

Peter Müller

Religion im Einklang mit dem Kosmos

Ein systematisch-theologischer Versuch vor dem Hintergrund
des ursprünglichen saamischen Weltbildes

„My father never knew what ecology was. He was simply a part of it. I know what ecology is. But I am no longer a part of it. But like many of us, I still maintain a relationship with the earth and an understanding of what the land, rivers and lakes are all about.“ Mit diesen Worten umschreibt der Saame Johan E. Utsi¹ das Dilemma der heutigen saamischen Menschen zwischen aufgeklärtem Bewusstsein und ihrer Seelenlandschaft, die sich wieder vermehrt auf das vorchristliche Weltbild besinnt.

In ihrer Mythologie sprachen die Saamen den Naturkräften, Tieren und Orten, von denen sie abhängig waren und die darüber bestimmten, ob sie satt wurden oder hungerten, göttliche Eigenschaften zu. Lange vor der kopernikanischen Wende war den Saamen bewusst, dass die Sonne im Zentrum ihres Kosmos steht. Die Erde brachte Nahrungsmittel hervor wie Pflanzen, beherbergte aber auch die Tiere des Waldes und sorgte für die Fische der Seen. So wurde die Erde als Leben spendende Mutter verehrt. Der Windmann war der Gott des Windes, der eisig, kalt, mild oder warm blies. Der Wind bestimmte die Wanderroute der Rentiere und beeinflusste gleichzeitig die Fruchtbarkeit ihrer Rentierkühe. So schreibt Utsi weiter:

Nowadays we have learned that the sun is a star around which the earth circles. But that is not news for us. Among my people the sun has always been at the center. Nowadays we also know that the winds are formed by atmospheric encounters of areas of low and high pressure. Yet that knowledge does not help the reindeer herder when the icy winds create years of famine for his herds.²

Die Christianisierung hat – neben politischen, wirtschaftlichen und anderen kolonisierenden Faktoren – ihren Anteil dazu beigetragen, dass sich die Saamen nicht mehr einfach als Teil der Natur verstehen. Nicht zuletzt durch das, was die systematische Theologie mit dem Topos des *dominium terrae* im Sinne der Herrschaftsaneignung über die Mitkreatur und der Unterwerfung der den Menschen umgebenden Schöpfung umschreibt, sind nicht nur die Saamen, sondern ist die

1 Johan E. Utsi: „We Are Still Alive“, in: *The Sámi. People of the Sun and Wind*, hg. von Ájtte, Swedish Mountain and Sámi Museum, Jokkmokk, 2009 (ohne Seitenangaben). Johan E. Utsi ist saamischer Kurator und Mitarbeiter im Ájtte-Museum in Jokkmokk.

2 Utsi, *Still Alive* (ohne Seitenangabe).

Menschheit generell in das gleiche Dilemma gestürzt worden. Durch die Aneignung von Wissen über Naturgesetze und physikalische sowie chemische Vorgänge in der Natur sind die Menschen aus dem Paradies der Unschuld gegenüber der Schöpfung vertrieben worden und haben sich nicht länger als Teil der Natur verstanden, in der sie das Chaos³ zurückdrängen müssten, um zu überleben. Nicht zuletzt die philosophische Untermauerung naturwissenschaftlicher Entwicklungen gab den Menschen das Wissen um Kausalzusammenhänge, um die Natur zu beherrschen und damit auch auszubeuten. *Francis Bacon* vertrat in seinen *Meditationes sacrae* von 1597 erstmals die Devise, dass Wissen dem Wissenden Macht gibt. Die naturwissenschaftlich-technische Beherrschung der Natur erlöste den Menschen aus der Ohnmacht gegenüber den Naturgewalten, indem er dadurch die Herrschaft über die Welt erlangte. *René Descartes* versuchte, den Menschen durch Wissenschaft und Technik zum Herrn und Eigentümer der Natur zu machen, wie er in seinem Buch *Über die Methode* darlegte. Der Mensch entfremdete sich mehr und mehr von der Schöpfung.

Die religiöse Entwicklung unterstützte den Prozess der technischen Naturbeherrschung. Trotzdem sollte man sich bewusst sein, dass religiöse Prozesse immer beides in sich schließen: sowohl destruktive als auch konstruktive Fähigkeiten. Wenn die christliche Religion und in ihr konkret die Systematische Theologie, wie ich weiter unten nachweisen werde, ein Teil des Problems heutiger Umweltzerstörung und damit auch dafür mitverantwortlich ist, dass sich der Mensch von der Schöpfung entfremdet hat, so kann sie gerade deshalb auch ein Teil seiner Lösung sein. In diesem Aufsatz versuche ich vor dem Hintergrund des traditionellen saamischen Weltbildes und seiner Seelenlandschaft Impulse für eine Re-Lektüre des systematisch-theologischen Topos des *dominium terrae* herauszuarbeiten und einen konstruktiven, theoretischen Beitrag zu leisten, dass Religion – hier vornehmlich die christliche Religion – und Kosmos wieder in Einklang gebracht werden könnten.

Als Grundparadigma bei diesem Versuch dient das raumtheoretische Relationsmodell⁴ verbunden mit einer ökologischen Schöpfungstheologie⁵. Damit blei-

3 Vgl. zum Motiv des Chaoskampfes in den Religionen: Fritz Stolz: *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbar und Unkontrollierbar*, Zürich: Pano, 2001, 53–73.

4 Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem kultur- und sozialwissenschaftlichen *spatial turn* und wie dieser für die systematische Theologie fruchtbar gemacht werden kann, führt Matthias Wüthrich in seiner Habilitationsschrift, die jüngst an der theologischen Fakultät der Universität Basel eingereicht und angenommen wurde. Wegleitend für meinen Versuch ist Wüthrichs analytische Leitdifferenz zwischen einem Container-Modell und einem Relationsmodell beim Denken des Raumes. Vgl. Matthias D. Wüthrich: *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Habilitationsschrift Basel, Theologische Fakultät, 2012, 20–78, bes.: 38–49. Ich bedanke mich bei Matthias Wüthrich, dass er mir seine Habilitationsschrift als Vorabdruck vor der Publikation zur Verfügung gestellt hat!

be ich bewusst in einer systematisch-theologischen Deuteperspektive, die auf eine lange Tradition jüdisch-christlichen Verständnisses einer wie auch immer ausdifferenzierten Unterscheidung von Gott und Welt rekurriert.⁶ Gott geht nicht in der Schöpfung auf bzw. Gott ist nicht Teil des Kreatürlichen, obwohl er in die Schöpfung eingeht und sich die Wirklichkeit der Schöpfung nicht außerhalb der Wirklichkeit Gottes abspielt.⁷

Dadurch grenze ich mich bewusst von gegenwärtigen pantheistischen Konzepten wie beispielsweise vom Glauben an die *Heilige Gaia* ab. Die englische katholische Ökotheologin *Anne Primavesi* entwickelte in ihrem Buch *Sacred Gaia*⁸ eine holistische Ontologie, in der Gottes Sein sichtbar und unsichtbar in der Heiligkeit des Ganzen der existierenden Realität enthalten ist. In ihrer Gaia-Spiritualität wird der Lebensraum Erde für alle Menschen heiliggesprochen und als göttlich erklärt. Den Glauben an die gegenseitige Abhängigkeit der leiblichen, evolutionären und geistigen Beziehungen sieht sie als Basis einer sozioökologischen Politik der Gerechtigkeit.

So berechtigt das Anliegen Primavesis hinsichtlich der rasant fortschreitenden Umweltzerstörung ist und ich ihren Versuch entsprechend würdige, so bleibt vieles in ihrem Konzept unklar wie beispielsweise, ob „Gaia“ der Name einer Göttin ist, ob es sich um eine Umschreibung Gottes als Schöpfer handelt oder ob es eine Bezeichnung für die Schöpfung ist.⁹ Diese esoterische Unschärfe des Gottesbegriffs gepaart mit der pantheistischen Verschmelzung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen sind es, die Primavesis Ansatz für meinen Versuch, einen Einklang

5 Bei der ökologischen Schöpfungstheologie, die den Zusammenhang von Raum und Schöpfung mitdenkt, sind Jürgen Moltmanns Gedankengänge wegleitend. Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München: Kaiser, ³1987; Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München: Kaiser, 1991; Jürgen Moltmann: *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ²2007; Jürgen Moltmann: Kosmische Demut. Bemerkungen zu einem gelungenen ökologischen Begriff, in: Brigitte Enzner-Probst, Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.): *Im Einklang mit dem Kosmos. Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben, Theologische Aspekte – Praktische Impulse*, Ostfildern: Grünewald, 2013, 60–67.

6 Ob diese Unterscheidung zwischen Gott und Kreatur platonisch (Welt der Ideen, Welt der Sinne) oder aristotelisch (Wirklichkeit und verwirklichte Möglichkeit) gefasst wird, hat auf den Ausgang meiner Untersuchung keinen Einfluss.

7 Vgl. dazu: Peter Müller: *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie*, Münster: Lit, 2012, bes.: 130–223.

8 Anne Primavesi: *Sacred Gaia. Holistic Theology and Earth System Science*, Abingdon: Routledge, 2000. Zur Deutung und Kritik der Utopisierung des globalen Raumes und von Primavesis Ansatz vgl. Sigurd Bergmann: *Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine theologische Ästhetik des Raumes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 53–63, bes.: 57–60. Primavesi entwickelte ihren Ansatz im Anschluss an James Lovelock, den englischen Mediziner, Chemiker und Biophysiker, der ursprünglich das Klimasystem der Erde als Ganzes mit der Metapher „Gaia“ umschrieb.

9 Vgl. Bergmann, *Raum und Geist*, 59.

zwischen Religion und Kosmos im Rahmen der systematischen Theologie zu finden, als nicht anschlussfähig erweist.

In zwei Schritten soll das folgende Unternehmen durchgeführt werden: Der erste Schritt (1.) bringt den Gedankengang so weit, dass Religion im universalisierten Raum der Schöpfung systematisch-theologisch definiert ist (1.1), der Begriff Schöpfung konkretisiert wird (1.2) und zwei Grundanforderungen an den religiösen Menschen herausgearbeitet sind, damit der Versuch gelingen kann (1.3). Zudem sollen zwei Grundkategorien des Raumes der Schöpfung in die Schöpfungstheologie eingezeichnet (1.4) werden. Damit ist das Fundament gelegt, um die Re-Lektüre des Topos des *dominium terrae* vor dem Hintergrund des saamischen Weltbildes versuchsweise auf diesem aufzubauen, indem der Mensch in den Raum der Schöpfung eingeordnet wird (2.). Die Relationalität des Menschen im Raum der Schöpfung (2.1) legt die Basis dafür, dass er seine Aufgabe im Einklang mit dem ganzen kreatürlichen Kosmos wahrnehmen kann (2.2). Die Schlussfolgerungen (3.) legen Rechenschaft darüber ab, ob der Versuch – zumindest in der eigenen, rückblickenden Einschätzung – als gelungen bezeichnet werden kann.

1. Religion im Raum der Schöpfung

1.1 Leitbegriffe: „Religion“ und „Raum“

1.1.1 Religion als Grundbezogenheit auf „das, was uns unbedingt angeht“ (Tillich)

Es ist nicht unproblematisch, den seit Kirchenväterzeiten überlieferten Religionsbegriff als kollektivsingularischen Oberbegriff, „dem die einzelnen historischen Religionen einschließlich des Christentums subsumiert werden“¹⁰, interreligiös anzuwenden, denn dieser greift für die Definition der saamischen Religiosität zu kurz. Die Verwendung des *religio*-Begriffs von den lateinischen Kirchenvätern bis zur Aufklärung hin wurde wesentlich mit dem christlichen Glauben identifiziert. Wenn die Pluralform verwendet wurde, dann qualifizierte diese andere, nichtchristliche Glaubensweisen abwertend als *religiones falsae*. Erst die nachaufklärerische Unterscheidung einer übergeschichtlichen „natürlichen“ Religion, die allen empirischen Religionen vorausliegt, macht es möglich, im univoken Plural neutral von *den* Religionen im spezifizierten Allgemeinbegriff zu

10 Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich: TVZ, 2005, 21. Ausführlich diskutiert Bernhardt diese problematische Anwendung des Religionsbegriffs im interreligiösen Dialog: 15–79.

sprechen.¹¹ Trotzdem bleibt die dem lateinischen Begriff *religio* zugrundeliegende Bedeutung der „Gebundenheit“¹² dem arktischen Weltbild fremd, „bevor es vom christlichen Glauben im Norden einverleibt wurde“¹³.

Der allgemeine Religionsbegriff hat sich jedoch sowohl in der wissenschaftlichen, in der volkstümlichen als auch in der interreligiösen Diskussion etabliert. So fragt es sich, worin die semantische Übereinstimmung besteht, die es sinnvoll erscheinen lässt, so unterschiedliche Phänomene wie die saamische Seelenlandschaft oder den christlichen Glauben unter dem kollektivsingularen Begriff „Religion“ zu subsumieren. Im Bewusstsein, dass sowohl ein *funktional-formal* als auch ein *inhaltlich-material* bestimmtes Religionsverständnis immer umstritten war und ist, erachte ich mit Bernhardt den verallgemeinernden und abstrahierenden Gebrauch des Begriffs Religion als „unvermeidlich und sinnvoll“. Die Verwendung des Religionsbegriffs ist dann sinnvoll, sofern „die Gebundenheit der damit verbundenen Sprachfiguren an den geistesgeschichtlichen Kontext der von der Aufklärung geprägten abendländischen Kultur in die religionstheoretische und -theologische Reflexion integriert“ wird.¹⁴

Eine aus theologischer Sicht allgemeingültige Definition von Religion, die sich nicht auf das Christentum beschränkt, leite ich von Paul Tillichs pneumatologischem Verweis auf einen göttlichen Transzendenzbezug ab:¹⁵ *Religion meint die Grundbezogenheit des Menschen auf das, was ihn unbedingt angeht.*

Die wirkende Gegenwart des Göttlichen konstituiert die gesamte Wirklichkeit, die von den Religionen gesucht wird: „Glaube als der Zustand, vom göttlichen Geist geöffnet zu sein für die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens, ist eine allgemeingültige Definition und nicht auf das Christentum beschränkt.“¹⁶ Aus diesem inhaltlichen, materialen Glaubensbegriff leitet Tillich seine berühmt gewordene formale beziehungsweise funktionale Definition ab: „Glaube ist das Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht ...“¹⁷

Um Elemente der saamischen Weltsicht für die christliche Theologie fruchtbar machen und den christlichen Glauben gleichzeitig in Einklang mit dem Kosmos bringen zu können, dürfen die funktionalen und inhaltlichen Religionsmerkmale nicht geschlossene Räume markieren und absolute, normative Postulate aufwei-

11 Bernhardt, *Begegnung*, 23. Vgl. Fritz Stolz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2001, 11.

12 Die Ableitung von *religio* ist nicht gesichert: *religere* (noch einmal achten) oder *religare* (anbinden, befestigen) oder *relegere* (von neuem lesen, wieder durchgehen). Alle Formen weisen jedoch auf eine Gebundenheit und eine enge Mitgliedschaft hin, die ein Früheres, Größeres oder Vorbestehendes voraussetzt.

13 Juha Pentikäinen: *Die Mythologie der Saamen*, Berlin: Schletzer, 1997, 25.

14 Vgl. Bernhardt, *Begegnung*, 27.

15 Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie III*, Berlin, New York: de Gruyter, ⁸1987, 153–164, 167–171.

16 Tillich, *STh III*, 156.

17 Tillich, *STh III*, 155.

sen, sondern müssen „ein semantisches Feld mit offenen Rändern“¹⁸ darstellen. Der semantische Kern der Religion liegt nicht in der Grundgebundenheit des Menschen, wie der alte *religio*-Begriff intendiert, sondern in der Grundbezogenheit, in seiner relationalen Offenheit und nicht in einer normativen Abgeschlossenheit.

1.1.2 Das relationale Raummodell

Religion in ihrer relationalen Offenheit und Grundbezogenheit zu dem, was uns unbedingt angeht, manifestiert und realisiert sich im Lebens-Raum, den wir Kosmos beziehungsweise Welt nennen; also in der Schöpfung.¹⁹ Obwohl die Rede vom Raum eine lange theologische Tradition hat, die bis tief in die Bibel zurückreicht,²⁰ wurde die theologische Reflexion über den Raum meist von derjenigen über die Zeit überlagert oder verdrängt, wie Wüthrich in seiner Habilitationsschrift an verschiedenen Beispielen ausführt.²¹ Dabei hängt vieles vom theologischen Nachdenken über den Raum ab, wie sich der Mensch im Lebens-Raum bewegt und ob er mit der Mitwelt verantwortungsvoll umgeht. Unter Absehung der verschiedenen Komplexitätsgrade und Abstraktionsebenen, auf denen die unterschiedlichen Raumauffassungen ruhen, beleuchte ich zwei Raummodelle: das Container-Modell und das relationale Raummodell.²²

Mit dem *Container-Modell* beschreibt Wüthrich den Raum, der „eine eigenständige ontologische Struktur“ aufweist, „die unabhängig von ihrer dinglich-materiellen Erfüllung in der Art eines Containers existiert“²³. Raum selbst ist in gewisser Hinsicht selbst ein Ding, das real existiert und ein Element der physisch-materiellen Wirklichkeit ist. Angewendet auf die Schöpfungstheologie bedeutet dies, dass der Mensch in diesen vorbestehenden Raum hineingestellt ist. Der Raum wird als gegeben und garantiert verstanden, auf den ich vermeintlich ein Anrecht habe und als Subjekt das mir vom gegebenen Raum zur Verfügung gestellte „ver-brauchen“ kann. Oder anders ausgedrückt: Der Mensch gilt hier als „Krone der Schöpfung“, dem die restliche Kreatur zu Diensten steht.

Beim *relationalen Raummodell* dagegen wird der Raum „als rein logische Struktur, als immaterielle Ordnungsrelation verstanden“²⁴. Raum ist hier kein „Ding“, sondern besteht in Beziehungen; Beziehungen zwischen Gegenständen und / oder zwischen „Körpern“. Der Lebensraum ist beim relationalen Modell

18 Bernhardt, *Begegnung*, 25.

19 Sowohl den Schöpfungsbegriff als auch den Begriff des Kosmos definiere ich weiter unten. Hier verwende ich beide Begriffe als Hilfsgrößen, um deutlich zu machen, welches Raumdenken zum sorgfältigen Umgang mit der Mitkreatur anleitet.

20 Wüthrich, *Raum Gottes*, 9.

21 Vgl. zum Beispiel Wüthrich, *Raum Gottes*, 106–113.

22 Vgl. dazu die „grobe Inventarisierung“ bei: Wüthrich, *Raum Gottes*, 49–54.

23 Wüthrich, *Raum Gottes*, 50.

24 Wüthrich, *Raum Gottes*, 50.

nicht einfach gesichert, sondern gefährdet, brüchig und verletzlich, so dass er immer wieder neu konstruiert, gestaltet und erhalten werden muss. Schöpfungstheologisch gesprochen ist der Mensch mit der Entfaltung seines Lebens und seiner Verantwortung „in die große Schöpfungsgemeinschaft eingebettet“²⁵.

In meinem Versuch, Religion im Einklang mit dem Kosmos systematisch-theologisch zu verorten, geht es nicht um ein Entweder-Oder beider Modelle. Nicht nur nach christlich-theologischem Verständnis, sondern auch im saamischen Weltbild wird der einzelne Mensch in die bereits bestehende Welt hineingeboren. Wenn der nach dem Containermodell vorgestellte Raum als *vorgegebener* Raum verstanden wird, so setzt das relationale Raummodell das Containermodell faktisch voraus.²⁶ Der Raum ist durch die göttliche Schöpfung vorgegeben, in welcher der Mensch funktioniert und ihm seine verantwortliche Gestaltung und Konstruktion des Lebensraumes in Beziehung zur Mitkreatur und zum Göttlichen ermöglicht wird.

1.1.3 Die Heiligkeit des Lebens-Raumes

Sigurd Bergmann²⁷ hat als erster den Versuch unternommen, die Raumtheorie unter dem soziologischen Label des *spatial turn* mit der Theologie zu verbinden.²⁸ 2007 veröffentlichte er seinen programmatischen Aufsatz, in dem er seine Forschungsbemühungen unter dem Titel des *spatial turn* zusammen fasste und einen Forschungsüberblick gab.²⁹ Sein Buch *Raum und Geist* aus dem Jahr 2010, in dem der ökotheologische Einfluss Jürgen Moltmanns offensichtlich ist,³⁰ versteht Bergmann als Versuch, ob sich Theologie und Religionswissenschaft „als Raumwissenschaft neu erfinden können“³¹. Die Auseinandersetzung darüber, ob Bergmann diese „Neuerfindung“ gelungen ist oder nicht, muss erst noch geführt werden. Für meinen Versuch, Religion im Einklang mit dem Kosmos zu denken, sind Bergmanns Gedanken zu Raum und Religion aus seinem Unternehmen wegweisend.³²

Als „Grundcode der Religionen“ bezeichnet Bergmann den Glauben „an die räumlich von Gott oder den anderen Mächten geschaffene Wirklichkeit, die dem Menschen zeitlich voranliegt, ihn umgibt, erhält und ihm zukünftig voraus ist“³³.

25 Moltmann, *Kosmische Demut*, 61.

26 Wüthrich, *Raum Gottes*, 53.

27 Sigurd Bergmann ist Professor für Religionswissenschaft an Norwegens technisch-naturwissenschaftlicher Universität in Trondheim.

28 Wüthrich, *Raum Gottes*, 83.

29 Bergmann, Sigurd: Theology in its Spatial Turn. Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God, in: *Religion Compass* 1/3, 2007, 353–379.

30 Vgl. dazu auch: Wüthrich, *Raum Gottes*, 82f.

31 Bergmann, *Raum und Geist*, 12.

32 Bergmann, *Raum und Geist*, bes.: 18–21, 49–63.

33 Bergmann, *Raum und Geist*, 18.

Die Relationalität des Lebens in diesem Schöpfungsraum wird offenbar, indem das Göttliche seine Handlungskraft darin manifestiert und zum Kreatürlichen in Beziehung tritt. Die menschliche Religiosität ist also im Raum begründet, der dem Menschsein des Individuums voran geht, dieses umschließt und die Möglichkeit der Entfaltung schafft. Der Mensch wird in den Lebensraum der Vorfahren geboren und bleibt diesem Raum im Tod verbunden, indem der natürliche Raum den Körper wieder zu sich nimmt.

Soziale Konflikte und Umweltprobleme spielen sich im Feld der „Räumlichkeit des Haushaltes (Oikos) ab“³⁴, wie Bergmann festhält. Das zeigt sich deutlich in der Geschichte der Kolonialisierungen auf der ganzen Welt. Die Entheiligung des Lebensraumes der indigenen Völker durch die sogenannte Zivilisation und der häufig damit einhergehenden oder nachrückenden Christianisierung zerstörte auch das Verständnis dafür, dass der Mensch als Teil des Ganzen der Schöpfung in dieser einwohnt und auf diese angewiesen ist. Wenn man heute von einer „Spiritualität des Raumes und der Örtlichkeiten“³⁵ den nachhaltigen Umgang mit der Schöpfung lernen will, so findet man Grundlagen in älteren religiösen Traditionen oder in den indigenen Rückbesinnungsprozessen der neueren Zeit.³⁶

Die Spiritualität des Raumes und der Örtlichkeit sowie die Heiligkeit des Lebensraumes bei den Saamen fasse ich hier unter dem Gesichtspunkt des relationalen Raummodells zusammen und halte die wichtigsten Punkte, die als Grundlage einer Re-Lektüre des Topos des *dominium terrae* dienen, fest.³⁷

Das vorchristliche Weltbild der Saamen stellt einen vitalen und natürlichen Teilaspekt arktischer Lebensweisen dar. Ihr Weltbild hat die Form eines Mythos und zeigt durch die Weitergabe von einer Generation zur nächsten die aktive Beziehung zur eigenen Geschichte. Wie alle mythologischen Ursprungserzählungen ist auch der saamische Mythos nicht – um das Raumbild zu verwenden – containerartig abgeschlossen, sondern wird durch die Erzählung und Tradierung in der Gegenwart lebendig gehalten und je von neuem mitkonstruiert.

Durch das Bewusstsein der Abhängigkeit von der Natur ist die saamische Religiosität eng mit dem ökologischen Umfeld verbunden. Naturgeister, die die Mitwelt beleben, sowie die Wechselbeziehung zwischen Mensch und Tier (Transformation) verdeutlichen das relationale Moment im Lebensraum der Saamen.

Die gelebte Symbiose von Mensch und Natur drückt sich in der saamischen Tiermythologie am deutlichsten aus. Eine Sippe lebt in enger Verbindung mit ihrem Beutetier (Totemismus). Deshalb werden Knochen eines erlegten Tieres

34 Bergmann, *Raum und Geist*, 49. Vgl. zu meiner Differenzierung zwischen Oikos und Kosmos innerhalb des Schöpfungsganzen unten 1.4 Grundkategorien.

35 Bergmann, *Raum und Geist*, 51.

36 Bergmann, *Raum und Geist*, 51.

37 Zum Ganzen vgl. Pentikäinen, *Mythologie*, 72–241. Rydving, Håkan: *The End of Drum-Time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s–1740s*, Uppsala: University Library, 2004, 54–156.

möglichst anatomisch korrekt beigelegt. Dies ist für den Saamen auch deshalb wichtig, weil beispielsweise der Bär in ihrer Mythologie, nachdem er erlegt worden ist, zu den Göttern geht und diesen erzählt, wie die Menschen mit der Kreatur umgehen. Der natürliche Kreislauf von Werden und Vergehen wird beachtet, indem der Natur nicht mehr entnommen wird, als zum Überleben nötig ist und gleichzeitig von der Natur wieder „hergestellt“ werden kann. Die Wirtschafts- und Gesellschaftsform mit ihrer starken Verbindung zur Mitwelt kann deshalb mit dem modernen Ausdruck der „Nachhaltigkeit“ bezeichnet werden. Durch das mythologische Verständnis der Natur als „heilig“ beziehungsweise „göttlich“ bleiben der Respekt und die Achtung vor der Mitwelt im Bewusstsein und Handeln der Saamen präsent und bestimmend.

Als Nomade schafft sich der Saame seinen Kosmos sozusagen jedes Mal neu, indem er beim Aufbruch seine Götter, Zaubertrommeln und andere heilige Gegenstände mitnimmt und seine Hütte in einem neuen Wohnumfeld aufbaut, in das er wieder *einzieht*. Deshalb bedeutet „Heim“ oder „Heimat“ weniger ein gebautes Haus oder Gehöft, sondern ein ganzes Umfeld, das er gewohnt ist, im Laufe des Jahres zu durchziehen. Dieses Umfeld empfindet er mitsamt dem Gebirge (den Fjällen), den Seen, Bächen, Flüssen, Gewässern, Rentiergräbern, Rundhütten und einfüßigen Speichern als sein Eigentum. Der Makrokosmos des Universums bildet im Weltbild des Saamen mit dem Mikrokosmos des Individuums eine Einheit.

So sind auch seine heiligen Orte nicht an sich und generell für alle Menschen heilig, sondern werden jedes Mal durch bestimmte Menschen oder Sippen als für sie heilige Orte mitkonstruiert, wenn bei den Seitas Opfer dargebracht oder bei Begräbnisstätten Geschenke den Verstorbenen dargereicht werden. Gerade der Seita-Kult zeigt das relationale Verhältnis zum Raum beziehungsweise Ort deutlich, denn Seitas sind ursprünglich Ballungen der produktiven Kraft der Erde und der Natur gewesen. Ein Ort der Beisetzung eines Ahnen wird künftig regelmäßig besucht und dadurch jedes Mal in seiner Heiligkeit bestätigt. Die Verbindung mit den Ahnen ist durch den Tod nicht einfach abgebrochen. Im Gegenteil, diese bestimmen das Leben und das Geschick der Familie mit. Dadurch verstehen die Saamen den „nachhaltigen“ Umgang mit der Mitwelt auch als Verantwortung vor ihren Vorfahren und ebenso ihren Nachfahren. Der Lebensraum ist ihnen von den Ahnen und den Kindern „geliehen“.

Weitere Punkte aus der saamischen Seelenlandschaft wie beispielsweise die Seelenwanderung des Schamanen verdeutlichen die Relationalität des Lebensraumes und untermauern die je und je neu mitkonstruierte Heiligkeit dieses Raumes. Dabei ist Heiligkeit im saamischen Weltbild nicht von der Absonderung vom Profanen bestimmt. Heilig ist das, was ihnen zur Entfaltung ihres Lebens verhilft und das Überleben sichert, seien das heilige Seen, die genügend Fische geben, seien das Gedenkstätte verstorbener Ahnen, die ihr Leben mitbestimmen, oder Seitas als heilige Steine oder Bäume, bei denen die Rentierherden auf ihren Wanderzügen vorbeikommen. Das Heilige erschließt sich also in der Beziehung

zum Lebensraum und wird vom Menschen als das für ihn Nützliche und Lebensdienliche konstruiert.

Anlehnend an Bergmanns „Grundcode der Religionen“ ist nun zu fragen, wie das Verständnis der Heiligkeit des Lebensraumes im saamischen Weltbild anchlussfähig an die christliche Theologie wird, ohne die pantheistische Verschmelzung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen mitzudenken, die in der Rede vom heiligen Lebensraum unterlegt ist. Mit dem Begriff „Schöpfung“ (1.2) und zwei Grundanforderungen an den menschlichen Lebensvollzug im Lebensraum, die nicht nur christlich eingeholt, sondern universal, multikulturell und multireligiös verstanden werden, soll dies im Folgenden versucht werden: Demut (Suffizienz) und Konsens (Einklang, Einmütigkeit) (1.3).

1.2 Schöpfung als Raum der Beziehung zum Urgrund des Seins³⁸

Dem theologischen Begriff *Schöpfung* gebe ich den Vorzug vor einem volkstümlichen oder wissenschaftlichen Naturbegriff. Mit dem Terminus *Natur* erfasst der Naturwissenschaftler diese in ihren Funktionszusammenhängen, die qualitativ bestimmbar sind. Natur kann auch als Kontrastbegriff zu Kultur oder Technik verwendet werden oder bezeichnet das Ganze der erkennbaren Wirklichkeit bis hin zur Bezeichnung des Wesens einer Sache oder einer Person (vergleiche beispielsweise die Rede von der menschlichen Natur).

Durch den Begriff *Schöpfung* erfasse ich die Natur dahingehend, dass sie nicht aus sich selbst heraus besteht, sondern in Beziehung zu ihrem tragenden Urgrund steht, zu einem kreativen Subjekt, das alle Kraft, alle Möglichkeit und die Anlage zur Verwirklichung in sich trägt. Damit löse ich mich vom antiken, griechisch-aristotelischen *Physis*-Begriff, der den Bereich all dessen bezeichnet, was „hervortritt“, das heißt, was die Natur aus sich selber hervorbringt. Das platonisch-neuplatonische Verständnis von Natur dagegen bezeichnet die Grundeigenschaft des Kosmos, die eine geordnete Ganzheit darstellt und auf eine schöpferische Kraft zurückzuführen ist. Das Gegründetsein des Geschaffenen im Schaffenden zeigt das Qualitative der Natur verstanden als Schöpfung, nämlich die Welt beziehungsweise die Wirklichkeit zweiter Ordnung in ihrer Gottbeziehung und verdeutlicht, dass aus der über der Zeit stehenden Ewigkeit beziehungsweise aus der ewigen Gegenwart heraus Gott Zeit und Raum aus sich heraus setzt und erhält (aus der eigentlichen Wirklichkeit heraus die Wirklichkeit zweiter Ordnung ableitet). Schöpfung ist deshalb nicht primär als eine initiale Handlung zu verstehen, der eine Reihe von Handlungen folgt. Schöpfung ist nicht nur ein Anfang des kosmischen Entwicklungsprozesses, sondern das den Prozess umfassende ewig-gegenwärtige Wirken des Ewigen. Der theologische Schöpfungsbegriff um-

38 Zu diesem Abschnitt vgl. die Definition von Schöpfung in meiner Dissertation: Müller, *Gotteserkenntnis*, 149–158, bes.: 149–151. Die Kategorie des Raumes habe ich dort jedoch noch defizitär behandelt.

fasst den gesamten Akt der Werdung, der Bewahrung, der Erhaltung und der (eschatologischen) Vollendung des allumfassenden Geschehens durch die Relation zum Ermöglichungsgrund beziehungsweise zum Urgrund des Seins (Gott).

Im Blick auf den Menschen verbindet der Begriff Schöpfung auch einen handlungsleitenden Charakter. Als Teil der ganzen Kreatur übernimmt der Mensch bereits vor dem sogenannten Sündenfall ethische Verantwortung für sein Handeln im Kosmos, den dieser als geschenkten Raum zur Gestaltung seines Lebens erhält. So schließt das Verständnis von Natur als Schöpfung auch einen ökologischen Naturbegriff ein, wie er von Markus Vogt auf den Punkt gebracht wird:

Im Unterschied zu „Natur“ hat der Begriff Schöpfung einen handlungsleitenden Charakter: die schöpfungstheologische Sichtweise nimmt die Erde als Raum des geschenkten Lebens wahr. Wer von Schöpfung redet, verpflichtet sich damit zu einem verantwortlichen Umgang mit der Natur, der sich nicht allein an ihrem Nutzwert orientiert, sondern an ihrer religiösen, ästhetischen und symbolischen Bedeutung sowie an ihren „kreativ-schöpferischen“ Entfaltungsmöglichkeiten.³⁹

Der Begriff der Schöpfung weist also auf Gott hin, der im ontologischen Sinn dem Ganzen der Wirklichkeit als „Urgrund“ (Tillich) zugrunde und als Ziel voraus liegt und zugleich die Beziehung des Geschaffenen zum Schaffenden aufweist. Der Raum der Schöpfung ist gleichzeitig der „Ort“ für die Entfaltung des menschlichen Lebens, in dem der Mensch verantwortlich mit sich und seiner Mitwelt umgehen muss und die Beziehung zum Urgrund gelebt wird.

1.3 Grundanforderungen: „Demut“ und „Konsens“

Bevor der Mensch sich im Raum der Schöpfung ausbreitet und diese sich „untertan macht“ beziehungsweise „bebaut und bewahrt“ – also Schöpfungsverantwortung übernehmen kann –, sorgt der Kosmos für günstige Lebensbedingungen aller Menschengenerationen und bewahrt diese Bedingungen bis heute.

Nicht uns ist die Erde anvertraut, wir sind der Erde anvertraut. Die Erde kann ohne uns Menschen leben und hat es mehrere Milliarden von Jahren getan. Wir sind es, die nicht ohne diese Erde leben können.⁴⁰

Diese von Moltmann zielgenau auf den Punkt gebrachte Verortung des Menschen innerhalb der Schöpfung stellt zwei Grundforderungen an die Lebensentfaltung, die ich mit der christlichen Tugend der „Demut“ und dem menschlichen Streben nach „Konsens“ skizziere.

Aus der etymologischen Bedeutung⁴¹ des deutschen Wortes *Demut* leite ich die Haltung ab, die den Menschen im Raum der Schöpfung gegenüber seiner

39 Markus Vogt: „Schöpfung VIII. Schöpfung und Evolution“, in: *LThK3* 9, 2000, 239.

40 Moltmann, „Kosmische Demut“, 61.

41 Hier lehne ich mich an *Duden Bd. 7: Das Herkunftswörterbuch* an.

Mitkreatur und gegenüber dem Göttlichen auszeichnen sollte: *Der Mensch strebt tapfer und kühn nach der Bescheidenheit, die sich nicht nur um das eigene Wohl, sondern um das Wohl der ganzen Mitkreatur kümmert und unter Einsatz aller ihm zur Verfügung stehenden Fähigkeiten, Mittel und Möglichkeiten dafür sorgt, dass das eigene Wohlbefinden nicht durch das Unwohlsein eines anderen Menschen oder der Mitkreatur erkauft ist. Dabei verzichtet er gegebenenfalls darauf, seine eigene Person, sein eigenes Begehren und sein eigenes Wohl durchzusetzen.*

Paulus fordert die Mitglieder der Kirche in Philippi (Phil 2,1–4) dazu auf, dass nicht Selbstsucht und Selbststurm das Verhalten untereinander bestimmen sollen, sondern die Demut als Selbstlosigkeit und gegenseitige Unterordnung. Durch das Christusgeschehen (vergleiche die folgenden Verse 5–11) ist dem Menschen ein Beispiel der richtigen Demut vor Gott und den Mitmenschen gegeben. Dadurch, dass wir Menschen in den Raum der Schöpfung hineingestellt sind und von dieser unsere Lebensfähigkeit erst erhalten, gelten die paulinische Anforderung nicht nur den Glaubenden, sondern allen Menschen, damit diese Selbstlosigkeit auch gegenüber der restlichen – belebten und unbelebten – Mitkreatur gelebt und uns so das Überleben im Raum der Schöpfung erst ermöglicht wird.

Dass diese Anforderung an die Menschen nicht nur eine theologische Utopie darstellt, zeigt der Seitenblick auf die neuere ökonomische Diskussion über das menschliche Konsumverhalten. Die kritische Ökonomie, die sich von den selbstzerstörerischen Mechanismen des neoliberalen Wirtschaftens (Stichworte: Wachstum, Steigerung, Beschleunigung, Konkurrenz) und der damit einhergehenden destruktiven konsumistischen Haltung der Konsument/innen abwendet, spricht heute ebenfalls von Demut beziehungsweise *Suffizienz* im Sinne der Genügsamkeit.⁴² Diese neue Selbstbescheidenheit „bemisst sich an der Regenerationsfähigkeit der Ressourcen, die für die Produktion verbraucht werden“⁴³, wie Hochstrasser festhält. Die Saamen leben diese Suffizienz im Sinne einer Subsistenzwirtschaft, die auf Selbstversorgung durch die Nutzung der Weideflächen auf ihren Wanderzügen und der nachbarschaftlichen Gegenseitigkeit beruht. In dem Sinn haben die Vertreter/innen der Vierten Welt auch als Minorität der Menschheit durch ihr Verhältnis zur Natur, zur Erde, zum Wasser und so weiter wirklich „etwas zu bieten“, wie George Manuel an der zweiten Weltkonferenz der Indigenen Völker in Kiruna (Schweden) festhält. Er prägte als Indianer aus Britisch-Kolumbien den Begriff der „Vierten Welt“:

Die Vierte Welt steht für eine Philosophie, dessen Inhalt das gemeinsame Dasein ist. Ich glaube, dass wir etwas bieten können, obwohl wir sehr kleine Minoritäten sind. Der Grund dafür ist unser Verhältnis zur Natur, zur Erde, zum Wasser, zur Sonne, usw. Seit jeher sind

42 Vgl. dazu die kritische Analyse des konsumistischen Konsums und den systemüberwindenden Perspektiven bei Franz Hochstrasser: *Konsumismus. Kritik und Perspektiven*, München: Oekom, 2013.

43 Hochstrasser, *Konsumismus*, 343f.

wir die besten Beschützer der Natur gewesen. In diesem Zeitalter der Urbanisation und der Industrialisation können wir diese Kunst den anderen beibringen.⁴⁴

Die zweite Grundforderung an den Menschen für eine Lebensentfaltung, die sich nicht destruktiv auf Kosten der Mitwelt verwirklicht, finde ich im lateinischen Begriff *Konsens*. Dieser Ausdruck meint Übereinkunft, Übereinstimmung oder Einigkeit und kann mit dem alten deutschen Wort *Einklang* oder *Einmütigkeit* übertragen werden. *Sensus* (Gefühl, Empfinden) leitet sich vom lateinischen Verb *sentire* (fühlen, empfinden, wahrnehmen) ab und kann durchaus mit „sensibel“, „Sensibilität“ übertragen werden. *Um zu einem Konsens zu finden, braucht es mein Mit-Gefühl, meine sensible Wahrnehmung der Situation und des Gegenübers, damit wir gemeinsam zur Einmütigkeit finden.* „Religion im Einklang mit dem Kosmos“, wie der Titel dieses Aufsatzes lautet, bedeutet vor diesem Hintergrund, dass der Mensch in aller Demut sensibel seine Mitmenschen und seine Mitwelt wahrnimmt und sein Handeln bestimmt wird von seiner Sensibilität für das Wohl des ganzen Kosmos. Dabei spielt die Persönlichkeitsempfindung der Sympathie oder der Antipathie keine Rolle, sondern es geht um das sachliche Interesse am Wohl des Ganzen der belebten und unbelebten Schöpfung. Die gelebte Symbiose von Mensch und Natur, wie sie in der saamischen Tiermythologie überliefert ist, zeigt ein Beispiel des gelebten Konsens, der Einmütigkeit, des Einklangs, den die Saamen mit ihren Mitmenschen und der Mitwelt gelebt und damit „nachhaltig“ im besten Sinn des Wortes ihr Leben entfaltet haben.

1.4 Grundkategorien für den Raum der Schöpfung: „Kosmos“ und „Oikos“

Den Begriff der Schöpfung verwendete ich bisher als allgemeine Bezeichnung für den Raum, in dem sich der Mensch vorfindet, in dem er sein Leben entfaltet und seine Beziehungen zum Göttlichen, zu den Mitmenschen und zur ganzen Mitkreatur eingeht und in dem er verantwortlich handelt. Dieser allgemeine Schöpfungsbegriff soll nun durch zwei Grundkategorien präzisiert werden, die die Bezogenheit des Menschen im Raum der Schöpfung konkretisieren und die Weite seiner Verantwortlichkeit verdeutlichen. Dazu führe ich die zwei theologisch aufgeladenen griechischen Begriffe des *Kosmos* und des *Oikos* in den Bezugsrahmen der Schöpfung ein, die beim Nachdenken über eine heute mögliche verantwortbare Rede über den theologischen Topos des *dominium terrae* zentral sind.

Kosmos als ontologischer Kontrastbegriff zu Chaos bedeutet in den Ursprungsmythologien (Schöpfungsmythen) die Ordnung, die ein Demiurg, Gott oder Götter dem Ungeordneten, Sinnlosen und der negativen Urgegebenheit schöpferisch abgerungen haben. Die Bedeutungsvielfalt des Begriffs *Kosmos* reicht von *kunstreich hergestellt* über *allgemeine Ordnung* oder *Ordnung zwi-*

44 Zitiert bei: Pentikäinen, *Mythologie*, 304.

schen Menschen bis hin zu *Schönheit* und klingen sämtliche in der Bedeutung *Welt* an.⁴⁵ Im Unterschied zu anderen Weltbegriffen und in Präzisierung gegenüber einem allgemeinen Schöpfungsbegriff weist der griechische Kosmosbegriff im Blick auf das Ganze des Geschaffenen vier zentrale Merkmale auf: Zum Wesen des Kosmos gehört (1) die *Einheit* als (2) *immanente Normstruktur*, die die vielen Einzeldinge zu einem Ganzen ordnet. Der Kosmos ist weiter seinem Wesen nach (3) der Inbegriff aller *Schönheit*. Zudem besteht (4) zwischen dem Kosmos als Ganzes, dem Kosmos der Gesellschaft und des einzelnen Menschen ein tiefer *Wesenszusammenhang*. Der Makrokosmos spiegelt sich im menschlichen Mikrokosmos und umgekehrt: im menschlichen Mikrokosmos liegt die Möglichkeit der Welterkenntnis angelegt.

Beschreibt der Terminus Kosmos das Wesen des Ganzen der Schöpfung, so bezeichnet *Oikos* in der Weite des Begriffsfeldes⁴⁶ den „Haushalt“ innerhalb des Ganzen des Kosmos. Dabei meint Haushalt nicht nur den Ort, an dem die Familie wohnt, sondern auch den Ort, an dem Gott oder die Götter verehrt werden und sich die Glaubenden zur Gottesverehrung treffen (Gemeinde / Kirche). In der allegorischen Sprache enthält *Oikos* auch die weite Familie mit Vor- und Nachfahren mit dem ganzen „Geschlecht“ oder der Herkunftssippe (vergleiche beispielsweise die biblische Rede vom „Haus Davids“, Lk 1,27 par, mit dem man ausdrückt, dass Jesus dem Geschlecht Davids entstammt).

Zusammenfassend halte ich fest, dass ich mit Kosmos den Raum der Schöpfung umschreibe, der dem Menschen containerartig vorgegeben ist und in den hinein er geboren wird. *Oikos* dagegen verstehe ich dem relationalen Raumbild entsprechend als den Teil im Raum der Schöpfung, den der Mensch immer wieder mitkonstruiert und in dem er verantwortlich handelt.

2. Die Einordnung des Menschen in den Raum der Schöpfung

Bereits in der Überschrift kommt die Grundintention des vorliegenden Versuchs zum Ausdruck. Es geht nicht um eine Hierarchisierung innerhalb des Geschaffenen (also Über- oder Unterordnung), sondern um die *Einordnung* des Menschen in seine Mitwelt. Wie lässt sich diese Absicht vor dem Hintergrund des saamischen Weltbildes systematisch-theologisch verantworten? Dieser Frage widmet sich der erste Abschnitt. Beim zweiten Punkt geht es dann um die konkrete Frage, welche Aufgabe dem Menschen innerhalb des *Oikos* der Schöpfung nun zukommt, ohne in die traditionelle Falle der gewaltsamen Aneignung, Unterwerfung und des Herrscherseins zu tappen.

45 Vgl. zum Ganzen des Begriffs die umfassende und gründliche Aufarbeitung bei Hermann Sasse: *κόσμος*, in: *ThWNT* III, 1990, 867–898.

46 Vgl. zur Wortgeschichte des Begriffs, zum Bedeutungsfeld und zu Derivaten: Otto Michel: *οἶκος*, in: *ThWNT* V, 1990, 122–161, bes.: 122–133.

2.1 Die Relationalität des Menschen im Raum der Schöpfung

„Eine Schöpfungslehre in ökologischer Hinsicht muss darum bemüht sein, das analytische Denken mit seinen Subjekt-Objekt-Distinktionen zu verlassen und ein neues, kommunikatives und integriertes Denken zu lernen.“⁴⁷ Dieses Verlangen begründet Moltmann damit, dass sich die christliche Anthropologie „im Mittelalter auf das ptolemäische Weltbild einließ und den Menschen auf dieser Erde zum Mittelpunkt der Welt erklärte“⁴⁸. Auch die neuzeitliche, europäische Anthropologie setzt das anthropozentrische Weltbild voraus, wonach der Mensch als Krone der Schöpfung zugleich den Platz in der Mitte der Welt einnimmt. Diese Welt ist um des Menschen willen und zu seinem Nutzen geschaffen. Erst die modernen Wissenschaften (allen voran die Astronomie, Biologie und Psychologie) haben diesen naiven Anthropozentrismus aufgelöst. Eine ökologische Schöpfungstheologie setzt als Folge dieser Auflösung eines naiven Anthropozentrismus voraus, dass Leben nur aus der Beziehung und in der Beziehung mit anderen existiert. Die Welt ist nicht um des Menschen willen geschaffen. Leben ist – um Moltmanns Worte zu gebrauchen – „Kommunikation in Kommunion“⁴⁹. Isolation, Verlust der Beziehungen oder Beziehungslosigkeit bedeuten für alles Leben den Tod. So spricht heute die theologische und medizinische Ethik vom „sozialen Tod“⁵⁰, womit man „den selbst verschuldeten oder aufgezwungenen Abbruch der Kommunikation mit den Mitmenschen und die Ausgliederung aus und Isolierung von dem gesellschaftlichen Leben“⁵¹ versteht.

2.1.1 Der Mensch als Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft: *imago mundi*

Nach der neuen ökologischen Lesart der jüdisch-christlichen Ursprungsmythen in Gen 1 und 2 ist der Mensch „das letzte Geschöpf Gottes und damit das abhän-

47 Moltmann, *Schöpfung*, 17.

48 Moltmann, *Schöpfung*, 194.

49 Moltmann, *Schöpfung*, 17.

50 Ulrich Eibach: *Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht*, Wuppertal: Brockhaus, ³1988, bes.: 67–81.

51 Eibach, *Menschenwürde*, 72. Eindrücklich ist in dem Zusammenhang die Geschichte, die ich von einem alten Saamen überliefert bekommen habe: Wenn in früheren Jahrzehnten oder Jahrhunderten ein Mitglied aus der dörflichen Gemeinschaft der saamischen Sijda wegen Verfehlungen, Diebstahls oder Mordes ausgeschlossen wurde, dann bedeutete das gleichviel wie sein Todesurteil. Ein einzelner Mensch im unwirtlichen Gebiet des Saapmi war allein und sozial isoliert schlicht nicht überlebensfähig. Ebenfalls kannten die nomadischen Saamen die Sitte, dass alte Menschen, die nicht mehr mit der Familie mitziehen konnten, „aufbrechen“ und allein in die Wildnis gingen, um kein Hindernis auf dem für die Sippe überlebenswichtigen Nomadenzug darzustellen. Als Folge starben sie dabei oft in der Einsamkeit.

gigste“⁵². Der Mensch bleibt abhängig von der Existenz der Mitkreatur, die ihn umgibt: Sonne, Mond und Sterne; Land, Wasser, Luft, Licht und Tages- und Nachtzeiten; Tiere, Pflanzen und Bäume – es gibt den Menschen nur, weil es diese anderen Geschöpfe gibt. Aber umgekehrt gibt es diese anderen Geschöpfe auch dann, wenn es den Menschen nicht (mehr) gäbe. So spricht Moltmann theologisch zunächst vom Menschen als „Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft“⁵³ und bezeichnet dies als *imago mundi*, als Abbild der Welt:

... bevor wir dieses Geschöpf [den Menschen, PM] als *imago Dei* verstehen, verstehen wir es als *imago mundi*, als einen Mikrokosmos, in welchem sich alle bisherigen Geschöpfe wiederfinden und der nur in der Gemeinschaft mit allen anderen Geschöpfen existieren und sich verstehen kann.⁵⁴

Nach der priesterschriftlichen Schöpfungsüberlieferung ist nicht der Mensch, sondern der Sabbat die „Krone der Schöpfung“, die Schöpfungsgeschichte wird mit der Einhaltung des Sabbats des Schöpfers vollendet.⁵⁵ Dadurch, dass die ganze Schöpfung in den großen Sabbat einmündet, segnet Gott die ganze Kreatur, den Kosmos gleichermaßen. Der Mensch ist also Mitglied der ganzen Schöpfungsgemeinschaft.

Die zweite biblische schöpfungsmythologische Überlieferung betont, dass der Mensch von der Erde genommen ist (Gen 2,7). Der Name „Adam“ bedeutet „Mensch“ und zeigt den Universalismus, indem mit diesem Ausdruck an alle Menschen gedacht ist.⁵⁶ Das menschliche Erdgeschöpf ist aus „Adama“, der mütterlichen Erde, gebildet.⁵⁷ Die biblischen Schöpfungsmythen vermeiden zwar den Ausdruck der mütterlichen Erde, aber die anthropologische Vorstellung, die damit verbunden ist, bleibt erkennbar. Als Erdgeschöpf bleibt der Mensch der Erde verbunden und kehrt bei seinem Tod wieder zur Erde zurück.

Im Unterschied zu Platons Vorstellung, die die urchristliche Theologie beeinflusst hat, ist der Mensch nicht eine *fleischgewordene Seele*, sondern ein *beseelter Leib*. Nach Gen 2,7 ist der Mensch nämlich eine lebendige Seele, indem er den Lebenshauch, den Geist, die *Ruach* Gottes erhält. Diese beseelte Leiblichkeit verbindet den Menschen mit den Tieren. Auch sie werden als „lebendige Seelen“ bezeichnet (Gen 1,30).⁵⁸ Ebenfalls findet der Mensch wie auch das Tier die Nah-

52 Moltmann, *Kosmische Demut*, 61, vgl. ders., *Schöpfung*, 193–197.

53 Moltmann, *Schöpfung*, 194.

54 Moltmann, *Schöpfung*, 194.

55 Moltmann, *Schöpfung*, 194f. Moltmann, *Kosmische Demut*, 66.

56 Für die ganze Wortbedeutung und Etymologie vgl. F. Maass: אָדָם, in: *ThWAT* I, 1973, 81–94.

57 Vgl. dazu: J. G. Plöger: אָדָם, in: *ThWAT* I, 1973, 95–105.

58 Darauf weist m. W. Otto Weber erstmals hin: Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik* I. Neukirchen-Moers: Erziehungsverein, 1955, 618. Ebenfalls verdeutlicht er, dass nach dieser Überlieferung der Mensch eine lebendige Seele *ist*, wohingegen das Tier die Seele *in sich trägt*.

rung auf der Erde in ihrem Lebensraum und in der Vegetation (Gen 1,20.30; Gen 2,19). Sowohl für den Menschen als auch für das Tier liegt die Fortpflanzung des Lebens in der Fruchtbarkeit und in der Zweigeschlechtlichkeit.⁵⁹ Auf der Fruchtbarkeit liegt wiederum der Segen Gottes, der sowohl auf den Menschen (Gen 1,28) als auch auf den Tieren (Gen 1,22) ruht.

Die Namensgebung der Tiere (Gen 2,19) zeigt zwar in dem Sinn einen gewissen Herrschaftsakt, weil der Mensch die Beziehung zum Tier von sich her aufnimmt. Darin liegt eine gewisse mythologische Superiorität. Gleichzeitig treten die Tiere damit in die Sprachgemeinschaft der Menschen ein, wie Moltmann betont.⁶⁰

Nach dem jüdisch-christlichen Ursprungsmythos ist der Mensch nicht nur in die Schöpfungsgemeinschaft eingeordnet (*imago mundi*), sondern ihm kommt auch eine besondere Würde durch die ursprüngliche Bestimmung als Bild Gottes (*imago Dei*) zu.

2.1.2 Die Gottebenbildlichkeit als Menschenverhältnis Gottes: *imago Dei*

Die grundlegende Bibelstelle, die die Basis für den Begriff der Gottebenbildlichkeit bildet, findet sich in Gen 1,26–28. Die meisten theologischen Diskussionen gehen bei der Interpretation von einem *ontologischen* Verständnis der Gottebenbildlichkeit aus, die eine Deutung des Wesens und des Seins des Menschen beschreibt. Der Mensch ist hier mit göttlichen Gaben ausgestattet, die seine Natur ausmacht und ihm eignet. Vernunft, Willensfreiheit und Moralität spiegeln Gottes Rationalität (Logos), Willen und Güte. Dadurch wird der Mensch vom Rest der Natur abgegrenzt und aus der Schöpfungsgemeinschaft herausgehoben.

Wenn die Gottebenbildlichkeit jedoch *relational* gelesen wird, so bezeichnet diese zunächst das Menschenverhältnis Gottes, woraus dann das Gottesverhältnis des Menschen erwächst. Die *imago Dei* ist theozentrisch zu lesen:

Gott setzt sich zum Menschen in ein solches Verhältnis, dass dieser sein Bild und seine Ehre auf der Erde wird. Des Menschen Wesen entspringt und besteht in diesem Menschenverhältnis Gottes und nicht in dieser oder jener Eigenschaft, die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet.⁶¹

Dieses von Gott ausgehende Verhältnis bestimmt das Sein des Menschen vor Gott und im Kosmos.⁶² Der Mensch ist in der Beziehung der Angesprochene, der

59 Auch Tiere wie die Schnecke, die androgyn sind, müssen sich für die Fortpflanzung jeweils für ein Geschlecht „entscheiden“.

60 Moltmann, *Schöpfung*, 196.

61 Vgl. dazu: Moltmann, *Schöpfung*, 226.

62 Zu dem dahinter stehenden Konzept der Rezeptivität der menschlichen Vernunft und der Anrede an die Kreatur durch Gott vgl. ausführlich: Müller, *Gotteserkenntnis*, 172–177, 204–219. Vgl. auch: Hans Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, München:

zur Antwort herausgefordert wird. Deshalb bleibt der Mensch ein Mensch, auch wenn er auf die Anrede Gottes nicht affirmativ antwortet. Die alte theologische Debatte darüber, ob der Mensch auch nach dem sogenannten Sündenfall als Ebenbild Gottes gelte oder ob er die Ebenbildlichkeit teilweise oder ganz verloren habe, basiert auf dem Grundfehler der Annahme, die biblischen Schöpfungsüberlieferungen seien als ein Ereignis in der Zeit zu deuten. Dabei sind auch die jüdisch-christlichen Ursprungsmythen keine Geschichtsüberlieferungen, sondern als Mythos der Urwahrheit zu lesen. Sie sagen etwas aus über den Menschen im Hier und Jetzt; sie sind grundlegende Deutungen der menschlichen Verfassung, der menschlichen Konstitution (*constitutio humana*).

Zusammenfassend halte ich fest: Der Mensch als das letzte Geschöpf steht also in der Schöpfungsgemeinschaft mit dem ganzen Kosmos und ist gleichzeitig das abhängigste der Geschöpfe: Sein Leben ist abhängig von der Existenz der ganzen belebten und unbelebten Kreatur – und nicht umgekehrt. Durch seine ursprüngliche Bestimmung der *imago Dei* erhält er aber auch eine besondere Würde und Beauftragung innerhalb des Kosmos. Er ist verantwortlich dafür, dass er sorgfältig mit dem Haushalt (*Oikos*) umgeht und diesen pflegt. Die systematische Theologie behandelt diese Verantwortung traditionell unter dem Terminus *dominium terrae*.

2.2 Die Aufgabe des Menschen im Raum der Schöpfung: *dominium terrae*

Es ist aus dem Bisherigen deutlich geworden, dass sowohl vor dem Hintergrund des ursprünglichen saamischen Weltbildes als auch des systematisch-theologischen Verständnisses, dass der Mensch in die Schöpfungsgemeinschaft eingebettet ist, der alte theologische Topos *dominium terrae* von seinem in den Text hineingelesenen Gewaltverständnis befreit werden muss. Besondere Schwierigkeiten bereitete der Herrschaftsauftrag nach Gen 1,26.28; 9,2 und Ps 8,7, weil in der alttestamentlichen Wissenschaft bis vor nicht allzu langer Zeit die Auffassung dominierte, dass das Verbum רדח (*radah*) in Gen 1,26.28 mit „niedertrampeln, unter die Füße treten“ zu übersetzen und als „Herrschaft über die Welt“ oder gar über die ganze Schöpfung zu verstehen sei.⁶³ Als Reaktion auf die Kritik an einer solchen Auslegung reagierte die Theologie häufig mit dem positiven Motto, nicht „herrschen“ (Gen 1,28), sondern „bebauen und bewahren“ (Gen 2,15). Aber die Nebeneinanderstellung der beiden Schöpfungsüberlieferungen in Gen 1 und 2 lassen eine Entgegensetzung beider Stellen nicht wirklich zu, sonst müsste man ja auch annehmen, dass die ältere Aussage des jahwistischen Berichtes in Gen 2 („bebauen und bewahren“) durch den jüngeren priesterschrift-

Kaiser, ³1977, 234. Oswald Bayer: *Schöpfung als Anrede. Zur Hermeneutik der Schöpfung*, Tübingen: Mohr Siebeck, ²1990, bes.: 9–32.

63 Darauf verweist Zobel in seinem Artikel und differenziert den Begriff in seiner theologischen Anwendung auf Gen 1: H.-J. Zobel: רדח, in: *ThWAT* VII, 1993, 351–358, bes.: 356f.

lichen in Gen 1 („beherrschen“) ersetzt oder korrigiert worden wäre.⁶⁴ Dieser schöpfungsmithologische Widerspruch zwischen den beiden Ursprungsmythen bringt mich in der Frage nach dem Einklang von Religion und Kosmos nicht weiter.

Versteht man ... den Schöpfer, seine Schöpfung und ihr Ziel trinitarisch, dann *wohnt* der Schöpfer durch seinen Geist seiner Schöpfung im Ganzen und jedem einzelnen Geschöpf *ein* und hält sie kraft seines Geistes zusammen und am Leben ... Das göttliche Geheimnis der Schöpfung ist die *Schechina* (Einwohnung Gottes), und das Ziel der Schechina ist es, die ganze Schöpfung zum *Haus Gottes* zu machen.⁶⁵

Nach dem griechischen Wortsinn meint Ökologie die *Lehre vom Haus* (Oikos).⁶⁶ Der Mensch findet den Raum der Schöpfung als Kosmos vor, in den hinein er geboren wird. Die besondere Verantwortung des Menschen innerhalb des Kosmos ist es, das Haus Gottes, in dem die ganze Mitkreatur einbeheimatet ist, zu bewahren. Bewahrt werden muss, soweit dem Menschen dazu die Möglichkeiten gegeben sind, der Gesamtzusammenhang der Schöpfung und der Lebensraum alles Geschaffenen. An die Stelle einer despotischen Herrschaft über die Mitwelt muss ein partnerschaftliches Verhältnis treten. Diese Partnerschaft lässt sich nicht zuletzt dadurch begründen, dass die außermenschliche Schöpfung in der Bibel nicht selten personalisiert⁶⁷ wird. Und deshalb müssen wir als „letzte Geschöpfe“ wieder ganz neu die Ehrfurcht vor dem Leben und den Dingen überhaupt lernen.⁶⁸ Dieses imperative „Müssen“ ist bewusst gewählt, denn es ist, wie Moltmann seinen Aufsatz in gewissem Alterszorn abschließt, „ausgesprochen dumm, um kurzfristiger Gewinne willen die Lebenskräfte der Erde langfristig zu zerstören. Die Menschheit wird lernen, entweder durch Einsicht oder durch Katastrophen. Ich bin für das Lernen durch Einsicht, bevor die Katastrophen kommen.“⁶⁹

3. „Hör auf die Stimme der Vorfahren!“

Nicht nur in der saamischen Seelenlandschaft und ihrer Weltsicht, sondern durchaus auch in einer sorgfältigen Lektüre jüdisch-christlicher Ursprungsmy-

64 Vgl. Wilfried Härle: *Dogmatik*. Berlin, New York: de Gruyter, ²2000, 437–439, bes.: 437 Anm. 54.

65 Moltmann, *Schöpfung*, 12. Hervorhebung im Original.

66 Darauf weist im Zusammenhang mit dem biblischen Herrschaftsauftrag m. W. Moltmann als erster Theologe hin: Moltmann, *Schöpfung*, 12. Vgl. auch oben meine Unterscheidung von Kosmos und Oikos: 1.4 Grundkategorien.

67 Vgl. zum Beispiel: Ps 19; Ps 96,11f.; Jes 44,23; Jes 55,12 u. ö.

68 Horst Georg Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh: Kaiser, ⁶2002, 196f.

69 Moltmann, *Kosmische Demut*, 67.

then finden sich umsetzbare Hinweise auf die alte Tradition, wie Religion im Einklang mit dem Kosmos gedacht und darüber hinaus auch gelebt werden kann, ohne eine pantheistischen Verschmelzung des Göttlichen mit dem Kreatürlichen behaupten zu müssen. Insofern bezeichne ich im Rückblick den Versuch, einen Einklang zwischen Religion und Kosmos im Rahmen der systematischen Theologie zu finden, als erfolgreich. Aber ganz abgesehen von jeder theologischen Fragestellung geht es letztlich um nichts weniger als um das Überleben der Menschen im Kosmos. Dazu hat die systematische Theologie genauso wie jeglicher Glaube an etwas Göttliches ihren positiven Beitrag zu leisten. Religionsübergreifend gelten dabei die Grundforderungen an jeden Menschen in seiner Lebensentfaltung, die ich in die Begriffe „Demut“ und „Konsens“ gefasst habe. Wer sich darauf besinnt, dass der Mensch ein „Geschöpf in der Schöpfungsgemeinschaft“ und als das letzte Geschöpf gleichzeitig das abhängigste ist, setzt sich auch dafür ein, dass er seine eigene Grundlage nicht selber vernichtet.

Der Raum der Erde, der Oikos, ist den Menschen nur geliehen. Deshalb haben sie diesen Haushalt verantwortungsvoll zu bestellen. In der Seelenlandschaft der saamischen Kultur ist der Lebensraum der gegenwärtigen Generation von ihren Ahnen geliehen, um diesen für ihre Kinder zu bewahren. Wir sollten auf sie hören, wie es die saamische Künstlerin in ihrem Gedicht *Hear the voice of the primeval mothers* treffend ausdrückt:

Hear the voice of the primeval mothers

Listen brother
 Listen sister
 Listen to the voice of the ancestors
 Why do you let the earth suffer, be poisoned and tormented?
 Listen brother
 Listen sister
 Hear the voice of the primeval mothers
 The earth is our mother
 if we take her life
 we die too.

Have you also been hurt?
 Are even you a part of the race?
 Listen
 They ask you
 Have you forgotten where you come from?
 You have brothers
 You have sisters
 in the rainforest of South America

on Greenland's barren coast
Have you forgotten where you come from?⁷⁰

Peter Müller

Religion in Consonance with the cosmos. A systematic-theological attempt starting from observations on the worldview of the Saami

The theological theme dominium terrae, understood as ruling over creatures and submission of creation, has contributed to human self-image of not being any longer part of nature. This theological and philosophical development supported the process of domination over nature by technical means. At the same time, its result was exploitation and destruction of the natural basis for life. The essay tries a systematic-theological re-reading of the subject starting from the original worldview of the Saami. It concentrates on showing that man is a creature in creation community. Man is the last creature of God and at the same time most dependent. A new evaluation of space theories in relation to theology and the resulting relational model of space (Matthias D. Wüthrich) demonstrates in which direction theology has to proceed. A second source of re-thinking the subject is an ecological reading of Judeo-Christian creation narratives (Jürgen Moltmann).

70 Mari Boine: „Hear the voice of the primeval mothers“, in: *The Sámi. People of the Sun and Wind*. Hg. von Ájtte, Swedish Mountain and Sámi Museum. Jokkmokk, 2009 (ohne Seitenangaben).