und zwar aus dem Nichts durch sein Wort. Fehlte das schöpferische Wort, versänke alles wieder im Nichts. Das Wort hält den Himmel und in ihm die Planeten auf ihren Bahnen, die Elbe fließt nur, durch die Kraft des Wortes, sonst wäre sie längst müde geworden, das Wort schafft bis heute alle Kreaturen. Luther sagt über seine eigene Geburt: »Das Wort *Lasset uns Menschen machen* hat auch mich erschaffen.«²⁶

Luthers Überzeugung von der unablässig wirkenden Kraft des Wortes führt mitunter zu abenteuerlichen Erklärungen natürlicher Zusammenhänge. So ist Luther der Meinung, Mäuse könnten nicht nur durch Fortpflanzung, sondern auch aus dem in die Ecken gefegten Kehrlicht spontan entstehen. »Gott spricht in seiner göttlichen Macht: Es möge eine Maus hervorkommen aus dem Kehrlicht.«²⁷ Das göttliche Machtwort sei auch für die Entstehung von Karpfen in zuvor leeren Teichen verantwortlich²⁸ und die Schwalben wandern nach Luthers Auffassung nicht in den Süden, sondern liegen im Winter tot im Wasser, auf dass sie im Frühjahr durchs Wort ins Leben zurückgerufen werden.²⁹ So kurios diese Beispiele anmuten, sind sie doch Ausdruck einer Schöpfungsästhetik, die auch im Angesicht regelhafter Naturzusammenhänge das Wunder der Erhaltung in den Blick rückt. Dass Luther dabei manchmal gefährlich nahe an die Vorstellung eines ›God in the gaps‹ herankommt, der durch sein schöpferisches Wort Erklärungslücken in der Naturbeobachtung schließt, muss nicht verschwiegen werden. Denn das Proprium der Anschauung Luthers liegt darin, dass selbst alle lückenlosen Regelmäßigkeiten der Natur zu begreifen sind als Wirkungen des erhaltenden Schöpferwortes. Das erhaltende Schöpferwort wiederum führt Luther als fürsorgliches und versorgendes Handeln Gottes vor Augen. Die Güte der Schöpfung, von der in

26 WA 42,57,37 (Genesisvorlesung, 1535): »Nam coram Deo sum generatus et multiplicatus statim in principio mundi, quia hoc verbum, ›Et dixit Deus: Faciamus hominem‹ me quoque creavit.«

27 WA 42,39,9 (Genesisvorlesung, 1535): »Nisi Deus diceret divina virtute: Veniat mus ex putredine.«

28 WA 42,40,32–35 (Genesisvorlesung, 1535).

29 WA 42,39,15–18 (Genesisvorlesung, 1535).

1. Mose 1 immer wieder die Rede ist,³⁰ ist nach Luther ihr Gutsein für den Menschen. Gott schafft und erhält die Welt dem Menschen zu Gute.

Genau an dieser Stelle nun setzt der Vorwurf an, die Schöpfungsanschauung Luthers sei ökologisch kontraproduktiv. So heißt es etwa bei dem amerikanischen Umweltethiker Larry Rasmussen, Luther denke die Erde und alle Geschöpfe als funktional auf den Menschen hin geordnet. Was existiert, existiere allein für den menschlichen Gebrauch.³¹ Dieser schöpfungstheologische Anthropozentrismus werde durch eine am Menschen orientierte Soteriologie sogar noch verschärft. Alles drehe sich um das zeitliche Wohl und das ewige Heil des Menschen. Das aber sei nichts anderes als eine Form gattungsmäßiger *incurvatio in se ipsum*. Die Strukturierung der Schöpfungsästhetik durch den Gabegedanken wird also gerade als ökologische Schwachstelle Luthers ausgemacht, weil hier die außermenschliche Kreatur zum Nutzen des Menschen instrumentalisiert werde.

Nun kann kein Zweifel daran bestehen, dass Luthers Schöpfungslehre in ihrer Struktur tatsächlich durch und durch anthropozentrisch ist. Das zu bestreiten wäre aussichtslos. Luther denkt den Menschen ohne Abstriche als Gipfel und Krone der Geschöpfe Gottes. Der Mensch allein ist Gottes Ebenbild (*imago*), in den übrigen Geschöpfen findet man nur dessen Spuren (*vestigia*).³² Überhaupt sei der Mensch ein vorzüglicheres Geschöpf als Himmel und Erde und alles, was darin ist.³³

Diese klare Überordnung des Menschen steht bei Luther einerseits im Zusammenhang mit der Gabe der Vernunft,³⁴ andererseits, und für Luther noch viel wichtiger, im Zusammenhang mit dem

30 1. Mose 1,4.10.12.18.21.

31 Rasmussen, Larry (1997): Luther and a Gospel of Earth, *Union Seminary Quarterly Review* 51, S. 1–28, 23.

32 WA 42,51,20 f. (Genesisvorlesung, 1535). Luther referiert hier zustimmend das Sentenzenbuch.

33 WA 42,87,18 f. (Genesisvorlesung, 1535): »Est enim homo praestantior creatura quam coelum, quam terra et omnia, quae in eis sunt«.

34 Vgl. *Disputatio de homine*, Thesen 4–6, WA 39/I, 175,9–15: »4. Und tatsächlich ist es wahr, dass die Vernunft die Hauptsache von allem ist und vor allen übrigen Dingen dieses Lebens das Beste und etwas Göttliches. (...) 6. So dass sie von da aus mit Recht der wesentliche Unterschied (*differentia essentialis*) genannt werden muss, durch den begründet wird, dass der Mensch sich von

Angesprochensein des Menschen durch das Wort Gottes. Manche Tiere, so Luther, sind zwar in der Lage die Sprache des Menschen zu verstehen und auf sie zu hören, doch nur der Mensch höre das Wort Gottes.³⁵

Ist diese Perspektive ökologisch dysfunktional? Ein Urteil darüber wird auch davon abhängen, wie man die Anthropozentrik im Zusammenhang der Umweltethik beurteilt. Ist für die Bewältigung der umweltethischen Herausforderungen eine Wende von der Anthropozentrik zur Biozentrik bzw. Physiozentrik vonnöten? Ist eine solche Wende erkenntnistheoretisch und freiheitstheoretisch sinnvoll und erschwinglich? Darüber streitet sich auch die engagierte Umweltethik.³⁶ Ich selbst neige dem Modell einer ›ökologisch aufgeklärten Anthropozentrik‹³⁷ zu, weil sie mir die ethische Sonderstellung des Menschen als Verantwortungsträger am besten mit den humanitären und ökologischen Handlungszielen zu vereinbaren scheint.

Allerdings ist die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung bei Luther keineswegs gleichbedeutend mit einer Entwertung der Kreatur zur bloßen Verfügungsmasse des Menschen. Deshalb wird man auch jene Züge der Schöpfungslehre Luthers wahrnehmen wollen, die die Eigenwürde der außermenschlichen Geschöpfe betonen.

Dazu gehört zunächst einmal die Tatsache, dass die ganze Schöpfung nach Luther nur in einer Ästhetik des Wunders angemessen perspektiviert werden kann. Luther lehrt seine Hörer und Leser das Staunen über die Schönheit der Natur. Besonders begeistert er sich für das Wunder der Fortpflanzung, das Laichen der Fische,

den Tieren und den anderen Dingen unterscheidet.« (übersetzt nach LDStA 1,665,10–18).

35 WA 42,61,8 f.15–19 (Genesisvorlesung, 1535).

36 Vgl. den Überblick über philosophische Begründungstypen in *Vogt, Markus* (2021): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, S. 324–353. Besonders instruktiv zum Vergleich unterschiedlicher Typen des Anthropozentrismus und Biozentrismus ist die naturethische Landkarte von *Krebs, Angelika* (1995): *Naturethik. Eine kleine Landkarte*, in: *Nida-Rümelin, Julian / Pfordten, Dietmar von der* (Hg.): *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, S. 179–189.

37 Diesen Begriff übernehme ich von *Vogt* (2021), S. 333–336.

das Schlüpfen der Küken aus dem Ei.³⁸ Die präzise Bewegung der Sonne auf ihrer Bahn ringt ihm ebenso Bewunderung ab wie die Geschwindigkeit ihrer Strahlen, die trotz der großen Distanz in der Lage sind, uns zu wärmen.³⁹ Noch die kleinsten Körner auf dem Felde sind so geheimnisvoll, dass ein Menschenleben nicht hinreicht, sie zu erforschen.⁴⁰ Es ist allein die leidige Gewöhnung des Menschen an das, was ihm täglich vor Augen steht, was seine Wahrnehmung abstumpft für die Schönheit der Geschöpfe.⁴¹

Doch über das Staunen und Wundern hinaus hat Luther noch mehr über die Eigenwürde der Geschöpfe zu sagen. Es gehört zu den erstaunlich früh auftretenden und dann konsequent durchgehaltenen Merkmalen seiner Theologie, dass Luther alle Geschöpfe als leibliche Worte Gottes versteht.⁴² Die Kreaturen sind nicht nur *durchs* Wort geschaffen, sondern *als* Worte Gottes geschaffen. Die Fische und die Vögel – so sagt er es in der Genesisvorlesung – sind »Nomen in der göttlichen Grammatik«,⁴³ die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde, Petrus, Paulus, ich und du, wir sind alle Worte Gottes.⁴⁴ Vielleicht wäre die Entdeckung eines Philippe Descola,

38 Für das Folgende vgl. *Bornkamm* (1953²): S. 205 f. Siehe WATr 3, Nr. 3390; WA 42,39 f. Siehe auch *Bayer, Oswald* (1986): Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, S. 77 (Anm. 47).

39 WA 42,20,11–13 und 31,5–7 (Genesisvorlesung, 1535).

40 WA 19,496,11 (Sermon von dem Sakrament, 1526): »Solltest du ein Körnlein auf dem Feld ausforschen, du solltest dich verwundern, dass du stürbest«.

41 WA 42,94,33–35 (Genesisvorlesung, 1535): »Wir staunen nicht mehr über die unzähligen Geschenke der Schöpfung, denn wir sind taub geworden für den, wie Pythagoras richtig sagt, wunderbaren Einklang und die entzückende Musik der Sphären.«

42 Aus der Doppelbedeutung des hebräischen *dabar* entwickelt Luther schon früh den inneren Zusammenhang von göttlichem Sprechen und Schaffen: »Dabar Dabarim in Hebr. verbum et factum significat.« WA 3,369,32 f. (*Dictata super Psalterium*, 1513–16). Von daher gilt: »Opera Dei sunt verba eius«, WA 55/I,248,3 (1. Psalmenvorlesung, 1513/15). Für diese und weitere Belege vgl. *Beutel, Albrecht* (1991): In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, S. 99–112, hier: 100.

43 WA 42,37,7 (Genesisvorlesung, 1535): »Quaelibet igitur avis, piscis quilibet sunt nihil nisi nomina divinae Grammaticae.«

44 WA 42,17,18 (Genesisvorlesung, 1535): »Sic Sol, Luna, Coelum, terra, Petrus, Paulus, Ego, tu, etc. sumus vocabula Dei.« Die Nähe dieser Vorstellung zum Topos des *liber naturae* liegt auf der Hand, erhält aber eine für Luther eigene Prägung durch die Betonung des Gesprochen- statt des Geschriebenseins der Geschöpfe. Entsprechend läuft die Entzifferung nicht über einen Akt des

dass die indigenen Völker eine Kategorie der Person kennen, die Tier und Mensch umgreifen kann,⁴⁵ für Luther gar nicht so fremd gewesen. Immerhin kennt er mit dem *verbum Dei* eine Kategorie, mit der er nicht nur Tier und Mensch, sondern alle Geschöpfe einschließlich der Erde selbst als Worte Gottes umgreifen kann.

In den Umkreis dieser Ästhetik der Worthaftigkeit der Geschöpfe gehört schließlich die in Luthers Abendmahlslehre entwickelte Vorstellung von der *Ubiquität Christi*. Luther denkt bekanntlich auf Grundlage der *communicatio idiomatum* die Präsenz des Leibes und Blutes Christi in allen geschöpflichen Dingen.⁴⁶ Das ist ein potentiell starkes ökologisches Motiv, weil es den Gedanken christologischer Präsenz nicht auf die Menschheit beschränkt, sondern die gesamte leibliche Schöpfung einbezieht und Gottes Gegenwart in allen Geschöpfen zu denken erlaubt. Anders als in den eher idealistisch inspirierten Ansätzen einer panentheistischen Geistpräsenz, ließe sich daraus möglicherweise eine Form von inkarnatorischem Pansakramentalismus gewinnen, wie er u. a. im Projekt der *Deep Incarnation* angedacht ist.⁴⁷ Wichtig scheint mir aus Sicht der Texte Luthers allerdings, den Bogen an dieser Stelle spekulativ nicht zu überspannen. Schon innerhalb der *Deep-Incarnation*-Diskussion ist darauf hingewiesen worden, dass nicht alle Formen von göttlicher Präsenz

Lesens, sondern des Hörens. Vgl. für weitere Belege Löfgren (1960), S. 59; Rothacker, Erich (1979): Das ›Buch der Natur‹. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, S. 13.17.32. Siehe auch Ringleben, Joachim (1996): Gott als Schriftsteller. Zur Geschichte eines Topos, in: Gajek, Bernhard (Hg.): Johann Georg Hamann. Autor und Autorschaft, S. 215–275, bes. S. 221–223. Klassisch für die Forschungsgeschichte ist Curtius, Ernst Robert (1948): Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, S. 306–352 (›16. Das Buch als Symbol‹).

45 Descola (2018²): S. 26–29.36.48 f.

46 Vgl. Steiger, Johann Anselm (1999): Ästhetik der Realpräsenz. Abendmahl, Schöpfung, Emblematisierung und mystische Union bei Martin Luther, Philipp Nicolai, Valerius Herberger, Johann Saubert und Johann Michael Dilherr, in: Steiger, Renate (Hg.): Von Luther zu Bach. Bericht über die Tagung 22.–25. September 1996 in Eisenach, S. 21–42.

47 Zuerst in Gregersen, Niels Henrik (2001): The Cross of Christ in an Evolutionary World, in *Dialog: A Journal of Theology* 40/3, S. 192–207. Einen Überblick über die damit verbundenen Debatten gibt Edwards, Denis (2019): *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures*. Die Einstufung als Pansakramentalismus ist bei Thomas (2022a), S. 527 zwar als Kritik formuliert, ich übernehme sie hier jedoch in rein deskriptiver Absicht.

umstandslos in den Inkarnationsgedanken zu integrieren sind. Die biblischen Texte entwerfen ein komplexes Bild der Gegenwart Gottes, das von Theophanien und Visionen, leibhaften Begegnungen, Anreden und Gesprächen über Inspirationen, Bevollmächtigungserfahrungen bis zu sakramentaler Präsenz und Inkarnation reicht. Die Inkarnation ist dabei eine distinkte Form geschichtlicher Gegenwart. Sie hat in der Geschichte des christlichen Denkens zwar immer wieder Anlass zu umfassenden, kosmologischen Einwohnungstheorien gegeben; die Frage muss allerdings gestellt werden, ob damit immer auch der Eigensinn der biblischen Rede getroffen ist.⁴⁸ Für Luther jedenfalls lässt sich sagen, dass er offensichtlich darum bemüht ist, seine Ubiquitätslehre nicht spekulativ diffundieren zu lassen. Das wird überall dort deutlich, wo er zwischen einer prinzipiell theologisch rekonstruierbaren Allpräsenz und einer tatsächlich erfahrbaren, worthaft und sakramental vermittelten Präsenz unterscheidet: »Überall ist er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht.«⁴⁹ Die Erfahrbarkeit der Präsenz Gottes in der Schöpfung verläuft bei Luther also über das Nadelöhr von Wort und Sakrament und führt von dort aus in die Begegnung mit den Geschöpfen als Erweisen der Zuwendung Gottes.⁵⁰ Luthers Schöpfungsästhetik lebt deshalb von einer präzisen Beziehung zwischen Hör- und Sehsinn. Das Hören ist für Luther stets der Ursprung des Sehens und das Sehen erfolgt in Entsprechung zum Gehörten. Das kann er im Negativen an der Begegnung Evas mit der Schlange zeigen, in der Eva das Gift des Satans »mit den Ohren trinkt«⁵¹. Als erstes erreicht dieses Gift die Augen, wodurch sich dann der Blick Evas auf die Frucht des Baumes verändert. Das kann er umgekehrt an Paulus zeigen, der uns mit seiner Predigt von der Auferstehung in 1. Korinther 15 in Feld und Garten weist,

48 Vgl. *Bauckham, Richard* (2015): *The Incarnation and the Cosmic Christ*, in: *Gregersen, Niels Henrik* (Hg.): *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, S. 25–56.

49 WA 19,492,22–24 (Sermon von dem Sakrament, 1526).

50 Zur Beschreibung dieser erkenntnistheoretischen Reihenfolge siehe *Bayer, Oswald* (1986): *Schöpfung als Anrede*, S. 29–32; *Steiger* (1999): S. 27.

51 WA 42,123,31 (Genesisvorlesung, 1535): »Hoc venenum Satanae cum auribus haustum est.«

»auf dass wir sehen sollen, wie es da zugehet, mit dem Samen und unseren Glauben (...) stärken lernen mit dem Werk, das Gott durch seine Allmächtigkeit täglich übt an den Kreaturen.«⁵²

Diese Qualifikation der Allpräsenz mittels einer präzisen Zuordnung von Partikularität und Universalität ist auch deshalb wichtig, weil sie vor einer romantisierenden Perspektive auf die Natur schützt, die deren Ambivalenzen potentiell ausblendet.

2.2 Die dunkle Seite der Schöpfung

Es gehört zum Realismus bei Luther, dass er bei allem Staunen über die Schöpfung und bei aller Freude an Gott als dem Geber und fürsorglichen Vater die Gebrochenheit und die dunklen Seiten der Schöpfung nicht ausblendet oder verschleiert. Er ist deshalb ein interessanter Gesprächspartner für all jene, die eine verharmlosende ›bambi theology‹⁵³ vermeiden und auch von den Ambivalenzen der Schöpfung und einer Gefährdung des Menschen durch die Natur und nicht nur umgekehrt zu sprechen für sinnvoll halten. Dieser Seite der Naturwahrnehmung nähert man sich am besten über Luthers Auslegung von Röm 8,19–22, der Rede des Paulus vom ängstlichen Harren der Kreatur, die der Vergänglichkeit unterworfen ist und seufzend auf ihre Befreiung wartet.

Luthers Auslegung dieses paulinischen Motivs liegt in zwei sich nicht gegenseitig logisch ausschließenden, aber doch deutlich unterscheidbaren Spielarten vor. Die erste Form der Auslegung versteht die *vanitas*, die Vergänglichkeit, der die außermenschliche Kreatur unterworfen ist, als ihren *abusus*, ihren Missbrauch durch den Menschen. Bereits in der ›*Quaestio de viribus et voluntate*‹ von 1516 findet sich diese Auslegung in großer Klarheit. Luther formuliert in der 1. These: »Der Mensch (...) unterwirft allein durch seine natürlichen Kräfte *naturalibus viribus solis* jede beliebige Kreatur, die

52 WA 49,423,7–12 (Predigt vom 25. Mai 1544).

53 *Southgate, Christopher* (2008): *The Groaning of Creation. God, Evolution, and the Problem of Evil*, S. 6 f.

er gebraucht, der Nichtigkeit.«⁵⁴ Erläutert wird die These mit einem Motiv, das später in der Freiheitsschrift wieder begegnen wird: Ohne die Gnade ist der Mensch ein schlechter Baum, der schlechte Früchte hervorbringt, weshalb er auch die Geschöpfe nicht zu Lob und Ehre gebraucht, sondern ausschließlich zu seinem fleischlichen Nutzen. Dieser egozentrische Gebrauch durch den Menschen ist die Unterwerfung unter die Vergänglichkeit oder Nichtigkeit nach Röm 8,20.⁵⁵ Diese Auslegungslinie der *vanitas creaturae* als *abusus* durch den Menschen findet sich über die Jahre immer wieder in Luthers Texten, schon in der Römerbriefvorlesung von 1516, besonders ausführlich und anschaulich dann in einer Predigt über Röm 8 vom 20. Juni 1535. Am Beispiel der Sonne erläutert Luther:

»[Als] die liebe Sonne, die schönste und lieblichste Kreatur, die dient zum kleinsten Teil den Frommen. Wo sie *einen* Frommen bescheint, da muss sie tausend und aber-tausend Schalke bescheinen, als da sind Gottes Feinde, Lästerer, Verfolger, von denen die Welt voll ist. (...) Das tut der Sonne, spricht S. Paulus, herzlich wehe, und wenn (...) es sollte nach ihrem Willen gehen, (...) so möchte sie leiden, dass alle lose Buben nicht ein Glänzlein von ihr kriegten, dass sie es aber tun muss, das ist ihr Leiden und Kreuz, darüber sie seufzt und ächzt.«⁵⁶

Die Natur muss den Menschen erleiden; sie seufzt unter dem räuberischen und selbstbezüglichen Missbrauch. Für eine ökologi-

54 WA 1,145,10–13 (Quaestio de viribus et voluntate, 1516) nach der Übersetzung LDStA 1,3,2–5.

55 WA 1,145,24–27 (De viribus et voluntate, 1516); WA 5,106,25–29 (Operationes in Psalmos, 1519–21) erhellt den Zusammenhang mit dem 1. Gebot: Vanitas auf Seiten des Menschen ist, sich nicht allein Gottes versehen und also die Geschöpfe als Götzen missbrauchen: »Vanitas est, ut Ecclesiastes per totum copiosissime definit, quicquid deus non est. Nam si vana salus hominis, quanto magis omnium aliarum rerum? Est ergo ista vanitas, quod homo crucis gratiam ignorans non in deo, sed quovis alio quaerit auxilium et solatium, nec enim inveniri potest salus aut ullum bonum nisi in deo.« WA 41,307,26–37 (Predigt vom 20. Juni 1535).

56 WA 41,307,26–37 (Predigt vom 20. Juni 1535), Hervorhebung von mir. Ulrich Wilckens versteht Luthers Auslegung gar als prophetisches Wort angesichts der Umweltkrise der Moderne: *Wilckens, Ulrich* (1993³): Der Brief an die Römer, EKK VI/2, S. 167 f.

sche Kritik menschlicher Naturausbeutung wirkt diese Auslegung geradezu prophetisch, weil sie den Menschen bei seinem verurteilungswürdigen Handeln behaftet und von einem Leiden der Natur sprechen kann, das in der christlichen Tradition vom *dominium terrae* angeblich nicht vorgesehen ist. Fakt ist allerdings, dass nach Luther das *dominium terrae* durchzogen ist von der Sünde. Ein gerechtes Naturverhältnis hatte der Mensch nur im verlorenen Urstand; da herrschte er, so Luther in der Genesisvorlesung, ohne Waffen und Instrumente, allein durch seine vollkommene Vertrautheit mit dem Wesen der außermenschlichen Kreatur.⁵⁷ Diese Vertrautheit ist durch den Fall verloren gegangen, so dass Luther, in einer überraschenden Analogie zur Rede vom *liberum arbitrium* auch vom *dominium terrae* sagen kann, es sei nur noch ein *nudum titulum*, ein leerer Name, denn die eigentliche *res* sei verloren gegangen.⁵⁸ Diese eigentliche *res* nämlich besteht in einem Naturverhältnis ohne Gewalt, allein durchs Wissen und durchs Wort. An die Stelle des ursprünglichen Umgangs mit den Kreaturen ist ein *dominium* getreten, das nun durch Gewalt, durch Mühe und Anstrengung geprägt ist. Die Tiere folgen dem Menschen nicht mehr, wie Luther es für Adam imaginiert, aufs Wort, sondern sie müssen durch *dolus* und *fraus*, durch Arglist und Täuschung dem Willen des Menschen unterworfen werden.⁵⁹ Im Urstand habe der Mensch die Tiere – so Luther in einer schönen, wenn auch etwas nebulösen Formulierung – zur Anbetung Gottes und zu einer uns Sündern unbekanntem ›heiligen Freude‹ gebraucht – jedenfalls, meint er, war jede Gier im Verhältnis zur außermenschlichen Kreatur abwesend.⁶⁰ Hier berührt sich die – je nach Perspektive – nüchterne oder pessimistische Anthropologie einer lutherischen Sündenlehre mit der Bilanz eines Umwelthistorikers wie Daniel Headrick, wenn er feststellt, dass die Geschichte des Menschen zusammenfällt mit der

57 WA 42,49,27 f.,32. (Genesisvorlesung, 1535): »Ergo nudus homo sine armis et muris, imo etiam sine vestitu omni in sola sua nuda carne dominatus est omnibus volucris, feris et piscibus. (...) Quis enim potest cogitare istam quasi portionem divinae naturae, quod Adam et Heua omnes omnium animalium affectus, sensus et vires omnes intellexerunt?«

58 WA 42,50,33 f. (Genesisvorlesung, 1535): »Ergo nomen et vocabulum domini retinemus ceu nudum titulum, Ipsa autem res fere tota amissa est.«

59 WA 42,50,25–32 (Genesisvorlesung, 1535).

60 WA 42,54,25–29 (Genesisvorlesung, 1535).

Geschichte der technischen Ausbeutung der Natur.⁶¹ Der anthropogene Klimawandel lässt sich vor diesem Hintergrund mit Luther ohne große Schwierigkeiten als Folge der Entzweigung des gefallenen Menschen mit der Kreatur deuten. Das Missachten der Grenzen menschlichen Ausgriffs auf die Natur erscheint als Konsequenz eines *dominium terrae*, das seine als ‚gut‘ apostrophierte Form verloren hat und nun, angetrieben durch Gier und Maßlosigkeit, die Natur missbräuchlich unterwirft.

Es hilft jedoch wenig nun im Gegenzug eine Naturästhetik der Ganzheitlichkeit und ursprünglichen Einheit das Wort zu reden. Denn in den Folgen des Klimawandels erntet der Mensch zwar die Folgen seines verantwortungslosen Handelns, doch diese zerstörerischen Folgen haben selbst die Gestalt natürlicher Prozesse. Wie die Umweltgeschichte uns *auch* zeigt, hat nicht nur der Mensch Einfluss auf die Natur genommen, sondern die Natur ist auch stets mehr als ein wehrloses Opfer des Menschen. Sie hat der Menschheit vielmehr periodisch großen Schaden zugefügt, sei es durch Dürren, Überflutungen, Vulkanausbrüche und ihre klimatischen Folgen oder, immer wieder in der Menschheitsgeschichte besonders schlagkräftig, durch Epidemien.⁶² Ähnliches ist für die Zukunft in vielleicht bisher unbekanntem Ausmaß zu erwarten. Wie ist diese für den Menschen gefährliche, dunkle Seite der Schöpfung theologisch zu verstehen? Welche Ästhetik der Ambivalenz in der Schöpfung bietet Luther an?

Auch darauf lässt sich mit Röm 8,19 ff. antworten. Luther bietet nämlich noch eine zweite Interpretation des *vanitas*-Motivs, und zwar dort, wo er die Unterworfenheit unter die Vergänglichkeit nicht mit dem *abusus* des Menschen erklärt, sondern mit dem Fluch über die Kreatur nach dem Sündenfall in 1. Mose 3,17 ff. verknüpft. Die Kreatur sei zwar unschuldig und habe, anders als der Mensch, keine Sünde begangen; trotzdem treffe sie ein Fluch, den sie selbst auch spüre (»*ipsa sentit*«).⁶³ Worin besteht dieser Fluch?

Er besteht *erstens* in einer Minderung der Lebendigkeit und Fruchtbarkeit der Natur, in einer *privatio boni*, wenn man so will.

61 Headrick, Daniel R. (2021): Macht euch die Erde untertan. Die Umweltgeschichte des Anthropozäns, S. 9 f.

62 Headrick (2021), S. 10.

63 WA 42,152,34 (Genesisvorlesung, 1535): »Sed ipsa sentit, ut Paulus ostendit, maledictionem suam.«

Luther ist überzeugt, dass die Sonne ursprünglich, vor dem Fall, heller geschienen hat, die Gewässer und die Luft reiner waren, die Bäume und die Felder fruchtbarer, ganze Biotope reicher und vielfältiger.⁶⁴ Luther kann diese *corruptio* der Natur zur einer Theorie der allgemeinen *degeneratio* ausbauen, nach der die Erde altert, ihre Lebenskraft immer mehr schwindet und sie schließlich dem Ruin anheimfällt.⁶⁵

Der Fluch wirkt sich aber auch, *zweitens*, in einer *corruptio* der Schöpfung aus, die nicht nur ihre Lebendigkeit mindert, sondern aktiv schädlich macht für den Menschen. Aus dem Fluch ergeben sich die Übel der Pflanzenwelt, Dornen, Disteln, giftige Früchte und Kräuter.⁶⁶ Pflanzen- und ernteschädigende Insekten sind ebenso Folgen des Fluchs wie die Menschen plagenden Flöhe, Fliegen und Spinnen. Größere Tiere wie Wölfe, Löwen und Bären hat es zwar schon vor dem Fall gegeben, doch erst durch den die Natur um des Menschen willen treffenden Fluches haben sie ihre gefährliche Aggressivität, ihre *ferocitas* erhalten.⁶⁷ Zu dem allen kommen dann noch die Krankheiten, die den Menschen befallen, Pocken, Schlaganfälle, Aussatz, Epilepsie, Syphilis und Seuchen.⁶⁸

In die Ästhetik der Gefährdung gehört auch Luthers Rede von den Chaoskräften der Natur, die den Lebensraum des Menschen vernichten würden, wenn ihnen nicht Gott Einhalt gebietend gegenüberstünde. Der Mensch geht durch seine natürliche Umwelt wie einst das Volk Israel durchs Rote Meer, wenn nicht Gott die Wassermassen aufhielte, schlugen sie vernichtend über der Menschheit zusammen.⁶⁹

Es dürfte deutlich werden, dass Luther kräftig von den dunklen Seiten der Natur sprechen kann. Er widerspricht deshalb auch Plinius, wenn dieser die Erde eine gütige, milde und geduldige Mutter nennt. Und er widerspricht nicht deshalb, weil diese Prädikate im Sinne des Ersten Artikels Gott vorbehalten wären, sondern weil sie nicht der erfahrbaren Wirklichkeit entsprechen. Vielmehr ist die

64 WA 42,48,6–10; 75,15–19; 153,1–3 (Genesisvorlesung, 1535).

65 WA 42,154,12 (Genesisvorlesung, 1535): »Mundus enim de die in diem magis degenerat.« Siehe auch WA 42,161, 30–33; LW 13,104 (Psalm 90).

66 WA 42,29,1–10; 153,1–7 (Genesisvorlesung, 1535).

67 WA 42,58,18–24 (Genesisvorlesung, 1535).

68 WA 42,70,15f; 84,7–10; 154,35–155,10 (Genesisvorlesung, 1535).

69 WA 42,26,18–23 (Genesisvorlesung, 1535).

Erde durch den Fluch auch ein wilder, gefährlicher und potentiell tödlicher Ort für den Menschen geworden.⁷⁰ Diese Aussage ist die andere, bei Luther mögliche Auslegung von Röm 8,20.

70 WA 42,152,29–39 (Genesisvorlesung, 1535).

Doch ist die Verbindung, die Luther zwischen dem Fall des Menschen und den dunklen Seiten der Schöpfung herstellt, theologisch überzeugend? Leuchtet eine Schöpfungsästhetik ein, wenn sie beim Blick etwa auf die Unbarmherzigkeit, mit der ein Löwe seine Beute jagt und reißt, an den Fall des Menschen denkt? Sind Gewalt und Leiden der Natur einschließlich des Aussterbens ganzer Arten nicht, soweit das wissenschaftliche Auge blickt, und es blickt weit zurück vor die Entstehung des Menschen, das Nebenprodukt einer Schöpfung, die sich nach den Prinzipien der Evolution entwickelt hat? Müssen wir nicht sagen, es ist die Schöpfung *selbst*, nicht ein hypothetischer Fall, der die Ambivalenz von Schönheit und Vernichtung in die Struktur unserer Welt eingetragen hat?⁷¹

Ich weise nur auf zwei Akzente in der Rede Luthers vom Fluch über die Natur hin, die meines Erachtens nach wie vor theologischen Wert besitzen für eine gegenwärtige Ästhetik der Schöpfung. Zunächst: Im Symbol des Fluches wird festgehalten, dass die Schöpfung auch in ihrer Endlichkeit, grundsätzlich gut ist. Anders als in der christlichen Theologie auch denkbar, etwa bei Origenes, denkt Luther die Unterworfenheit der Schöpfung nie als Unterworfenheit unter eine endliche Leiblichkeit. Die Leiblichkeit der Schöpfung gehört zu ihrer Güte. Und das erstreckt sich sogar auf ihre Endlichkeit, insofern Luther auch die Schöpfung inklusive des Menschen im Urstand als endlich und sterblich denkt. Wenn wir also heute sagen, dass das Entstehen neuen Lebens im evolutiven Prozess nicht anders möglich ist als durch die Endlichkeit von Leben, so ist das für Luther ganz nüchtern ein Bestandteil der Schöpfung. Dem entspricht auch die Tatsache, dass Luther nie von einer *Schuld* der außermenschlichen Kreatur spricht. Der Fluch ist selbst kein Fall der Kreatur und die Mechanismen des evolutiven Prozesses sind von daher auch nicht schuldhaft zu nennen.

Zugleich aber hält das Symbol des Fluchs sensibel für das Leiden und den Verlust kreatürlichen Lebens im evolutiven Prozess. Denn so entrüstet manche Theologen die alte Vorstellung vom Fall zur Erklärung der dunklen Seiten der Natur auch ablehnen, von einer Ambivalenz in der Natur wollen sie weiterhin sprechen und auch

71 Vgl. *Southgate* (2008), bes. S. 5 f., 28–35. Siehe auch *Pannenberg, Wolfhart* (1991): *Systematische Theologie* Band II, S. 188–201.

von einer eschatologischen Heilung der Natur.⁷² Geheilt werden kann aber nur, was beschädigt ist. Deshalb hat Luthers Rede von der *corruptio* der außermenschlichen Kreatur weiterhin ihr Recht.

Und schließlich steht und fällt Luthers Ästhetik des Fluches und der dunklen Seiten der Natur nicht mit der Vorstellung eines historisch zu denkenden urgeschichtlichen Falls. Das in Fall und Fluch implizierte Tat-Folge-Schema ist selbstverständlich naturgeschichtlich nicht mehr überzeugend. Doch Luther spricht vom Fluch der Kreatur zwar kräftig in protologischen Konstruktionen, doch er weiß davon auch eschatologisch zu sprechen. Am Ende der *Disputatio de homine*, in These 36, legt Luther ein weiteres Mal die Rede von der *vanitas creaturae* aus, und diesmal geht der Blick nicht in die Vergangenheit des Falls oder in die Gegenwart des Missbrauchs der Schöpfung, sondern in die Zukunft: *Sicut et tota creatura, nunc subiecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam*. Wie auch die ganze Kreatur, die jetzt der *vanitas*, der Vergänglichkeit, unterworfen ist, für Gott der Stoff ist für ihre herrliche zukünftige Gestalt.⁷³

Mit Paulus und Luther vom Fluch der Kreatur zu sprechen, bedeutet deshalb immer auch von der Hoffnung zu sprechen, dass einst nicht nur das Verhältnis von Mensch und Natur, sondern auch die Prozesse der Natur selbst geheilt werden, und tatsächlich Wolf und Lamm beieinander weiden (Jes 65,25). Diese im biblischen Wort begründete Hoffnung, die über das einfach Wahrnehmbare hinausgeht und so eine erneuerte Wahrnehmung konstituiert, ist im Symbol des Fluchs paradoxerweise eingeschlossen. Denn nur wo die Schöpfung als ‚noch nicht sehr gut‘ beschrieben wird, lässt sich sinnvoll von der Erwartung ihrer Vollendung sprechen.

2.3 Die Schöpfung achten: Ethik und Ästhetik im Katechismus

Welche Konsequenzen ergeben sich aus Luthers Schöpfungsästhetik für die Herausforderung der Klima- und Umweltkrise? Ich möchte abschließend zeigen, wie sich aus der konkreten Vermittlungs-gestalt der Schöpfungstheologie Luthers Impulse für die Gegenwart gewinnen lassen.

⁷² Vgl. Southgate (2008), S. 16.

⁷³ WA 39/I,177,5 f. (Disputatio de homine, 1536).

Die von Luther selbst vorgesehene Form der Ethosbildung waren seine Katechismen. Von ihnen versprach er sich die Kommunikation einer christlichen Wirklichkeitssicht, und zwar in Form der Einübung an konkreten Sitzen im Leben, allen voran der Kirche, der Familie und der Schule.⁷⁴

Die Art und Weise, in der Luther durch seine Katechismen und besonders durch seine Dekalogauslegung ins christliche Ethos einzuweisen versucht, ist nun nicht einfach die Präsentation einer Reihe tradierter und zu tradierender Normen, denen, etwa aufgrund göttlicher Autorschaft, Gehorsam entgegenzubringen wäre. Vielmehr geht es Luther darum, durch die Auslegung der Gebote zunächst den Blick der Lernenden zu schulen, ihnen also eine christliche Sicht auf die Wirklichkeit zu entfalten, aus der heraus sich dann ein gebotsgemäßes Verhalten mit »Lust und Liebe« ergibt.⁷⁵

Die Gebote verpflichten so, dass sie nicht nur etwas *zu tun*, sondern auch etwas *zu sehen und zu verstehen* geben. Was sie zu sehen und zu verstehen geben, das ist die Wirklichkeit *als* Gabe des Schöpfergottes, der sich uns in allem gibt, was uns das Leben möglich macht. So geht in Luthers Katechismusetik, wie Oswald Bayer beschrieben hat, die Ästhetik als eine spezifische Weise der Weltwahrnehmung der Ethik voraus.⁷⁶ Diese Weltwahrnehmung ist in Luthers Dekalogauslegung zwar zunächst vor allem auf das soziale Miteinander ausgerichtet. Ich meine jedoch, dass sich daraus auch für den Zusammenhang von Schöpfungsästhetik und Schöpfungsverantwortung bedenkenswerte Überlegungen ergeben.

Es gibt zwei Motive, in denen der ästhetische Charakter der Ethosbildung in den Katechismen besonders deutlich wird: Das Motiv der »Ringmauer« und das Motiv der »goldenen Kette«. Beide Motive verwendet Luther mit großer Vorliebe dort, wo er seinen Adressaten eine neue Wahrnehmung, eine neue soziale Ästhetik nahebringen will. Luther geht nämlich davon aus, dass die Menschen zunächst blind sind für den Anderen *als* Nächsten. Das Herz des Menschen

74 Zum Folgenden vgl. meine Überlegungen zur katechetischen Ethosbildung bei Luther, ausführlich in: *Kupsch, Alexander* (2019): Martin Luthers Gebrauch der Heiligen Schrift. Untersuchungen zur Schriftautorität in Gottesdienst und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, S. 235–279.

75 WA 30/I, 192,25 f. (Großer Katechismus, 1529).

76 *Bayer, Oswald* (1995): Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, XI.

ist »wider seinen Nächsten erbittert«. ⁷⁷ Deshalb braucht es die Gebote und ihre Auslegung in der Ethosbildung, um die Augen zu öffnen für eine Wahrnehmung des Anderen, so wie er *wirklich* ist, nämlich als der von Gott ausgezeichnete Nächste.

Ausgezeichnet aber ist der Nächste zum einen durch die Wehrfunktion des Gebotes, das Gott wie eine Ringmauer um den Leib des Nächsten legt. Im Bild der schützenden Steinmauer visualisiert Luther die Abwehrrechte, die Gott dem Menschen als Geschöpf zuspricht. Durch das fünfte Gebot (»Du sollst nicht töten«) will Gott, so Luther, »jeden beschirmt, der Verfolgung entzogen und im Frieden gelassen haben vor jedermanns Frevel- und Gewalttat, und will dieses Gebot um den Nächsten herum zur Ringmauer, zur Festung und Freistätte aufgestellt haben, damit man ihm an seinem Leibe kein Leid noch Schaden antun möge.« ⁷⁸ Denn Leib und Leben des Nächsten sind nach Luther dessen größter Schatz. ⁷⁹

Vom fünften Gebot aus zieht sich die Ringmauer dann sukzessive um den Ehepartner (sechstes Gebot), das zeitliche Gut (siebtes Gebot) und das soziale Ansehen (8. Gebot) des Nächsten. Den Katechismus zu lernen, bedeutet darum, den Anderen als einen Nächsten sehen zu lernen, den Gott durch sein Gebot vor meiner potentiell zerstörerischen Wirkung geschützt wissen will.

Eine Übertragung der Ringmauer-Metapher auf die außermenschliche Kreatur, etwa auf Tiere oder ökologische Räume, liegt noch nicht im Horizont Luthers, steht ihm doch noch viel mehr die potentiell zerstörerische Wirkung der Natur auf den Menschen vor Augen als umgekehrt. Unter veränderten Voraussetzungen könnte es aus lutherischer Perspektive allerdings angebracht sein, auch darüber nachzudenken: Ob nicht Gott, der Schöpfer, die Ringmauer seines Gebotes auch um die Mitgeschöpfe des Menschen legt. Luthers Theologie aller Kreatur als Wunder und Worte Gottes und als Ort seiner Präsenz legen immerhin nahe, einer Instrumentalisierung der Geschöpfe zum Zweck des Menschen äußerst kritisch gegenüberzustehen.

⁷⁷ WA 30/I, 158,25–27 (Großer Katechismus, 1529).

⁷⁸ WA 30/I,158,16–19 in der modernisierten Fassung von *Horst Pöhlmann* (Hg.): in: *Lutherisches Kirchenamt*, (2004⁵): *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, S. 639.

⁷⁹ WA 30/I,74,11 f. (Katechismuspredigt 4. Dezember 1528): »Maximus thesaurus proximi in terriis est vita ipsius et corpus.«

Mindestens aber wäre zu bedenken, dass schon Luthers soziale, auf den Mitmenschen als Nächsten ausgerichtete Ästhetik, heute auch eine ökologische Komponente besitzt. Denn die Grundrechte des Menschen auf leibliche Unversehrtheit sind ja faktisch gefährdet, wo seine ökologischen Lebensgrundlagen zerstört werden. Deshalb ist auch aus einem grundsätzlich anthropozentrischen Ansatz heraus Anlass für einen ökologisch erweiterten Grundrechtsbegriff.⁸⁰ Um mit Luther zu sprechen: Die Ringmauer des Gebotes Gottes legt sich auch um die ökologischen Bedingungen der leiblichen Existenz des Nächsten.

Die andere Metapher, die Luther zur Schulung der Ästhetik in den Katechismen einsetzt ist die der ›güldenen Kette‹. Während es bei der Ringmauer-Metapher um ein Abwehrbild geht, steht die ›güldene Kette‹ für die Schmuckfunktion des Gebots, d. h. für die Auszeichnung geschöpflicher Instanzen als besonders wertvoll und kostbar. Luther entwickelt diese Metapher vor allem anhand des Elterngebots. Mit dem Blick auf den alt gewordenen Vater mag sich der Mensch, so Luther, vielleicht fragen:

»Warum sollte ich von diesem mehr halten als von anderen?« Luther antwortet: »Weil aber das Gebot dazu kommt: Du sollst Vater und Mutter ehren, so sehe ich einen andern Mann, geschmückt und angezogen mit der Majestät und Herrlichkeit Gottes. Das Gebot (sag ich), ist die goldene Kette, die er am Hals trägt, ja die Krone auf seinem Haupt.«⁸¹

Charakteristisch für die Schmuckmetapher ist Luthers Kontrastierung zwischen einer Ästhetik der Welt, des Alltags, der gewöhnlichen Wahrnehmung auf der einen Seite und einer Ästhetik des Wortes Gottes, die dieselben geschöpflichen Größen mit ganz anderen Augen anzusehen in der Lage ist. Kein Mensch kann »so hässlich, so böse, so unartig, so arm, so krank« sein, dass er nicht im Lichte des Gebots als Gottes Werk und Geschöpf erscheint und deshalb für ›Lust des Herzens‹ sorgen kann. Es ist also auch eine affektive Neujustierung, eine *éducation sentimentale*, wenn man so

80 Vgl. Reder, Michael (2011): Ethik der Menschenrechte im Kontext von Klimawandel und Entwicklung. Überlegungen im Anschluss an Axel Honneth, in JCSW 52, S. 265–289. Zum Überblick siehe Vogt (2021), S. 347–353.

81 WA 30/I, 214,18–30 (Großer Katechismus, 1529).

will, die Luther durch die schmückende Funktion der Gebote zu erreichen sucht: Wer die an und für sich wenig beeindruckenden Geschöpfe mit den Augen des Glaubens sieht, der wird entzündet zur Dankbarkeit und Freude.⁸²

Denn die kontrafaktische Ausschmückung der Mitmenschen ist keine rein willkürliche Setzung. Die goldene Kette des Gebotes wird gerade jenen Instanzen zuteil, die tatsächlich leibliche Kommunikationsmittel der Zuwendung Gottes sind. Durch die Eltern hat Gott uns das Leben geschenkt, uns genährt und aufgezogen, darum sind sie zu achten und zu ehren.

Für die Wahrnehmung der außermenschlichen Kreatur ist es nun von Bedeutung, dass sie in der Auslegung des ersten Gebots in einem Atemzug mit den Eltern genannt werden kann. Denn wie durch Vater und Mutter, so empfangen wir auch durch »Korn und Gewächse aller Art aus der Erde« die Nahrung, die uns am Leben erhält.⁸³ Luthers Katechismus-Ästhetik kennt also auch eine dankbare Wertschätzung der außermenschlichen Kreatur als Zuwendungsweise der Güte Gottes, die dieser Kreatur eine eigene Dignität verleiht und eine Achtung und Wertschätzung begründet, die auch ethisch zu berücksichtigen sind.

Luthers Schöpfungslehre geht also aus von einer grundsätzlichen Güte der Schöpfung, ohne ihre dunklen Seiten zu negieren und mündet in ein ästhetisch grundgelegtes Ethos, das auf die Verantwortung des Menschen für jene geschöpfliche Instanzen dringt, durch die ihm die Zuwendung Gottes vermittelt wurde. Tatsächlich aber ist diese ganze menschliche Ästhetik der Schöpfung bei Luther noch einmal eingefasst in eine göttliche Ästhetik der Schöpfung. Denn für Luther ist die Wahrnehmung, die *aisthesis* der Schöpfung, durch Gott gleichbedeutend mit ihrer Erhaltung.⁸⁴ So kann Luther zu Genesis 1,20 ausführen:

»Wenn der Text sagt: Und Gott sah, dass es sehr gut war, bezeichnet er damit die Erhaltung selbst. Denn die Kreatur kann nicht bestehen, wenn nicht der Heilige Geist sie

82 WA 30/I,151,4f (Großer Katechismus, 1529).

83 WA 30/I,136,4–12 (Großer Katechismus, 1529).

84 Vgl. Löfgren (1960), S. 46 f., bes. Anm. 2 mit zahlreichen Belegstellen.

wertschätzt. Und dieses Gefallen Gottes an seinem Werk erhält es.«⁸⁵

Es ist also der später klassisch gewordene ästhetische Topos des *delectare*, des Gefallens am schöpferischen Werk, der hier ontologisch gewendet wird:⁸⁶ Gottes *delectare* bzw. sein Wohlgefallen (*complacentia*) an seinen Geschöpfen ist die Bedingung der Möglichkeit ihrer dauernden Existenz.

Vielleicht ist es die besondere Aufgabe der Theologie im Angesicht der Klimakrise, die Abhängigkeit unserer Welt und Umwelt von diesem Wohlgefallen zu bekennen. Und zwar auf eine Weise zu bekennen, die menschliches Handeln nicht relativiert, sondern unter das Gericht dessen stellt, der die Schöpfung als gutes Lebenshaus für den Menschen bereitet hat und den Geschöpfen eine eigene Würde zuspricht; und über dieses Gericht hinaus zu hoffen, dass diese Welt für Gott nichts anderes ist als die *materia ad gloriosam futuram suam formam*, als der Stoff für die Gestalt ihrer zukünftigen Herrlichkeit.

Literatur

- ☞ *Antweiler, Christoph* (2022): Anthropologie im Anthropozän. Theoriebausteine für das 21. Jahrhundert.
- ☞ *Baranzke, Heike / Lamberty-Zielinski, Hedwig* (1995): Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, in: *Biblische Notizen* 76, S. 32–61.
- ☞ *Bauckham, Richard* (2015): The Incarnation and the Cosmic Christ, in: *Gregersen, Niels Henrik* (Hg.): *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, S. 25–56.

85 WA 42,38,7–10 (Genesisvorlesung, 1535): »Ergo, quando textus dicit: ›Et vidit Deus, quod esset valde bonum‹, significat ipsam conservationem, quia creatura non posset stare, nisi Spiritus sanctus diligeret eam, et ista complacentia Dei in suo opere conservaret opus.«

86 Der von Luther verwendete Begriff *complacentia* findet sich z. B. in Kants Ästhetik, vgl. *Kant, Immanuel* (1798): *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, § 66, in: *Ders., Werke in sechs Bänden*, Bd. VI, S. 570.

-
- ☞ *Bayer, Oswald* (1986): Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung.
 - ☞ *Bayer, Oswald* (1995): Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik.
 - ☞ *Beutel, Albrecht* (1991): In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis.
 - ☞ *Bornkamm, Heinrich* (1953²): Das Bild der Natur, in: *Ders.*, Luthers Geistige Welt, S. 199–217.
 - ☞ *Curtius, Ernst Robert* (1948): Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter.
 - ☞ *Descola, Philippe* (2018²): Jenseits von Natur und Kultur.
 - ☞ *Edwards, Denis* (2019): Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures.
 - ☞ *Enxing, Julia / Horstmann, Simone / Taxacher, Gregor* (Hg.) (2022): Animate Theologies. Ein (un-)mögliches Projekt?
 - ☞ *Grau, Marion* (2021): Theologische Beiträge zu Klimakrise und globaler Klimagerechtigkeit, in: *VuF* 66, S. 153–158.
 - ☞ *Gregersen, Niels Henrik* (2001): The Cross of Christ in an Evolutionary World, in *Dialog: A Journal of Theology* 40/3, S. 192–207.
 - ☞ *Haraway, Donna* (1991): Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature.
 - ☞ *Haraway, Donna* (2003): The Companion Species Manifesto. Dogs, people, and significant otherness.
 - ☞ *Headrick, Daniel R.* (2021): Macht euch die Erde untertan. Die Umweltgeschichte des Anthropozäns.
 - ☞ *Holm, Bo Kristian* (2006): Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre.
 - ☞ *Kant, Immanuel* (1964, Erstausgabe 1798): Anthropologie in pragmatischer Absicht, § 66 in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden, Bd. VI.
 - ☞ *Kistler, Sebastian* (2021): Bewahrung der Schöpfung, in: *VuF* 66, S. 67–79.

- ☞ *Krebs, Angelika* (1995): Naturethik. Eine kleine Landkarte, in: *Nida-Rümelin, Julian / Pfordten, Dietmar von der* (Hg.): Ökologische Ethik und Rechtstheorie, S. 179–189.
- ☞ *Krebs, Angelika* (Hg.) (2020⁹): Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion.
- ☞ *Kupsch, Alexander* (2019): Martin Luthers Gebrauch der Heiligen Schrift. Untersuchungen zur Schriftautorität in Gottesdienst und gesellschaftlicher Öffentlichkeit.
- ☞ *Löfgren, David* (1960): Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Lutherisches Kirchenamt (Hg.) (2004⁵): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.
- ☞ *Moncrief, Lewis W.* (1970), The Cultural Basis of Our Environmental Crisis. Judeo-Christian tradition is only one of many cultural factors contributing to the environmental crisis, in: *Science* 170, S. 508–512.
- ☞ *Pannenberg, Wolfhart* (1991): Systematische Theologie Band II.
- ☞ *Rappel, Simone* (1996): Machet euch die Erde untertan. Die ökologische Krise als Folge des Christentums?
- ☞ *Rasmussen, Larry* (1997): Luther and a Gospel of Earth, *Union Seminary Quarterly Review* 51, S. 1–28.
- ☞ *Reder, Michael* (2011): Ethik der Menschenrechte im Kontext von Klimawandel und Entwicklung. Überlegungen im Anschluss an Axel Honneth, in *JCSW* 52, S. 265–289.
- ☞ *Riedel, Wolfgang* (2017): Unort der Sehnsucht. Vom Schreiben über Natur. Ein Bericht, *Fröhliche Wissenschaft* 121.
- ☞ *Ringleben, Joachim* (1996): Gott als Schriftsteller. Zur Geschichte eines Topos, in: *Gajek, Bernhard* (Hg.): Johann Georg Hamann. Autor und Autorschaft.
- ☞ *Rothacker, Erich* (1979): Das ›Buch der Natur‹. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte.
- ☞ *Schürger, Wolfgang* (2021): Bewahrung der Schöpfung – Christliche Hoffnung für die Erde, in: *VuF* 66, S. 31–46.
- ☞ *Seils, Martin* (1985): Die Sache Luthers, in: *LuJ* 52, S. 64–80.
- ☞ *Southgate, Christopher* (2008): The Groaning of Creation. God, Evolution, and the Problem of Evil.

-
- ☞ *Steiger, Johann Anselm* (1999): Ästhetik der Realpräsenz. Abendmahl, Schöpfung, Emblematisierung und mystische Union bei Martin Luther, Philipp Nicolai, Valerius Herberger, Johann Saubert und Johann Michael Dilherr, in: *Steiger, Renate* (Hg.): Von Luther zu Bach. Bericht über die Tagung 22.-25. September 1996 in Eisenach, S. 21–42.
 - ☞ *Taylor, Bron* (2016): The Greening of Religion Hypothesis, in: *Journal for the Study of Religion Culture and Nature* 10, S. 268–305.
 - ☞ *Thomas, Günter* (2020): Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur. Bemerkungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung, in: *Janowski, Bernd / Thomas, Günter* (Hg.): Natur und Schöpfung (JBTh 34), S. 1–24.
 - ☞ *Thomas, Günter* (2021): Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik. Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie, in: *Zeitzeichen online* (<https://zeitzeichen.net/node/9445>, zuletzt abgerufen am 10. Februar 2023).
 - ☞ *Thomas, Günter* (2022a): Schöpfung, Risiko und Corona. Theologische Modelle der Desensibilisierung gegenüber der Gefährdung des Gefährdeters, in: *ThLZ* 147, S. 519–534.
 - ☞ *Thomas, Günter* (2022b): Unsere 13 Baustellen. Warum sich die evangelische Theologie ehrlich machen sollte, in: *Zeitzeichen online* (<https://zeitzeichen.net/node/9933>, zuletzt abgerufen am 10. Februar 2023).
 - ☞ *Vogt, Markus* (2021): Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen.
 - ☞ *Wendte, Martin* (2013): Die Gabe und das Gestell. Luthers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter.
 - ☞ *White jr, Lynn* (1970): Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: *Lohmann, Michael* (Hg.): Gefährdete Zukunft. Prognosen angloamerikanischer Wissenschaftler, S. 20–29.
 - ☞ *Wilckens, Ulrich* (1993³): Der Brief an die Römer, EKK VI/2.
 - ☞ *Wohlleben, Peter* (2015): Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt.

Kapitel 5

Schöpfungsethik und Klimawandel*

Volker Stümke

Inhaltsübersicht

- 1 Herausforderungen durch den Klimawandel 147
- 2 ›Laudato si‹ – Ethik aus dem Schöpfungsevangelium 152
- 3 Dark Ecology – Leben im Horizont eines gnadenlosen Gesetzes 158
- 4 Auswertung: Eingestehen der Schuld und Handeln . 169

1 Herausforderungen durch den Klimawandel

Eigentlich sollte ich nach den Vorgaben der Luther-Akademie von 2019 die Grundlagen der lutherischen Schöpfungsethik referieren, also von der Ambivalenz der Schöpfung, die einerseits das barmherzige Antlitz Gottes erstrahlen und erkennen lässt, die andererseits aber durch unsere Sünde verdunkelt ist, von den Möglichkeiten der cooperatio des Menschen, die umfassen bleibt von der göttlichen Vor- und Fürsorge, von den Schöpfungsordnungen,¹ die unserem individuellen wie gesellschaftlichen Leben Strukturen vorgeben und

* Grundlage dieses Textes ist mein Vortrag während der Tagung der Luther-Akademie in Løgumkloster am 4. Oktober 2022. Herzlich bedanke ich mich für die Anregungen aus dem Auditorium, die ich gern aufgegriffen und in den Text eingearbeitet habe, und bei Corinna Dahlgrün (Universität Jena), die – wie immer – meine Gedanken kritisch begleitet und hilfreich kommentiert hat. Den Vortragsstil habe ich bewusst beibehalten, weil er verdeutlicht, dass es sich bei den folgenden Gedanken um eine Denkbewegung und nicht um ein abgeschlossenes Konzept handelt.

1 Es gibt zwar berechtigte Kritik am Begriff ›Schöpfungsordnung‹, weil er zum einen statisch klingt und die geschichtliche Dynamik der Schöpfung nicht hinreichend abdeckt und weil er zum anderen die Veränderungen der menschlichen Situation durch den Sündenfall nicht einbezieht. Daher

zugleich Gestaltungsfreiräume eröffnen sowie nicht zuletzt vom Seufzen der Schöpfung, die wie wir und mit uns auf die Erlösung harret. Aber dieses Thema hat sich bei mir in den letzten Jahren, also zwischen der Planung 2019, dem ursprünglichen Termin 2020 und der Durchführung dieser Tagung 2022, immer mehr in den Hintergrund geschoben.² Denn es wurde überlagert von den aktuellen Herausforderungen des Klimawandels. Dazu gleich zwei Klarstellungen: Ich werde

1. den Begriff ›Klimawandel‹ als Containerbegriff verwenden; er steht also für die vielfältigen ökologischen Veränderungen auf der Erde in den letzten Jahrzehnten, die wesentlich durch uns Menschen hervorgebracht oder beeinflusst worden sind,³

schlägt *Helmut Thielicke* vor, von ›Notordnungen‹ zu sprechen, während *Dietrich Bonhoeffer* den Begriff ›Mandate‹ bevorzugt. In diesem Aufsatz halte ich dennoch am Begriff ›Schöpfungsordnung‹ fest, weil nur er den Bezug auf die Schöpfungsethik unmittelbar erkennen lässt. Siehe *Thielicke, Helmut* (1981⁵): *Theologische Ethik I: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*, S. 707; *Tödt, Ilse et al.* (Hg.) (1998²): *Dietrich Bonhoeffer, Werke VI*, S. 54.61.

- 2 Eine traditionelle Darlegung der lutherischen Schöpfungsethik findet sich in meinem Aufsatz: *Grundzüge lutherischer Schöpfungsethik*, in: *Stümke, Volker* (2023): *Frieden und Macht. Beiträge zu einer lutherischen Ethik des Politischen*, 2023, S. 129–174, den ich 2020 für die geplante Tagung erstellt und 2021 abgeschlossen habe. Die Ausführungen zu ›Laudato Si‹ und die erwähnten Ereignisse in den vergangenen 12 Monaten (Corona, Ukraine) haben dazu beigetragen.
- 3 Diese weite Begriffsextension soll klarstellen, dass nicht nur Treibhausgase, sondern auch Desertifikation (Abholzung, Staudämme) gleichermaßen im Blick sind und damit sowohl Probleme des Globalen Nordens wie des Globalen Südens angesprochen sind. *Papst Franziskus* (2015): Die Enzyklika ›Laudato si‹. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (zitiert nach Absätzen) listet folgende Gefährdungen auf: Umweltverschmutzung und Klimawandel (20 ff.), Erschöpfung der Wasserressourcen (27 ff.), Verlust der Artenvielfalt (32 ff.), Verschlechterung der Lebensqualität der Armen (43 ff.) und damit Zunahme der sozialen Ungerechtigkeit (48 ff.). Brisant würden diese Faktoren vor allem durch die Geschwindigkeit (*rapidación*), mit der sich die gegenwärtigen Veränderungen vollziehen, denn sie stehe »im Gegensatz zu der natürlichen Langsamkeit der biologischen Evolution« (18). – Noch weiter geht *Johan Rockström*, der neun planetare Grenzen aufgelistet hat: »Klimawandel, Artensterben, Invasive Arten, Ozonverlust in der Stratosphäre, Luftverschmutzung, Ozeanversauerung, der Gleichgewichtsverlust der Nitrat-

2. keine Debatten über die genauen Ursachen, das Anthropozän und die für moderne Naturwissenschaften grundlegende Relevanz von Wahrscheinlichkeiten und Unsicherheiten angesichts komplexer Sachverhalte führen, sondern schlicht dem naturwissenschaftlichen Mainstream und der Rede von der ›VUKA-Welt‹ vertrauen.⁴

Schließlich bin ich Theologe und näherhin Ethiker, so dass ich mich auf genau diese Aspekte konzentrieren werde; es geht also nicht um die sogenannten Fakten, sondern um deren Reflexion.⁵ Meine Leitfrage lautet dementsprechend, wie der Klimawandel in der Perspektive lutherischer Theologie, näherhin lutherischer Ethik zu analysieren ist.

und anderer chemischer Kreisläufe, Süßwassernutzung und Landnutzungswandel«, zitiert nach *Neubauer, Luisa und Ulrich, Bernd* (2021): Noch haben wir die Wahl. Ein Gespräch über Freiheit, Ökologie und den Konflikt der Generationen, S. 152.

- 4 Das VUKA-Modell (englisch: VUCA – der Begriff wurde zunächst im militärischen Kontext der USA verwendet) beschreibt die veränderten Rahmenbedingungen und Herausforderungen der Welt seit Ende des Kalten Krieges mit den als Akronym fungierenden Kernbegriffen Verletzlichkeit (volatility), Ungewissheit (uncertainty), Komplexität (complexity) und Ambivalenz (ambiguity).
- 5 In der gegenwärtigen Evangelischen Theologie gibt es eine Tendenz, die Fakten gering zu gewichten und ihre Einbindung in eine Deutung oder eine Narration stark zu betonen. Zutreffend daran ist sicherlich, dass Fakten an sich gleichsam nur einzelne Wörter sind, die in ein kohärentes System eingepasst werden müssen, um sprechend (narrare) zu sein. Allerdings darf dabei nicht übergangen werden, dass die Fakten auch an sich etwas artikulieren; das Konzept der Kohärenz besagt ebenso, dass die Narration/Deutung den Eigenwert der Fakten (also die Aussagekraft der Wörter) in das jeweilige System integrieren muss. Und dass wir uns dabei (also bei der narrativen Einbindung der Fakten) immer im Bereich der Wahrscheinlichkeiten bewegen, dürfte als Standard moderner Naturwissenschaften gelten. Eine Narration allerdings, die mit den Fakten nicht kompatibel ist, kann nicht überzeugen; so schon *Pannenberg, Wolfhart* (1988): Systematische Theologie Bd. 1, S. 31–36. Darüber hinaus greife ich zurück auf die grundlegende Auseinandersetzung mit dem Relativismus von Paul Boghossian. Siehe *Boghossian, Paul* (2013): Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Konkret: Nur weil es Menschen gibt, die den Klimawandel leugnen, heißt es noch lange nicht, dass deren Deutung die Fakten adäquat interpretieren kann.

Der Blick in die lutherische Forschungslandschaft in Deutschland hat mir dabei nur bedingt weitergeholfen.⁶ Nach wie vor grundlegend sind die Darlegungen von Oswald Bayer, der aber dieses konkrete Thema meines Wissens nicht analysiert hat.⁷ Christian Link und vor allem Johannes von Lüpke sind diesbezüglich hilfreicher gewesen, wenngleich sie die Dynamik der Umweltveränderungen ›damals‹ noch nicht als so gravierend eingestuft haben, wie wir es inzwischen tun.⁸ Bei Lukas Ohly begegnet der Begriff ›Schöpfungsethik‹ zwar im Titel seiner Monographie, aber sein Fokus liegt weder auf dem Klimawandel noch auf moralphilosophischen Implikationen; vielmehr hat er den Aspekt der verlässlichen Ordnung als gemeinsames Interesse von naturwissenschaftlichen und theologischen Theorien der Weltentstehung entfaltet. Er betont die »Tatsächlichkeit von Tatsachen«, also die Berechtigung unseres Vertrauens darauf, dass Fakten auch wirklich gelten. Diese Tatsächlichkeit der Tatsachen sei selbst kein Faktum, sondern das Widerfahrnis, dass die Tatsachen zuverlässig seien und daher auch analysiert, in Theorien umgeformt und mit normativen Wertungen versehen werden können.⁹ Christlicher Schöpfungsglaube stehe für das evidente Vertrauen in die Faktizität der Welt, stimme also dem Urteil aus 1. Mose 1,31 zu: »Siehe, alles war/ist sehr gut« – im Sinne von:

-
- 6 Erst nach Beendigung meines Manuskriptes habe ich das aktuelle Handbuch von *Conradie, Ernst M. und Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change* entdeckt und studiert. Es bietet eine Fülle guter Anregungen internationaler Autoren, auf die ich zumindest in manchen Fußnoten hinweise. Eine Auseinandersetzung mit *Dark Ecology* habe ich dort allerdings nicht entdeckt.
- 7 Vgl. *Bayer, Oswald* (1990²): *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*.
- 8 Vgl. *von Lüpke, Johannes* (1992): *Anvertraute Schöpfung. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema ›Bewahrung der Schöpfung‹*; *Link, Christian* (2012): *Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie. – Auf katholischer Seite ist dieses Thema meines Wissens derzeit umfangreicher diskutiert worden; besonders hilfreich sind für mich die Beiträge von Vogt, Markus* (2021): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*; vgl. auch *Rosenberger, Michael* (2021): *Eingebunden in den Beutel des Lebens: Christliche Schöpfungsethik*.
- 9 *Ohly, Lukas* (2015): *Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik im biotechnologischen Zeitalter*, S. 29.

ist verlässlich.¹⁰ Aber zählt zu dieser Verlässlichkeit nicht auch das Wissen, dass und wie wir Menschen unsere Mitwelt zerstören? Der Erdüberlastungstag 2022 war am 28. Juli; fast die Hälfte des Jahres leben wir also über unsere Verhältnisse – wie ist diese verlässliche Aussage theologisch zu kommentieren? Vor etwa 140 Jahren konstatierte Friedrich Nietzsche, dass Gott tot wäre und wir ihn getötet hätten.¹¹ Sollen wir nun ergänzen, dass auch die Welt so gut wie tot sei, was ebenfalls unserem Handeln zu verdanken sei?¹²

Um bei der Beantwortung dieser Fragen weiterzukommen, möchte ich nun auf zwei andere Stimmen rekurrieren, welche die aktuelle Debatte deutlich stärker beeinflusst haben und für ein Gespräch mit der lutherischen Schöpfungsethik gewinnbringend sind: einerseits die Umwelt-Enzyklika ›Laudato Si‹ von Papst Franziskus, andererseits der Impuls der ›Dark Ecology‹-Bewegung, der sich beispielsweise in dem Aufruf von Jonathan Franzen: »Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen?« zur Geltung bringt.¹³ Dabei werde ich jeweils zunächst die Position darstellen und sie hernach aus lutherischer Perspektive würdigen.

10 Dass eine solche einseitige Würdigung der Natur die »dunklen Seiten der Naturerfahrung« vernachlässigen könnte, hat *Günter Thomas* klar herausgearbeitet. Demzufolge warnt er vor einer »Gleichsetzung von Natur und Schöpfung« (S. 4), weil sie weder diese negativen Erfahrungen (beispielsweise Erdbeben) noch die positiven Eingriffe des Menschen (beispielsweise medizinische Bekämpfung von Bakterien) eigens bedenke. Nun ist der Klimawandel allerdings nicht nur ein Naturphänomen, sondern vor allem eine Folge menschlicher Herrschaft (Anthropozän) über die Natur und ist damit zumindest eine quantitative Steigerung, wenn nicht sogar qualitative Veränderung, nämlich die weitgehende Vernichtung organischen Lebens, gegenüber den dunklen Seiten der Natur. Siehe *Thomas, Günter* (2020): Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur. Einführende Beobachtungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung, in: *Fischer, Irmtraud et al.* (Hg.) (2020): Natur und Schöpfung. Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 34, S. 1–24.

11 Vgl. *Nietzsche, Friedrich* (1882): Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch Nr. 125; (= KSA III, S. 480 f.). Für Nietzsche ist diese Tat, Gott getötet zu haben, so groß (»Wie vermochten wir das Meer auszutrinken«), dass sie impliziert, dass nun die Menschen (der Übermensch) selbst zu Göttern sich erheben. Die christliche Lesart der Sünde als Selbstvergottung wird hier also positiv gewendet: als Befreiung und Erhebung zu wahrer Größe.

12 Vgl. *Morton, Timothy* (2019): Ökologisch sein, S. 74 f. 240.

13 *Franzen, Jonathan* (2020): Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen?

2 ›Laudato si‹ – Ethik aus dem Schöpfungsevangelium

Dass die Umwelt-Enzyklika des Papstes dem Pariser Klimaabkommen von 2015 erheblichen Rückenwind verschafft hat, vielleicht sogar maßgeblich dazu beigetragen hat, dass dieses Abkommen zustande kam, dürfte unstrittig sein. Aber welche Argumente aus der christlichen Schöpfungslehre und Schöpfungsethik haben diesen Einfluss gehabt? In der Enzyklika werden drei Aspekte christlicher Schöpfungsfrömmigkeit betont:

1. Schöpfungsspiritualität:

Im Rückgriff auf den Sonnengesang des Franz von Assisi wird eingangs die metaphorische Erinnerung, »dass unser gemeinsames Haus wie eine Schwester ist, mit der wir das Leben teilen und wie eine schöne Mutter, die uns in ihre Arme schließt« wachgerufen. Erforderlich sei gegenwärtig eine franziskanisch inspirierte Schöpfungsspiritualität, um das aktuelle Leiden, welches wir dieser Schwester zufügten, zu beenden. Diese Spiritualität umfasse erstens eine ganzheitliche Ökologie (οἶκος), die zweitens authentisch gelebt werden müsse. Genau dafür stehe Franz von Assisi, der alles gehütet habe, was existiert, der im Gegensatz zu uns heute nicht vergessen habe, dass wir selbst Erde sind und der die Natur als ein Buch angesehen habe, »in dem Gott zu uns spricht und einen Abglanz seiner Schönheit und Güte aufscheinen lässt«. Diese franziskanische Schöpfungsspiritualität sei demnach eine Tugend, die aus dem Glauben an Gott den Schöpfer erwachse und die sich dazu verpflichten lasse, in Zusammenarbeit mit Gott, der seine Schöpfung niemals im Stich lassen werde, das gemeinsame Haus zu schützen.¹⁴ Der Papst greift die Bildworte des Sonnengesangs auf – Haus, Familie, Schwester und Mutter –, die nicht nur

14 Vgl. Boff, *Leonardo: Ökologie und Spiritualität im Licht des kosmologischen Paradigmas*, in: Krämer, Klaus und Vellguth, Klaus (Hg.) (2017): *Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus*, S. 86–110. Um die Plünderung des Planeten zu überwinden, sei Spiritualität notwendig (S. 87), die er allerdings als Begeisterung für das, was ist und genau so auch werden sollte, qualifiziert (S. 94) und mit der Erde als Mutter Gaia verbindet (S. 109). Aber damit werden die religiösen Differenzen allzu sehr nivelliert und es droht

rational, sondern vor allem emotional die Menschen ansprechen und zu einer fürsorglichen Haltung anregen sollen.¹⁵ Der Rekurs auf das »Haus« als Raummetapher hat zudem eine konservative, nicht auf Fortschritt setzende Konnotation.¹⁶

2. Kritik am Kapitalismus:

Da die gesamte Menschheit vom Klimawandel betroffen sei, müsse auch solidarisch gehandelt werden, und das besage vornehmlich, »die dramatischen Folgen der Umweltzerstörung im Leben der Ärmsten der Welt zu lösen«. Der Einfluss lateinamerikanischer Befreiungstheologie ist deutlich erkennbar, aber auch Anleihen am Grundgedanken der Intersektionalität klingen an: »Wir kommen jedoch heute nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde.« Damit verbindet sich eine Kritik an der Wirtschaft und am Fortschrittsmythos. Allerdings habe die ökologische Krise auch eine menschliche Wurzel, die der Papst vor allem als Gefahr der Technologiehörigkeit analysiert. Eingangs wird betont, dass die Technologie ambivalent sei, man ihr also auch viele gute Entwicklungen zu verdanken habe. Jedoch werde

ein Sonderwissen im Sinne einer esoterischen Weltanschauung an die Stelle der unterschiedlichen religiösen Frömmigkeiten zu treten.

- 15 *Papst Franziskus* (2015): Die Enzyklika ›Laudato si‹, 1 (Schwester), 10 (ganzheitliche Ökologie) und 12 (Abglanz). Zur Kommentierung der Enzyklika vgl. *Dienberg, Thomas* und *Winter, Stephan* (Hg.) (2020): Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika ›Laudato si‹ für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, sowie *Heimbach-Steins, Marianne* und *Schlacke, Sabine* (Hg.) (2019): Die Enzyklika ›Laudato si‹. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?
- 16 So *Sachs, Wolfgang* (2018), zitiert nach: *Vogt, Markus* (2021): Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, S. 256: »Man hat den Eindruck, als ob der Zeitpfeil, der für zwei Jahrhunderte die geschichtliche Wahrnehmung geprägt hat, ausgestorben wäre. Kein Fortschritts-optimismus, keine lineare Verbesserung und keine mitreißenden Erwartungen mehr, nur nüchterne, aber doch nuancierte Betrachtung der Gegenwart. Der Zeitpfeil wird im päpstlichen Rundbrief vom Raumbewusstsein abgelöst.«

»der moderne Mensch nicht zum richtigen Gebrauch der Technik erzogen«, so dass die Zunahme technischer Möglichkeiten nicht einher gehe mit dem gesteigerten Bewusstsein für einen verantwortlichen Umgang mit der technologischen Macht. Die Idee des grenzenlosen Wachstums werde nicht mehr mit einer Ethik des rechten Maßes korreliert, und so gelange das technische Paradigma zur Herrschaft. Technokratisches Denken sei jedoch nur noch auf sich selbst bezogen und höre weder auf die Stimme der Natur noch auf Gott. Man habe sich in der Immanenz eingeschlossen. Wer nur noch die technische Machbarkeit im Blick habe und alles auf sie hin ausrichte, entwickle einen praktischen Relativismus, der alles andere ausnutze und weder gegenüber Menschen noch gegenüber der Natur Wertschätzung empfinde.¹⁷ Das Zusammenspiel von kapitalistischer Wirtschaft und technologischer Weltbeherrschung wird also vom Papst als menschengemachte Ursache des Klimawandels identifiziert. Nicht individuelle Schwächen wie Gier oder Arroganz, sondern das soziale Zusammenspiel von Kapitalismus und Technik ist somit maßgeblich für die Analyse.

3. Leadership religiös motivierter Menschen:

Der Papst greift den Begriff ›Leadership‹ aus gegenwärtigen Debatten um effizientes Management auf um darzulegen, dass er nicht auf die Nationalstaaten und deren politische Macht setzt, sondern auf die Einsicht von Menschen, die als Familie gemeinsam in dem einen ›*oikos*‹ leben.¹⁸ Diese Gemeinsamkeit

17 *Papst Franziskus* (2015): Die Enzyklika ›Laudato si‹, 13 (Leben der Ärmsten), 49 (sozialer Ansatz), 60 (Kritik), 102 (ambivalent), 105 (erzogen), 117 (Stimme der Natur), 119 (Immanenz) und 122 (Relativismus).

18 Eine persönliche Anmerkung: 1991 erschien das Buch ›Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge‹ von *Hösle, Vittorio*, das mich stark beeindruckte. Hösle setzte noch auf die politischen Maßnahmen, allerdings im internationalen Rahmen (S. 121–146). Dass Papst Franziskus 25 Jahre später angesichts der zunehmenden Verschärfung dieser Krise nun eine neue Form des Leadership avisiert, ist überzeugend. – Hingegen setzt *Nick Bostrom* auf einen globalen Überwachungsstaat, denn nur er könne in unserer verwundbaren Welt strenge ökologische Regeln erstellen und ihre konsequente Durchsetzung mit einer Weltpolizei als flächendeckender Überwachungsinstanz erzwingen (S. 67–70), was weder Technik noch Moral erreichten. Siehe *Bostrom, Nick* (2020): Die verwundbare Welt. Aber wäre nicht auch ein solcher

in den Leitideen wird stärker betont als die kulturellen, nationalen oder auch politischen Differenzen. Franziskus ist davon überzeugt, dass diese nicht nur rational, sondern emotional und religiös verankerten Ideen Überzeugungskraft ausstrahlen. Wichtig sei ferner, dass die neue Führungselite sich nicht von den Wirtschaftsinteressen vereinnahmen lasse, sondern einen Kurswechsel einleite, der zur Beendigung des Leidens der Schöpfung und der Ärmsten führe. Leadership wird dabei eher als Diskurs gedacht, in dem Forscher aus unterschiedlichen Fächern eine maßgebliche Rolle einnehmen sollten; auch die ethischen Leitbegriffe ›Gemeinwohl‹ und ›intergenerationale Gerechtigkeit‹ seien nur Richtungsanzeigen.¹⁹ Die katholische Kirche erhebt also explizit keinen Führungsanspruch, sondern gliedert sich als ein religiöser Player ein. Auch den unterschiedlichen Religionen sowie kulturellen Prägungen komme nämlich eine wichtige Rolle zu, sofern sie eine ökologische Erziehung hin zu Tugenden wie Dankbarkeit, Genügsamkeit und Geschwisterlichkeit unterstützen könnten. Das gelte ebenfalls für den christlichen Glauben; er könne dabei vor allem auf seine Mystik und auf die Eucharistiefeyer zurückgreifen, denn hier gehe es darum, Gott in allen Dingen zu begegnen und zu erfahren. Nicht dogmatische Lehrgehalte, sondern eine intuitive und emotional verankerte Schöpfungsfrömmigkeit zeichne demnach diese neuen Leader aus. Dazu passt, dass ›Laudato si‹ mit zwei Gebeten endet: zunächst einem religiösen Gebet an den Schöpfer, danach einem spezifisch christlichen Gebet.²⁰

Weltstaat auf die Loyalität zumindest der Mehrheit seiner Bürger angewiesen, weil ansonsten die Polizei bei einer flächendeckenden Überwachung dermaßen viele Ressourcen binden würde, dass der Staat zusammenbräche? Wenn niemand bereit wäre, seinen Müll zu trennen, hätte die Weltpolizei viel zu tun.

- 19 Vgl. dazu *Heimbach-Steins, Marianne und Stockmann, Nils*: Ein Impuls zur ›ökologischen Umkehr‹ – Die Enzyklika ›Laudato si‹ und die Rolle der Kirche als Change Agent, in: *Heimbach-Steins, Marianne und Schlacke, Sabine* (Hg.) (2019): Die Enzyklika ›Laudato si‹. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? S. 11–54.
- 20 *Papst Franziskus* (2015): Die Enzyklika ›Laudato si‹: 53 (Leadership), 140 (Forscher), 156 (Gemeinwohl), 159 (Gerechtigkeit), 216 ff. (Erziehung), 233 (christlich) und 246 (Gebete).

Diese Mischung aus einerseits eher linken politischen Forderungen und andererseits einer sehr traditionellen Tugendlehre ist bemerkenswert.²¹ Der im Anschluss an Franz von Assisi beschriebene und empfohlene kontemplative Lebensstil erscheint als Alternative für sowohl die Gehetzten im Kapitalismus wie die Ums-Überleben-Kämpfenden im globalen Süden. Und seine emotionale religiöse Verankerung betont, dass vor dem ökologischen Wandel eine Veränderung unserer Naturwahrnehmung stehen müsse: weg von einer Ressource hin zu einer Gabe Gottes. Diese religiöse Wahrnehmung wird als universale Möglichkeit angenommen, weil sie einerseits in vielen Religionen und Kulturen verankert sei und weil sie andererseits auf der Einsicht aufbaue, dass alles miteinander vernetzt sei. Um hernach umgekehrt vom spirituellen Schöpfungsglauben wieder zu ökologischen Veränderungen zu gelangen, setzt der Papst auf das geballte Wissen von Experten in der ganzen Welt und aus verschiedenen Blickwinkeln, also auf einen umfassenden Diskurs. Ob das klappen und reichen wird, bleibt abzuwarten. Aber dass die katholische Kirche hier klare und bedenkenswerte schöpfungsethische Impulse gesetzt hat, lässt sich schwerlich bestreiten – ebenso wenig wie die Tatsache, dass die Klimakonferenz in Paris 2015 nicht gescheitert ist, sondern zumindest zu einer Selbstverpflichtung der meisten Staaten führte.

Aber ist diese religiöse Verankerung auch für eine lutherische Schöpfungsethik akzeptabel? Zunächst einmal muss positiv hervorgehoben werden, dass der Papst den Klimawandel als globales sozialetisches Problem wahrgenommen hat, das nur mit einer Diskursethik und weder durch ein religiöses Herrschaftswissen noch durch die ins Leere laufenden politischen Machtspiele konstruktiv bearbeitet werden kann. Ebenso verdient klare Zustimmung, dass er den Religionen und Kulturen und so auch dem christlichen Glauben das Mitspracherecht eingeräumt hat, weil sie etwas beizutragen haben. Die Weisheit in allen Religionen und den kulturellen Reichtum aller Völker gelte es diskursiv einzuspeisen. Dementsprechend hat die Enzyklika spezifisch katholische Beiträge nicht verschwiegen, sie aber nicht als dogmatische Wahrheiten, sondern als ethische

21 Vgl. für eine klassische linke Lesart des Problems *Brand, Ulrich und Wissen, Markus* (2017⁷): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus.

Impulse dargelegt, deren Überzeugungskraft jeweils diskursiv zu eruiieren wäre.²²

Den grundlegenden Impuls der biblischen Schöpfungsaussagen stellt die Enzyklika sehr pointiert unter die Überschrift ›Evangelium von der Schöpfung‹. Näherhin enthalte dieses Evangelium die Aussagen, dass Gottes Liebe und nicht der Zufall am Anfang allen Seins stehe, dass die Menschen mit einer besonderen Würde ausgezeichnet seien und die Erde bebauen und bewahren, keineswegs jedoch ausbeuten sollten und dass sie trotz ihrer Sündenverwobenheit immer wieder einen neuen Anfang setzen könnten, nämlich sich als eine universale Familie zu verstehen, die unter dem einen Vater lebe und dabei die Rhythmen der Natur, namentlich den Sabbat, achte. Auf Jesus Christus wird dieses Evangelium allerdings kaum bezogen. Am Ende des Kapitels wird lediglich erwähnt, dass Jesus in völliger Harmonie mit der Schöpfung gelebt und als Auferstandener alle Geschöpfe auf eine Bestimmung in der Fülle Gottes ausgerichtet habe. Aber soteriologische Aussagen fehlen weitgehend. ›Laudato si‹ hat bewusst bei der Schöpfung bzw. Natur angesetzt, denn dieser Bezugspunkt ist für alle Menschen zugänglich, während die christliche Soteriologie speziell ist.²³

An dieser Stelle hätte ich mir einen deutlicheren Bezug auf Jesus Christus als Erlöser und als Ziel der Schöpfung, die auch noch unter der Sünde leidet, gewünscht. Gerade diese Öffnung hin zu anderen Religionen und kulturellen Traditionen hätte es durchaus vertragen, christliche Besonderheiten deutlicher vorzustellen. Dass die Rechtfertigungslehre und eine explizite Christologie bei ›Laudato si‹ zu kurz gekommen sind, sollte aus evangelischer Perspektive zu leichtem Protest aufrufen – zu mehr aber auch nicht, denn der Papst hat richtig analysiert, dass diese Themen nicht im Zentrum der Debatte um den Klimawandel stehen. Im Hintergrund stehen sie allerdings, denn sie stellen klar, woher wir Christen die Kraft für eine solche tugendhafte Einstellung (s. o.: Dankbarkeit, Genüg-

22 So wird beispielsweise die Legalisierung der Abtreibung als Konsequenz des praktischen Relativismus bezeichnet (123), während die Forderung nach der Annahme des eigenen männlichen oder weiblichen Körpers (als einer Gabe Gottes) zur Kritik an den aktuellen Genderdebatten und dem Ruf nach einer legitimen Geschlechtervielfalt führt (155).

23 *Papst Franziskus* (2015): Die Enzyklika ›Laudato si‹, 73 (Evangelium), 77 (Zufall), 71 (Sabbat) und 98–100 (Jesus).

samkeit und Geschwisterlichkeit) und die entsprechenden nachhaltigen Veränderungen nehmen.²⁴ Darüber hinaus halten sie fest, dass unsere Sünden nicht nur moralische Verfehlungen einzelner Menschen sind, sondern eine feindliche Grundhaltung gegenüber Gott und seiner Schöpfung offenbaren, die in lutherischer Tradition mit Recht als Selbstvergottung und Selbstbezogenheit bezeichnet wurde. Diese Sünde ist von Gott selbst überwunden worden. Beim Schöpfungsevangelium von ›Laudato si‹ sind also durch den verkürzten Rekurs auf Jesus als Christus auch der Rückbezug auf das Gesetz Gottes, das die Sünde der Menschen offenbart, und auf die endgültige Erlösung, nach der sich Röm 8,18 ff. folgend die gesamte Schöpfung sehnt, nicht hinreichend einbezogen worden. Die schöpfungsethischen Implikationen sind hingegen sehr klar entfaltet worden.

3 Dark Ecology – Leben im Horizont eines gnadenlosen Gesetzes

Seit einigen Jahren gibt es vor allem im englischsprachigen Raum eine Konzeption von Schöpfungsethik, welche nicht mehr davon ausgeht, dass sich der Klimawandel und die damit einhergehenden ökologischen Krisen noch verhindern ließen. Die Rede von ›Dark Ecology‹ greift einen Buchtitel von Timothy Morton auf, der neben Gregory Fuller und Jonathan Franzen zu den wichtigsten Autoren zählen dürfte.²⁵ Gemeinsam ist diesen Autoren, dass sie den Klimawandel als eine unabwendbare Realität (als verlässliche

24 Diese Frage wird auch von *Steven Bouma-Prediger* nicht diskutiert. Siehe *Bouma-Prediger, Steven: Finding common ground on ecological virtues*, in: *Conradie, Ernst M. und Koster, Hilda P. (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, S. 178–188. *Bouma-Prediger* moniert zu Recht die ignorante Einstellung und sogar Taubheit (S. 178) des Globalen Nordens gegenüber den spürbaren Folgen des Klimawandels und empfiehlt die Entwicklung der ökologischen Tugenden Demut, Weisheit, Gerechtigkeit und Hoffnung (S. 184 ff.), ohne jedoch zu erläutern, wie man die Ignoranz und Taubheit überwindet.

25 Vgl. *Morton, Timothy (2018): Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, und *Ders. (2019): Ökologisch sein*; *Fuller, Gregory (2017²): Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe*, und *Franzen, Jonathan (2020): Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen?*

Zukunft im Sinne von Lukas Ohly) einstufen. Seit der Club of Rome 1972 die Grenzen des Wachstums aufzeigte und mit dem Weckruf »Es ist fünf vor zwölf« zum Umlenken aufrief, sind 50 Jahre vergangen, so dass es heute metaphorisch wie real noch später sein dürfte. Allzu lange hätten wir versäumt, damals durchaus moderatere Maßnahmen zu ergreifen, um diese Entwicklung abzufedern oder zu verhindern. Auch ›Laudato si‹ – so möchte ich ergänzen – hat vornehmlich Bekundungen, hingegen deutlich weniger Taten evoziert.²⁶ Inzwischen seien die erforderlichen Handlungen jedoch so drastisch, dass wir sie niemals würden umsetzen können.²⁷ Hinzu kommt, dass nicht der einzelne, sondern die Menschheit das Subjekt des Klimawandels ist, es müssten also (fast) alle Menschen und dementsprechend auch Staaten und gesellschaftliche Institutionen mitmachen, um eine Änderung bewirken zu können.²⁸ Mit dieser düsteren Ökologie werden allerdings klare ethische Maximen verbunden; auch hier lassen sich drei Aspekte unterscheiden:

1. Gelassenheit:

Wer sich auf die Rettung oder auch nur Bewahrung der Schöpfung fokussiere, werde durch den vergeblichen, weil aussichtslosen Kampf nur demotiviert, so dass nicht einmal die geringen eigenen Kräfte mobilisiert würden. Wer sich hingegen damit abgefunden habe, dass wir Menschen global versagt hätten, könne sich nunmehr auf konkrete, überschaubare Projekte beschränken, in und mit denen noch etwas erreicht werden könne. »Freundlichkeit gegenüber den Nächsten und Acht-

26 Vgl. dazu *Martin-Schramm, James B.*: Finding common ground on appropriate values, goals, policies and middle axioms, in: *Conradie, Ernst M. und Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, S. 193–205.

27 Vgl. auch *Precht, Richard David* (2021³): *Von der Pflicht. Eine Betrachtung*, S. 33: »Wenn sich Menschen in Deutschland schon gegen Abstandsregeln und ein Stückchen Stoff im Gesicht wütend empören, wie werden sie erst dann reagieren, wenn der Kampf gegen die drohende globale Klimakatastrophe den Bürgern massivere Einschränkungen und Verhaltensänderungen abnötigt?«

28 Vgl. *Morton, Timothy* (2019): *Ökologisch sein*, S. 67 f. Er vergleicht diese Spannung mit dem Sorites-Paradoxon, also der quantitativen Unbestimmbarkeit eines Haufens. Demzufolge ist »die Erderwärmung eine Anhäufung von Handlungen« und die Rolle jeder einzelnen Handlung ist nicht präzise bestimmbar.

samkeit gegenüber der Umwelt« seien, Jonathan Franzen folgend,²⁹ angesagt und hilfreich, ohne den verwegenen Optimismus, damit die Welt zu retten, wohl aber als Mut, sich trotz der widrigen, apokalyptisch anmutenden Konstellationen in einer nüchtern-gelassenen Haltung zu engagieren.³⁰ Manche Pazifikinseln mögen also untergehen und etliche Tierarten austerben, aber vielleicht können wir zumindest Eisbären in Zoos erhalten; schließlich seien »halbe Sachen besser als nichts.«³¹ Franzen will also, gleichsam in den Fußstapfen Luthers, noch ein Apfelbäumchen pflanzen, selbst wenn die Welt sehr bald untergehen sollte.³²

2. Kritik am Anthropozän:

Auch für Gregory Fuller ist eine »neue Hoffnungslosigkeit« die Konsequenz der Faktenlage zur ökologischen Krise. Sie »begründet sich objektiv durch unseren gesamten kulturellen Werdegang«.³³ Der Mensch habe sich also immer mehr zum Herren der Welt erhoben und sei inzwischen derjenige, der maßgeblich die weitere Entwicklung der Welt bestimme – die Rede vom ›Anthropozän‹ soll genau diese Herrschaftsstellung auf den Begriff bringen. Dabei ist es für eine gegenwartsbezogene ethische Würdigung zweitrangig, ob man mit Timothy Morton diese Entwicklung stärker deterministisch mit dem Übergang vom Jäger zum Landwirt vor etwa 12.000 Jahren beginnen und dann unbarmherzig ablaufen lässt,³⁴ oder ob

29 Franzen, Jonathan (2020): Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen?, S. 39.

30 Auch Ulrich Körtner spricht in Anlehnung an Paul Tillich und Karl Rahner vom »Mut zum fraglichen Sein« (S. 7), der sich als konkretes Engagement zeige und damit die möglicherweise katastrophischen Ausmaße der Klimakrise weder leugne noch in apokalyptischer Angststarre religiös überhöhe. Siehe Körtner, Ulrich (2020): Religion und Klimaschutz, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 64 (2020), S. 3–7.

31 Franzen, Jonathan (2020): Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen?, S. 31.

32 Vgl. zu dem Luther zugeschriebenen Sprichwort »Wenn morgen die Welt unterginge, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen« Schloemann, Martin (1994): Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg.

33 Fuller, Gregory (2017): Das Ende, S. 55.

34 Morton, Timothy (2019): Ökologisch sein, S. 58 f., 69 f.: »Ich bin in einer in sich gewundenen Schleife gefangen, in der jeder Versuch, dem Netz des Schicksals zu entkommen, zu einer weiteren Verflechtung dieses Netzes führt.« Das

man – wie Fuller – eine Kette von Entscheidungen annimmt, die »eine immer effizientere Unterwerfung der Natur« zur Folge hatte.³⁵ In beiden Fällen markiert jetzt der Klimawandel unsere Lage und in beiden Fällen sind es wir Menschen, die ihn maßgeblich verursacht haben.

3. Freiheit:

Die »neue Hoffnungslosigkeit« ist für Gregory Fuller aber zugleich der »Weg zu einer neuen inneren Freiheit.«³⁶ Weil wir Menschen die ökologische Katastrophe nicht mehr abwenden können, bleibe uns nur noch und immerhin, uns einen »Restfunken von Anstand« zu bewahren und »epikureisch« den »Sinn im naheliegenden Alltag« zu suchen.³⁷ Wie im Leistungssport der Tabellenletzte sein Abschiedsspiel aus der Liga gestaltet, ist für ihn gerade deshalb von allen taktischen Zwängen freigestellt, weil das Ergebnis keinen Einfluss mehr auf die Abschlusstabelle haben wird. Jetzt kann und sollte man sich moralisch geben und damit guten Gewissens absteigen; etwaige Rechtfertigungen für die miserablen Leistungen, also für das konsequente Versagen im Umgang mit unserer Mitwelt (bzw. im Beispiel für die schlechten Leistungen in der Saison), hätten sich insofern erledigt, als sie nichts mehr ändern würden.³⁸ Für Timothy Morton äußert sich diese Freiheit in der Fähigkeit, über sich selbst lachen zu können.³⁹

erinnert an die augustinische Rede vom Sünder als »homo in se incurvatus«. Auch seine Analyse, dass der Mensch traumatisiert sei, »weil er seine Verbindungen zu nichtmenschlichen Wesen gelöst hat« (S. 87), kann so gelesen werden. Allerdings steht bei Morton im Hintergrund nicht der Gottesbezug des Menschen; er steht vielmehr dem Monotheismus skeptisch gegenüber, weil diese Religion ebenfalls Bestandteil des Ackerbaus (S. 112) bzw. der »Agrilogistik« (S. 59) und damit der Fehlentwicklung seit 12.000 Jahren sei. Dieser eher deterministischen Lesart entspricht die Zurückhaltung gegenüber dem freien Willen (S. 128: »überbewertet«) und dem Schuldbegriff (S. 118: »keinen Grund, sich als Individuum schuldig zu fühlen«) sowie der Verweis auf die »Einstimmung« (S. 156) als ökologische Haltung.

35 Fuller, Gregory (2017): Das Ende, S. 21.

36 A. a. O., S. 62.

37 A. a. O., S. 74.

38 Vgl. a. a. O., S. 73.

39 Vgl. Morton, Timothy (2018): Dark Ecology, S. 140 f. und Ders. (2019): Ökologisch sein, S. 60.

Die hier vorgelegte Verbindung einer unverschleierte Gegenwartsanalyse mit der stoischen Haltung der Gelassenheit und der Konzentration auf die machbaren Dinge in den jeweiligen epikureischen Gärten spricht eine andere Sprache als der umfassende ethische Weckruf sowohl an alle Menschen wie an politische und religiöse Institutionen von Papst Franziskus.⁴⁰ Aus schöpfungsethischer Perspektive ist nun aber beachtenswert, dass die Dark Ecology Bezugspunkte zur klassischen lutherischen Rede vom Gesetz Gottes aufweist, welches uns einerseits politisch zu bestimmten Handlungen verpflichtet und uns gerade darin andererseits theologisch als Sünder entlarvt.

Der *usus politicus legis* steht in der lutherischen Dogmatik für die normativen Vorgaben, die Gott, der Schöpfer und Erhalter, allen Menschen für ein möglichst gerechtes und friedliches Zusammenleben mitgegeben hat. Dementsprechend finden sich diese gesetzlichen Bestimmungen nicht nur im Dekalog, sondern auch in der

40 Johannes von Lüpke hat mich dankenswerterweise darauf hingewiesen, dass die Narration von Dark Ecology stärker apokalyptisch geprägt ist im Gegensatz zur Rede vom Buch der Natur, das bei ›Laudato si‹ als Lesart fungiert. Diesen Hinweis greife ich gern auf, möchte noch hinzufügen, dass es sich um eine modifizierte, ›moderne‹ Form von Apokalyptik handelt, weil sie nicht von einem plötzlichen Weltende, sondern eher von einer schleichenden Vernichtung ausgeht. Vgl. aus einem anderen Genre *New Model Army, Ballad* (1986): »When they look back at us and they write down their history, what will they say about our generation? We're the ones who knew everything and still we did nothing, harvested everything, planted nothing. Well, we live pretty well in the wake of the goldrush, floating in comfort on waves of our apathy, quietly gnawing away at her body until we mortgage the future, bury our children. Storehouses full with the fruits we've been given, we send off the scrag-ends to suckle the starving. But still we can't feed this strange hunger inside, greedy, restless and unsatisfied. – I was never much one for the great ›big bang‹ theory, going out in a blaze of suicidal glory. Not foolish and brave, these leaders of ours, just stupid and petty, unworthy of power. Just a little leak here and a small error there, another square mile poisoned forever. A series of sad and pathetic little fizzles and out go the lights, never to return. – The affair it is over, the passion is dead, she stares at us now with ice in her eyes. But we turn away from these bitter reproaches and take up distractions to forget what we're doing. I stand on these hills and I watch her at night, a thousand square miles, a million orange lights, wounded and scarred, she lies silent in pain, raped and betrayed in the cold acid rain. And I wish and I wish we could start over again. Yes, I wish and I wish, we could win back her love once again.«

Natur, näherhin in den Schöpfungsordnungen, sowie in geballter Form im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Im Rekurs auf Röm 2,14 f. wird festgehalten, dass namentlich den Heiden, welche das biblische Gesetz nicht kennen, die Forderungen Gottes innerlich (in ihrem Herzen und Gewissen) einsichtig seien, so dass alle Menschen (durch unterschiedliche Zugänge) Kenntnis der Gebote Gottes hätten. Durch diese Ausdehnung des Gesetzesbegriffs wird zudem eine Kombination aus Pflichtenethik und Verantwortungsethik ermöglicht; es geht nicht nur darum, den Geboten Gottes pflichtbewusst zu gehorchen, sondern zugleich darum, die Handlungsfreiräume, die sowohl in den Schöpfungsordnungen wie im Liebesgebot mitgedacht sind, in eigener Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen zu gestalten.⁴¹

Sicherlich ist der Rekurs auf ein Naturrecht logisch problematisch; es droht der (von Hume und Moore analysierte) Fehlschluss vom natürlichen Sein auf ein moralisches Sollen.⁴² Aber dieser Gefahr erliegt der lutherische Rekurs auf die Schöpfungsordnungen nicht, indem hier das Naturrecht durch die Rede von der Schöpfung normativ aufgeladen worden ist: Nicht die Natur, sondern Gott der Schöpfer ist der Gesetzgeber; seine Forderung, die von ihm geschaffene Natur zu bebauen und zu bewahren (1. Mose 2,15), soll von den Menschen verantwortlich und in Kooperation mit dem Erhalter umgesetzt werden. Und auch die Argumentation der Dark Ecology entgeht einem naturalistischen Fehlschluss, indem hier die moralische Entscheidung, welche konkreten Maßnahmen man ergreifen könne und solle, und damit eine Güterabwägung, explizit in die Verantwortung der (befreiten) Menschen gelegt wird – die Analogie zu einer medizinischen Triage liegt durchaus nah. Man könnte lediglich kritisch zurückfragen, warum die Natur überhaupt erhaltenswert sei. Aber schon die Rede von der Mitwelt und der naturwissenschaftliche Verweis auf die Vernetzung aller Lebewesen

41 Vgl. dazu *Althaus, Paul* (1935²): *Theologie der Ordnungen*, S. 9–25; er spricht bereits einleitend davon, dass die Schöpfungsordnungen »zugleich gegeben und aufgegeben« (S. 9) seien. Besonders deutlich wird die Kombination aus Gehorsam und Eigenverantwortung bei Dietrich Bonhoeffers Rede von den göttlichen Mandaten; vgl. dazu *Bonhoeffer, Dietrich*, *Ethik*, hg. von Tödt, Ilse et al. (1998²): *Werke VI*, S. 54.61.

42 Vgl. dazu *Fritz, Alexis* (2009): *Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments*.

legen dar, dass es auch um den Selbsterhalt der Menschen als moralische Wesen gehe.⁴³

Der ethische Impuls der Dark Ecology, sich auch unter den schlechten Bedingungen des selbstverschuldeten Klimawandels moralisch zu verhalten und daher so gut wie möglich die Mitwelt zu behandeln, also zumindest ein Apfelbäumchen zu pflanzen, wenn wir auch den Regenwald nicht mehr werden retten können, ist demnach durchaus lutherisch als politischer Gebrauch des göttlichen Gebotes lesbar.

Problematisch ist hingegen, dass der Bezug zum biblischen Schöpfergott gleichsam diffundiert. Das Pflanzen eines Apfelbäumchens ist zwar Ausdruck einer moralischen Haltung im Anthropozän. Aber ist es auch noch damit verbunden, dass *Gott* diese Handlung von uns fordert? Und enthält es darüber hinaus den Verweis, dass es *unsere Sünde* gewesen ist, die zur Zerstörung unserer Mitwelt beitrug, sie vielleicht sogar initiierte? Wir gelangen jetzt zum *usus theologicus legis*, also zum Rekurs auf die göttlichen Gebote, um mit ihnen unsere Sündhaftigkeit zu entlarven. Näherhin sollen in traditionell lutherischer Perspektive sowohl unser faktisches Übertreten mancher Forderungen (also unsere Todsünden) wie unsere boshafte Einstellung dahinter (also unsere Grundsünde, nämlich, selbst Gott sein zu wollen, alles beherrschen zu können und uns damit nur noch auf uns selbst zu beziehen)⁴⁴ durch solche theologische Lesart des Gesetzes offenbart werden – wobei allerdings nicht verschwiegen werden darf, dass eine vollständige Einsicht in die Tiefe unserer Sündhaftigkeit erst im Lichte des Evangeliums möglich sein wird.

Dass dieser Rückverweis von den moralischen Forderungen auf unsere Sündhaftigkeit nicht mehr funktioniert, dürfte theologisch damit zusammenhängen, dass die Natur oder das Ökosystem in der christlichen Tradition aus gutem Grund nicht als Schöpfungs-

43 Vgl. dazu bereits *Hösle, Vittorio* (1997³): Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Philosophie, Ethik, S. 123 ff. Er legt im Anschluss an Karl Otto Apel dar, es sei ein performativer Selbstwiderspruch, wenn das moralisch denkende Subjekt ökologisch seine eigene Vernichtung betreibe.

44 Vgl. *Luther, Martin* (1517): These 17 der Disputatio contra scholasticam Theologiam von 1517: »Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum.« (WA 1,225,1 f.).

ordnung bezeichnet worden ist.⁴⁵ Sie war weitgehend der Rahmen oder die Hintergrundfolie für den heilsgeschichtlichen Weg Gottes mit der Menschheit.⁴⁶ Und der Erhalt dieses Gesamtrahmens war die Aufgabe Gottes; menschliche Mitarbeit sollte ja gerade nicht darin bestehen, sich göttliche Befugnisse anzumaßen, sondern vielmehr, im vorgegebenen (und glaubend angenommenen) Rahmen pflichtbewusst und verantwortlich zu interagieren – das war und ist der gute Grund dafür, die Schöpfung selbst nicht als Schöpfungsordnung, sondern als Werk und Gabe Gottes zu interpretieren. Damit verlagert sich aber die Enthüllungsfunktion des Gesetzes: Es geht bei der theologischen Lesart von Dark Ecology weniger um das Aufdecken einer konkreten Tatsünde (beispielsweise das Quälen von Tieren in der Massentierhaltung), vielmehr um das Offenbarwerden unserer Grundsünde: Wir haben uns angemaßt, Gott zu spielen und die Schöpfung beherrschen zu wollen – anstatt dabei mitzuwirken, sie zu bebauen und zu bewahren.⁴⁷ Und nun erwar-

45 Zu den klassischen Schöpfungsordnungen zählte Paul Althaus zum einen Geschlechtlichkeit, Abstammung und Volk als »ursprüngliche«, zum anderen Ehe, Recht, Staat sowie Wirtschaft und Kirche als »geschichtliche« Vorgaben. Siehe *Althaus, Paul* (1952²): Grundriß der Ethik, S. 110. Dietrich Bonhoeffer hatte Ehe, Staat, Kirche und Arbeit als Mandate bezeichnet. Eilert Herms hat neben Religion und Politik noch Wirtschaft und Wissenschaft als »Felder« der Sozialethik aufgelistet. Weitere denkbare »Kandidaten« für solche sozialen Vorgaben wären derzeit Kultur und Medien, während die Alten noch das Volk erwähnt hatten.

46 Ein aktueller Beleg für diese Position ist die Systematische Theologie von Eilert Herms, in der die Welt nur das »Medium« und der »Spielraum« für die Menschen ist, weil deren Bildungsprozess hin zur vollendeten Gemeinschaft untereinander und mit Gott eben in der Welt stattfindet; vgl. *Herms, Eilert* (2017): Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, 698 (Medium), 693 (Spielraum) und 690, 739 (Bildungsprozess).

47 Die Rede vom Bebauen und Bewahren der Schöpfung ist eine klare Verbesserung gegenüber der Rede vom Herrschaftsauftrag (1. Mose 1,28), weil sie die paulinische Freiheit vom Gesetz mit dem Schöpfungsauftrag Gottes zusammenbindet. Indem sowohl »bebauen« wie »bewahren« zu den Aufgaben der Menschen gehören, wird deutlich zur Sprache gebracht, dass es hier um einen Ausgleich zwischen mehreren berechtigten Anliegen geht und nicht vorschnell das Ältere oder Traditionellere bevorzugt werden darf. Zugleich wird damit eine Technikfeindlichkeit als Rückseite der Naturverklärung abgewiesen, denn das »Bebauen« impliziert (übrigens schon bei Noahs Anfertigung einer Arche) den Einsatz von Technik, der gerade angesichts

tet uns – jedenfalls gemäß der biblischen Tradition – das Gericht Gottes, absehbar in der »weichen« Form des (weder von Gott gebremsten noch auf die jeweilige Person fokussierten) Tun-Ergehen-Zusammenhangs wie der Erderwärmung und des Artensterbens, verkündigt auch in der »harten« Form des Jüngsten Tages.⁴⁸

Solche Fokussierung auf die Grundsünde geht jedoch einher mit einer moralisch gefährlichen Nivellierung der tatsächlichen Sünden, die keineswegs bei allen Menschen gleich sind. So kann der Rekurs auf die allgemeine Sündenverfallenheit der Menschheit dazu missbraucht werden, die tatsächlichen und konkreten Sünden insbesondere des Globalen Nordens (und damit vor allem evangelischer Christen) zu verharmlosen:⁴⁹ Der ökologische Fußabdruck ist eben nicht identisch! Und so ist das »Wir« im vorigen Absatz vornehmlich das »Wir« des Globalen Nordens (zu dem ja sowohl die zitierten Autoren als auch ich zählen). Allerdings sollte diese moralisch unverzichtbare Konkretion nicht dahingehend übertrieben werden, alle anderen Menschen als sündlos darzustellen. Bereits die Bandbreite des Containerbegriffs ›Klimawandel‹ impliziert, dass es viele Versäumnisse oder Taten gibt, die unserer Mitwelt schaden. Aber selbstverständlich darf ich mich nicht zum Richter über die Sünden anderer Menschen aufspielen, sondern sollte konkret die eigene Sündenverstrickung benennen. Mein Rekurs auf die christliche Rede von der Grundsünde soll demzufolge nicht dazu dienen,

der aktuellen Klimakrise unverzichtbar sein dürfte, der aber darauf angewiesen ist, durch das »Bewahren der Schöpfung« begrenzt und ausgerichtet zu werden. Vgl. dazu *von Lüpke, Johannes* (1992): *Anvertraute Schöpfung. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema ›Bewahrung der Schöpfung‹*, S. 24 ff.

48 Vgl. zur Unterscheidung von weicher und harter Form des Gerichts Gottes *Scholz, Günter* (2021): *Von Gewalt zur Gewaltüberwindung. Theologische, anthropologische und ethische Aspekte*, S. 586. – Die grundsätzlichen theologischen Probleme, die der Tun-Ergehen-Zusammenhang bereits im AT aufwirft und die dann bei Hiob zur Theodizeefrage weitergeführt werden, können hier unbeachtet bleiben, weil sie durch den Klimawandel zwar dringlicher geworden, aber ansonsten bestehen geblieben sind. Vgl. dazu *Pearson, Clive* (2020): *God's continued providence*, in: *Conradie, Ernst M. und Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, S. 395–405.

49 Darauf weist zu Recht hin: *Conradie, Ernst M.*: *The emergence of human sin*, in: *Ders. und Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): *T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, S. 384–394.

eigene konkrete Vergehen (eines Christen aus dem Globalen Norden), die zum Klimawandel beitragen, anthropologisch zu verallgemeinern (und damit die Verantwortlichkeit zu verwässern), wohl aber dazu, auf die theologische Tiefendimension des Gesetzesrekurses von Dark Ecology hinzuweisen.

Den darin aufgedeckten Vorwurf der Sündhaftigkeit (samt den angekündigten Folgen) zu akzeptieren, setzt theologisch geurteilt allerdings die Kenntnis und Annahme des Evangeliums voraus, denn erst die Zusage der Sündenvergebung öffnet unseren Blick für eine unverstellte Selbstwahrnehmung im Glauben. Das Gesetz auf sich gestellt, also in seiner theologisch gnadenlosen Form, bewirkt zwar eine Ahnung der eigenen Sündhaftigkeit, zugleich aber den Reflex der Selbstrechtfertigung – sei es durch Verweis auf gelungene Werke (sozusagen als Gegenrechnung), sei es durch Verdrängen oder Verharmlosen der Sünden. In beiden Fällen degradieren wir jedoch Gott zu einem ›Krämer‹ und vertrauen gerade nicht auf sein Evangelium.⁵⁰ Es spricht nun für die zitierten Autoren, dass sie Formen dieser Verdrängung notiert haben, vor allem die immer illusorischere Hoffnung, den Klimawandel durch noch beherzteres Handeln abwenden zu können, denn sie verdränge nur die Auseinandersetzung mit der realen Lage und das Ergreifen der noch verbleibenden, wenngleich nicht hinreichenden Handlungsoptionen. Aus meiner Perspektive lassen sich weitere solcher Verdrängungen im gesellschaftlichen Umgang mit dem Klimawandel auflisten, nämlich das Leugnen oder Verharmlosen der Fakten sowie die utopische Hoffnung auf neue Erfindungen. Hinzu treten politische Relativierungen, mit denen die Problematik zwar nicht verdrängt, wohl aber nach hinten geschoben und durch aktuelle Herausforderungen wie die Corona-Krise oder den russischen Angriffskrieg auf die Ukraine überboten werden soll, um die man sich eben sofort kümmern müsse.⁵¹ All diese Formen der Verdrängung erschweren

50 Vgl. *Luther, Martin* (1520): Von der Freiheit eines Christenmenschen, 11. Abschnitt (WA 7,25).

51 Selbstverständlich bestreite ich nicht, dass sowohl die Gefahr einer Coronapandemie wie die Realität eines Krieges unsere politische Aufmerksamkeit und angemessene Reaktionen brauchen. Problematisch wäre jedoch, wenn die Fokussierung auf diese ernststen Krisen zulasten der ebenfalls ernststen Klimakrise ginge, wenn also beim knapp und damit teuer gewordenen Gas nur noch die finanzielle Abfederung einer ungebremsten Versorgung und

nicht nur das gebotene Handeln, sondern suchen auch unsere sündige Verstrickung als maßgeblichen Verursacher des Klimawandels zu umgehen.

Sicherlich wäre es unfair, den Vertretern der Dark-Ecology-Bewegung vorzuwerfen, dass sie das Evangelium von der Sündenvergebung nicht in ihre Analyse einbezogen haben. Sie haben zumindest die politische Form des Gesetzes auf ihre Weise klar ausgesprochen und darüber hinaus Formen der Verdrängung unserer Sünde benannt. Vorwerfen möchte ich ihnen jedoch, dass sie, wohl weil sie auf die Zusage des Evangeliums nicht zurückgegriffen haben, auch selbst etwas verdrängt haben, nämlich unsere Verantwortung für unsere Mitwelt, unsere Mitmenschen und unsere Nachkommen. Ihr ethisches Argument, dass der Blick auf die Schöpfung als Ganze in ihrem gegenwärtigen Zustand uns demotivieren kann, die möglichen moralischen Schritte beherzt zu gehen, ist überzeugend. Aber daraus zu folgern, dass die hoffnungsarme Lage die Frage nach der Rechtfertigung erledigen könne, ist erstens logisch ein naturalistischer Fehlschluss aus der (verfahrenen) Faktenlage auf unser Nicht-Sollen. Vor allem aber impliziert es zweitens eine Reduktion von Ethik auf die persönliche Sphäre, also die Fokussierung auf Tugenden und die Vernachlässigung der moralischen Verantwortung. Damit verbleibt Dark Ecology aber auch noch in der Fokussierung auf das Ich. Was wir hingegen benötigen, ist, mit Byung-Chul Han gesprochen, »mehr des weniger Ich«,⁵² zudem mit Papst Franziskus

nicht auch das Einsparen fossiler Energieträger diskutiert und politisch flankiert würde.

- 52 Han, *Byung-Chul* (2010): Müdigkeitsgesellschaft, S. 58. Für *Cseperke Tóth* ist die »Dezentralisierung des Ichs« der erste Schritt hin zur Vergebung, in: *Görözdi, Zsolt et al. (Hg.)* (2021): *Roads to Reconciliation Between Groups in Conflict & Theology in a World of Ideologies: Authorization or Critique? The Tenth and Eleventh Conference of Theological Faculties from Central and Eastern Europe and the Netherlands: Ökumenische Rundschau 133*, 2021, S. 131–139, 136. Und dieser Schritt sei möglich, sobald man im Glauben erkenne, dass Christus in mir lebe [Gal 2,20] und alle Ereignisse im Glauben an die Vorsehung Gottes als sinnvoll erachten könne. Damit grenzt sie sich von Miroslav Volf ab, für den die Vergebung das Bekennen der Schuld und somit das Gericht Gottes voraussetze (S. 132 f.). Mit Blick auf den Klimawandel und unsere sündhafte Verstrickung ist das Konzept von Volf m. E. überzeugender, weil es die Sünden konkret benennt und nicht mit der abstrakten Redeweise, dass letztlich alles irgendwie von Gott gewollt sei, verhüllt.

die Verantwortungsübernahme gesellschaftlicher Führungskräfte (Leadership). Dass wir wohl nicht mehr genügend tun können, um den Klimawandel zu verhindern, sollte uns nicht dahingehend blockieren, die noch möglichen Schritte zu unternehmen – soweit stimme ich Dark Ecology zu. Dass wir hingegen unsere Schuld daran, dass es jetzt so weit gekommen ist, verdrängen sollen oder dürfen, um uns nunmehr »befreit« auf unseren jeweiligen epikureischen Garten zu konzentrieren, stößt auf meinen Protest.

4 Auswertung: Eingestehen der Schuld und Handeln

Damit komme ich zu meiner Auswertung: Vor unseren Kindern und Enkelkindern werden wir nicht umhinkönnen, unsere Schuld persönlich als maßlose Gier und politisch als Verwobensein in Kapitalismus und Technikhörigkeit einzugestehen.⁵³ Als Christen sollten wir zudem verkündigen, dass diese Schuld aus unserem Verlangen resultiert, selbst Gott sein und alles bestimmen, keine Grenzen akzeptieren zu wollen, statt uns durch ihn zum Bebauen und Bewahren der Mitwelt verpflichten zu lassen und dieses Gebot in eigener Verantwortung umzusetzen. Dieses Verlangen nennt die Bibel zumindest nach lutherischer Interpretation die Grundsünde von uns Menschen; vor Gott stehen wir folglich als Sünder. Ob wir damit Gott getötet und nun auch sein Werk vernichtet haben, dürfte eine Frage des Glaubens bleiben – jedenfalls bis zum Jüngsten Tag.⁵⁴ Aber dass wir heute, in Anlehnung an Friedrich Gogarten

53 Überzeugend bezeichnet Hilda P. Köster den Klimawandel im Anschluss an Kevin O'Brien als strukturelle Gewalt (S. 420) und im Anschluss an Cynthia Moe-Lobeda als strukturelle Sünde (S. 421). Damit betont sie, dass die privilegierten Menschen einerseits schuldig sind, andererseits aber auch nicht einfach aus dem System aussteigen können. Gottes gnädige Zusage der Sündenvergebung entfaltete sie jedoch dann wieder nur individuell als Engagement für die Armen und die Notleidenden aus dem Motiv der Nächstenliebe, die sich nicht mehr um das eigene Wohl kümmert, sondern die Not der Nächsten im Blick hat (S. 427 f.). Siehe *Koster, Hilda P.: God's work of salvation in and through us*, in: *Conradie, Ernst M. und Dies. (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change*, S. 417–420.

54 Vgl. *Marquardt, Friedrich Wilhelm (1986): Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*, 3. Bd., S. 197. Friedrich-Wilhelm Marquardt hatte im dritten Band seiner vierbändigen Eschatologie davon gesprochen, dass Gott derzeit noch nicht alles in allem sei und es eine innere

formuliert, zwischen den Zeiten stehen, dass wir einerseits so nicht weiter machen können und dürfen, dass wir andererseits auf das lösende Wort Gottes als Kraftquelle für einen verantwortlichen Umgang mit unserer Mitwelt angewiesen sind, welches wir uns jedoch nicht selbst zusprechen können, ist meines Erachtens die adäquate Lagebeschreibung.⁵⁵

Von der päpstlichen Enzyklika können wir lernen und aufnehmen, welche Kraft das Schöpfungsevangelium freisetzen kann, wenn es nämlich eine Schöpfungsfrömmigkeit hervorruft, die dankbar die Natur als Gabe Gottes ansieht, sie bebaut und bewahrt und dabei sowohl die Natur wie die Armen angemessen berücksichtigt und einbezieht. Aber dieses Schöpfungsevangelium spricht nicht klar genug zu uns, solange uns nicht in unserer Situation einer Dark Ecology das Evangelium von der Sündenvergebung in Jesus Christus zugesprochen worden ist. Diese Zusage kann sowohl die Dringlichkeit unseres Handelns angesichts unserer sündigen Versäumnisse wie die Zuversicht zu kleinen Schritten überzeugend vermitteln.

Ein Problem allerdings bleibt: Die Zusage des Evangeliums spricht einzelne Menschen an, der Klimawandel betrifft hingegen die Menschheit als Ganze; unsere Sünde nimmt uns mit ihren globalen Folgen gleichsam in Sippenhaft, wie es der Tun-Zusammenhang

Zerrissenheit Gottes gebe zwischen seiner Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit. Damit wollte Marquardt eine Eschatologie nach Auschwitz vorstellen, die den Massenmord der Nazis am Volk Gottes ernst nimmt und dennoch in aller Vorsicht fragt, ob wir noch hoffen dürften. Diesem Anliegen stimme ich zu, halte jedoch die Formulierung für bedenklich. Daher habe ich im Rückgriff auf Karl Barth betont, dass die eschatologische Offenheit/Zerrissenheit Gottes gleichsam keine Charakterfrage, sondern eine Existenzfrage sei: Fraglich ist demnach nicht, wie Gott sich entscheiden werde, sondern ob der als barmherzig und gerecht verkündigte biblische Gott wirklich am Ende stehen und alles in allem sein werde; vgl. dazu *Stümke, Volker*: Eschatologische Differenz in Gott? In: *Ders.* (2011): Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik, S. 44–68. An dieser Position halte ich weiterhin fest. Dementsprechend ist der maßgeblich durch uns verursachte Klimawandel noch kein Beleg für die Nichtexistenz des biblischen Gottes, wohl aber eine Dokumentation unserer Sünde. Ein Zeichen des Glaubens wäre hingegen, diese Sünde zu bekennen, also Buße und Umkehr zu vollziehen.

55 Vgl. *Gogarten, Friedrich* (1920): Zwischen den Zeiten (1920); in: *Moltmann, Jürgen* (Hg.) (1963³): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II, S. 95–101.

im Alten Testament vorstellte. Daher ist der Rekurs auf das Leadership religiös motivierter Menschen in ›Laudato Si‹ unverzichtbar; ergänzt werden muss allerdings die Sündenvergebung und -erkenntnis als »evangelischer« Impuls. Aber kann eine ganze Welt-Gesellschaft weg vom Verdrängen und ›Beschweigen‹ der eigenen Schuld hin zu einer tätigen Reue und Buße geführt werden?⁵⁶ Auch das verbinde ich mit dem Zitat von Gogarten: »Nicht ich, sondern wir stehen zwischen den Zeiten.«

56 Vgl. dazu die Kontroverse zwischen u. a. Gesine Schwan und Hermann Lübke. Während Schwan vom aktiven Beschweigen der Schuld im Nachkriegsdeutschland ausgeht, betont Lübke die tätige Buße, die nicht durch Bekenntnisse, sondern den Wiederaufbau (das darf nie wieder passieren, unsere Kinder sollen es einmal besser haben ...) geleistet worden sei. Siehe *Schwan, Gesine* (1997): Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens und *Lübke, Hermann* (2007): Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten.

Literatur

- ☞ *Althaus, Paul* (1952²): Grundriß der Ethik.
- ☞ *Althaus, Paul* (1935²): Theologie der Ordnungen.
- ☞ *Bayer, Oswald* (1990²): Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung.
- ☞ *Boff, Leonardo*: Ökologie und Spiritualität im Licht des kosmologischen Paradigmas, in: *Krämer, Klaus* und *Vellguth, Klaus* (Hg.) (2017): Schöpfung. Miteinander leben im gemeinsamen Haus.
- ☞ *Boghossian, Paul* (2013): Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus.
- ☞ *Bouma-Prediger, Steven*: Finding common ground on ecological virtues, in: *Conradie, Ernst M.* und *Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change, S. 178–188.
- ☞ *Bostrom, Nick* (2020): Die verwundbare Welt.
- ☞ *Brand, Ulrich* und *Wissen, Markus* (2017⁷): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus.
- ☞ *Conradie, Ernst M.*: The emergence of human sin, in: *Ders.* und *Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change, S. 384–394.
- ☞ *Conradie, Ernst M.* und *Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change.
- ☞ *Dienberg, Thomas* und *Winter, Stephan* (Hg.) (2020): Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika ›Laudato si‹ für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter
- ☞ *Franzen, Jonathan* (2020): Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen?
- ☞ *Fritz, Alexis* (2009): Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments.
- ☞ *Fuller, Gregory* (2017²), Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe.

-
- ☞ Görözdi, Zsolt et al. (Hg.) (2021): Roads to Reconciliation Between Groups in Conflict & Theology in a World of Ideologies: Authorization or Critique? The Tenth and Eleventh Conference of Theological Faculties from Central and Eastern Europe and the Netherlands: *Ökumenische Rundschau* 133, 2021, S. 131–139.
 - ☞ Gogarten, Friedrich (1920): Zwischen den Zeiten (1920); in: Moltmann, Jürgen (Hg.) (1963³): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II, S. 95–101.
 - ☞ Han, Byung-Chul (2010): Müdigkeitsgesellschaft.
 - ☞ Heimbach-Steins, Marianne und Schlacke, Sabine (Hg.) (2019): Die Enzyklika ›Laudato si‹. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?
 - ☞ Heimbach-Steins, Marianne und Stockmann, Nils: Ein Impuls zur ›ökologischen Umkehr‹ – Die Enzyklika ›Laudato si‹ und die Rolle der Kirche als Change Agent, in: Heimbach-Steins, Marianne und Schlacke, Sabine (Hg.) (2019): Die Enzyklika ›Laudato si‹. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? S. 11–54.
 - ☞ Herms, Eilert (2017): Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, 698 (Medium), 693 (Spielraum) und 690, 739 (Bildungsprozess).
 - ☞ Höhle, Vittorio (1997³): Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Philosophie, Ethik.
 - ☞ Höhle, Vittorio (1991): Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge.
 - ☞ Körtner, Ulrich (2020): Religion und Klimaschutz, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 64 (2020), S. 3–7.
 - ☞ Koster, Hilda P. God's work of salvation in and through us, in: Conradie, Ernst M. und Dies. (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change, S. 417–420.
 - ☞ Link, Christian (2012): Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie.
 - ☞ Lübke, Hermann (2007): Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten.

- 📖 *Luther, Martin* (1517): Disputatio contra scholasticam Theologiam WA 1,225,1 ff.
- 📖 *Luther, Martin* (1520): Von der Freiheit eines Christenmenschen, 11. Abschnitt (WA 7,25).
- 📖 *Marquardt, Friedrich Wilhelm* (1986): Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie, 3. Bd.
- 📖 *Martin-Schramm, James B.*: Finding common ground on appropriate values, goals, policies and middle axioms, in: *Conradie, Ernst M. und Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change, S. 193–205.
- 📖 *Morton, Timothy* (2018): Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence.
- 📖 *Morton, Timothy* (2019): Ökologisch sein.
- 📖 *Neubauer, Luisa und Ulrich, Bernd* (2021): Noch haben wir die Wahl. Ein Gespräch über Freiheit, Ökologie und den Konflikt der Generationen.
- 📖 *Nietzsche, Friedrich* (1882): Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch Nr. 125; (= KSA III).
- 📖 *Ohly, Lukas* (2015): Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik im biotechnologischen Zeitalter.
- 📖 *Pannenberg, Wolfhart* (1988): Systematische Theologie Bd. 1.
- 📖 *Papst Franziskus* (2015): Die Enzyklika ›Laudato si‹. Über die Sorge für das gemeinsame Haus.
- 📖 *Pearson, Clive* (2020): God's continued providence, in: *Conradie, Ernst M. und Koster, Hilda P.* (Hg.) (2020): T&T Clark Handbook of Christian Theology and Climate Change, S. 395–405.
- 📖 *Precht, Richard David* (2021³): Von der Pflicht. Eine Betrachtung.
- 📖 *Rosenberger, Michael* (2021): Eingebunden in den Beutel des Lebens: Christliche Schöpfungsethik.
- 📖 *Schloemann, Martin* (1994): Luthers Apfelbäumchen? Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg.
- 📖 *Scholz, Günter* (2021): Von Gewalt zur Gewaltüberwindung. Theologische, anthropologische und ethische Aspekte.

-
- ☞ *Schwan, Gesine* (1997): Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens.
 - ☞ *Stümke, Volker* : Eschatologische Differenz in Gott? In: *Ders.* (2011): Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik, S. 44–68.
 - ☞ *Stümke, Volker*: Grundzüge lutherischer Schöpfungsethik, in: *Stümke, Volker* (2023): Frieden und Macht. Beiträge zu einer lutherischen Ethik des Politischen, 2023, S. 129—174.
 - ☞ *Thielicke, Helmut* (1981⁵): Theologische Ethik I: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung.
 - ☞ *Tödt, Ilse* et al. (Hg.) (1998²): Dietrich Bonhoeffer, Werke VI.
 - ☞ *Thomas, Günter* (2020): Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur. Einführende Beobachtungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung, in: *Fischer, Irmtraud* et al. (Hg.) (2020): Natur und Schöpfung. Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 34.
 - ☞ *Vogt, Markus* (2021): Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen.
 - ☞ *von Lüpke, Johannes* (1992): Anvertraute Schöpfung. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema ›Bewahrung der Schöpfung‹.

Kapitel 6

Durch den Glauben erkennen wir ...

Frank Otfried July

»Durch den Glauben erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so dass alles, was man sieht, aus nichts geworden ist.«¹

Liebe Schwestern und Brüder,

im Hebräerbrief gibt es manche Sätze, die in der bewährten Tradition in der Lutherbibel fett gedruckt sind. Manche von ihnen werden dann auf kleinen Segens- und Spruchkärtchen weitergegeben. Überraschenderweise gehört dieser Vers nicht dazu.

Ja, die Überschrift zum 11. Kapitel steht hervorgehoben darüber: »Der Glaubensweg im Alten Bund« und ebenso der 1. Vers: »Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht auf das, was man hofft und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.«

Nichts gegen die Herausgeber der Lutherbibel – wahrlich nicht. Aber unser Predigttext – der dritte Satz des Abschnitts – hätte eine andere Hervorhebung verdient. Denn in diesem Satz verlässt der Hebräerbrief in diesem Zusammenhang einmal kurzfristig die Erzählungen des Glaubens in den exemplarischen Beispielen der Erfahrungen des Glaubens biblischer prominenter Leitfiguren wie Abel, Henoch, Noah, Abraham, Sara, Isaak, Jacob, Josef, Mose, aber auch Rahab und einige andere Namen werden erwähnt (eben: Der Glaubensweg im Alten Bund).

Unser Predigtsatz aus dem Hebräerbrief begibt sich auf eine Feststellungsebene eigener Art: Keine Beispielerzählung, keine Illustration des Glaubens, sondern eine Abstraktion, ja ein summary, das die Kernbotschaft hervorhebt. »Durch den *Glauben erkennen wir*, dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist.«

1 Hebr. 11,3.

Der deutsche Philosoph Karl Jaspers hat einmal von »Achsenzeiten« gesprochen. Das heißt: In einer bestimmten Zeit haben sich Personen und Ideen in verschiedenen Kulturen gesammelt, die in besonderer Weise Türen zu neuen Perspektiven geöffnet haben. Ich würde unseren Predigtsatz gerne rot unterstreichen, weil er die Qualität eines Achsensatzes hat. Hier wird auf kürzestem Raum Glauben und Erkennen zusammengesprochen – und zwar so, dass der Glaube die wahre Erkenntnis erst ermöglicht.

Dieses Glauben und Erkennen wird dann im nächsten Halbsatz weitergeführt: Die Welt ist durch Gottes Wort geschaffen. Hier ist schon die Antwort, die die Anfangsworte der biblischen Erzählung noch einmal aufnimmt. Hier ist schon die Antwort auf berühmte Fragen der späteren Philosophie: Warum ist vielmehr etwas und nicht Nichts?

Glauben und erkennen ist hier gleichsam amalgamiert in der Gewissmachung der glaubenden Existenz in der Welt, weil sie über Wahrheit und Ursprung der Welt durch Gottes Wort weiß. In genialer Weise wird dies im kleinen Katechismus Martin Luthers im ersten Artikel ausgelegt und sichtbar gemacht. Dieses Erkenntnisgeschehen im Glauben schafft neue Wahrnehmungswirklichkeiten. In gewisser Weise zeigt uns der Hebräerbrief dann in seinem Text diese neuen Wahrnehmungswirklichkeiten. In den biblischen Personenerzählungen, die er vorträgt, wird es dargestellt.

Glaube lässt Situationen neu erkennen, ja schafft neue Lebenswirklichkeit, bringt Licht in bisher Unverstandenes. Glaube ist nicht ein Phänomen in einer Wirklichkeit, die halt so ist, wie sie ist. Glaube schafft Wirklichkeit neu, weil der Glaube Gottes Wirklichkeit in seinem Wort erkennt. Diese urtümliche Gestaltwerdung des Glaubens im Erkennen und in der Lebenswirklichkeit vorzufinden, wird von Martin Luther in vielen Anläufen zur Sprache gebracht und verdolmetscht. Das ist immer wieder ein besonderes Geschehen: glauben und verstehen.

Manchmal – und da müssen wir durchaus selbstkritisch sprechen – trauen wir im Gespräch mit der Gegenwart und in unserer Verkündigung dieser urtümlichen Kraft in Gottes Wort aus Glauben und Erkennen nicht mehr so recht viel zu. Dann beginnen wir mit Allerweltsweisheiten und versuchen diese irgendwie kompatibel mit unserem Auftrag zu machen. Dann buchstabieren wir moralische Anweisungen zum besseren Leben in Kirche und Gesellschaft

durch. Gerne trauen wir dem Wort das zu, was in unserem schon bestehenden Verstehenshorizont hineinpasst. Dann sind wir – sozusagen – Platzanweiser des Wortes Gottes.

Oder wir verniedlichen manche dieser Worte: glauben und erkennen, Gott und Mensch, Sünde und Welt, Freiheit und Versöhnung, Schöpfung und Nichts. Manchmal werden diese Worte in Sprache und Gespräch, in Dialog und Weltdeutung so ausgeleiert, dass sie den Spannungsbogen von Erkenntnis und Verheißungscharakter zu verlieren scheinen.

Der israelische Schriftsteller David Großmann berichtet von Worten, die man in ein Sprachsanatorium schicken müsste. Es mag auch eine Aufgabe der Luther-Akademie sein, für ausgemergelte Worte der Verkündigung und der Theologie ein Sprachsanatorium zu sein, sie wieder zu Kräften zu bringen. Wir können dann deutlich machen, dass Gottes Wort Anfang und Ende der Welt umfasst.

Bei aller Hervorgehobenheit des dritten Verses ist er aber auch zugleich – wie erwähnt – der Beginn einer langen Beispielreihe, die insgesamt achtzehn Mal wortgleich am Satzbeginn das Stichwort Glaube wiederholt. Ein großer Bogen wird gespannt von der Schöpfung in Vers drei bis zur Heilsvollendung in Vers neununddreißig. Gleichzeitig wird deutlich: Der Schöpfungsglaube verbindet das Gottesvolk der ersten und der neuen Ordnung. Das Wort der Verheißung steht im Mittelpunkt. Der Verfasser des Hebräerbriefs hat angefochtene Menschen vor Augen. Deshalb legt er Wert auf Glaubensgeschichten von Menschen, die weitererzählt werden sollen. Erfahrungs- und Begegnungsräume des Glaubens gibt es in Vergangenheit, Tradition und theologischer Überlegung! Aber diese Geschichten sind eingebunden in einer Glaubensüberzeugung, die sich tief gründet. Keine Zufallserzählungen und Glaubensaneddoten werden da weitergegeben, sondern Bilder der Verheißung aus dem Wort, der neuen Freiheit, der Erkenntnis – die sich nicht selbst befruchtet oder mit den Haaren aus dem Sumpf zieht – sondern sich aus dem zugesprochenen Wort Gottes neu die Augen öffnen lässt. Aus dem Glauben in der Gegenwart des lebendigen Wortes ist die Wirklichkeit neu zu erkennen!

Immer wieder ist mir die Emmauserzählung ein besonderes Zeichen: Die geschockten Jünger, die nach dem Tod Jesu ihren Weg nach Emmaus gehen, treffen Jesus und erkennen ihn nicht. Sie erzählen ihre Geschichte, sie argumentieren miteinander theologisch.

Ja, jener mitgehende Jesus Christus legt ihnen im Argumentieren theologische Deutungsmuster vor. Sie erkennen nicht. Erst in dem Moment, als der auferstandene Christus den Segen spricht, das Brot bricht und mit ihnen teilt, der *Glaube* und die *Verheißung* eintritt, das Segens- und Freiheitswort sie leitet, ihnen zugesprochen und verheißt wird, ihr Leben in eine neue Wandlung schickt, erst da gehen die Augen auf, tritt wahrhafte Erkenntnis ein, beginnt die Aufarbeitung der Ereignisse im Licht des Evangeliums. Welch ein Moment!

Glaube und Verheißung

Glaube und erkennen

Es ist erzählte Wahrheit jenes theologischen Satzes aus dem Hebräerbrief: »Durch den *Glauben erkennen* wir, dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so dass alles, was man sieht, aus nichts geworden ist.«

Aus dem Tod heraus schafft Gott Neues und öffnet Menschen die Augen. In seinem lebendig machenden, unsere Routine unterbrechenden Wort, schafft er Erkenntnis und sendet uns neu auf unsere Wege. »*Ohne Wort keine Welt!*« – darauf weist Oswald Bayer hin.

Wir können gewiss sein im Segen über Brot und Wein. Gott schenkt uns seine lebendige Gegenwart in der Wirklichkeit dieser Welt und doch weit über sie hinausgehend. So auch heute – Dank sei Gott!

Amen

Autorenverzeichnis

Bo Kristian Holm, Dr. theol., Professor an der Hochschule für Kultur und Gesellschaft – Systematische Theologie, Universität Aarhus/Dänemark, Vizepräsident der Luther-Akademie.

Niels Henrik Gregersen, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Kopenhagen.

Tobias Jammerthal, Dr. theol., Assistent für Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte, Augustana-Hochschule Neuendettelsau, Theologische Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Frank Otfried July, Dr. h. c., Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg i. R., Präsident der Luther-Akademie.

Winfried Krause, Pfarrer i. R., Buggingen.

Alexander Kupsch, Dr. theol., Pfarrer im Dekanat Balingen/Württemberg

Rainer Rausch, Dr. iur., Oberkirchenrat i. R., Lehrbeauftragter an der Universität Rostock für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, Schatzmeister der Luther-Akademie.

Volker Stümke, Dr. theol., Dozent an der Führungsakademie der Bundeswehr, apl. Professor für Systematische Theologie an der Universität Rostock.

Christine Svinth-Væрге Pöder, Dr. theol., Außerordentliche Professorin in der Sektion Systematische Theologie an der Universität Kopenhagen.

Informationen über die Luther-Akademie

Sie halten eine Veröffentlichung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V. in Händen.

Die Luther-Akademie befasst sich mit Luthers Theologie unter den Anforderungen gegenwärtiger Entwicklungen in Theologie, Kirche und Gesellschaft.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg hat insbesondere folgende Aufgaben:

- die Pflege der Wissenschaft und des geistigen Lebens in der Tradition eines lutherischen Glaubens- und Weltverständnisses und in ökumenischer Verantwortung,
- die Teilnahme an der wissenschaftlichen Erforschung der lutherischen Reformation,
- die Pflege einer lutherischen Spiritualität in Gottesdienst und gemeinschaftlichem Leben,
- die Zusammenarbeit mit Vertretern der skandinavischen Lutherforschung.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg wendet sich an:

- Interessierte an der Theologie,
- Studierende und Studierende der Theologie und anderer Fächer,
- Verantwortliche in Kirche und Gesellschaft.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg veranstaltet:

- jährliche Arbeitstagungen über zentrale theologische, kirchliche, gesellschaftliche und allgemeinwissenschaftliche Themen,
- Seminare für Studierende der Theologie und Vikare sowie Pfarrer in den ersten Amtsjahren.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg verleiht jährlich

- den ›Förderpreis für Lutherforschung‹. Eingereicht werden können im Rahmen des Studiums entstandene Arbeiten (Seminararbeiten oder wissenschaftliche Hausarbeiten), die sich mit der Theologie Luthers in historischer, systematisch-theologischer

oder praktisch-theologischer Perspektive befassen. Als Gegenstand der Arbeit kommen auch Beiträge anderer Reformatoren in Frage, sofern sie mit Luther in Beziehung gesetzt werden können.

Die Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg publiziert:

- Referate und Ergebnisse ihrer Tagungen in der Reihe ›Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg‹,
- die von ihr mit dem Förderpreis ausgezeichneten Arbeiten.

Weitere Informationen: <http://www.Luther-Akademie.de>

Band 15 Lutherische Schöpfungstheologie

Lutherische Theologie hat die Schöpfung im Rahmen des ersten Glaubensartikels – anders als viele andere neuzeitliche, oft anthropologisch verengte theologische Entwürfe – stets gepflegt. Durch den weltweiten, wahrscheinlich anthropogenen Klimawandel wird auch in der Kirche wieder stärker nach der Natur als Gottes Schöpfung und ihrer Erhaltung gefragt.

Gibt es aus biblischer und christlicher Tradition hier wesentliche und wegweisende Antworten? Die Luther-Akademie Ratzeburg-Sondershausen, die seit ihrer Gründung das Gespräch zwischen deutscher und skandinavischer lutherischer Theologie pflegt, hat sich bei ihrer Tagung im Oktober 2022 im dänischen Løgumkloster diesen Herausforderungen gestellt und dabei insbesondere lutherische Schöpfungstheologie skandinavischer Prägung analysiert und heutige Verantwortung aufgezeigt.

Diese Dokumentation enthält Beiträge von Niels Henrik Gregersen, Christine Svinth-Væge Pöder, Alexander Kupsch, Volker Stümke und Frank Otfried July.

Die Luther-Akademie bringt wissenschaftliche Erkenntnisse der Gegenwart mit Erkenntnissen der Reformation in Beziehung. Weitere Informationen können Sie den Internetseiten www.Luther-Akademie.de entnehmen.

