

Christian Link

# Schöpfung

Ein theologischer  
Entwurf im Gegenüber  
von Naturwissenschaft  
und Ökologie



neukirchener  
theologie



neukirchener  
theologie



Christian Link

# Schöpfung

Ein theologischer Entwurf  
im Gegenüber von Naturwissenschaft  
und Ökologie

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012

Neukirchener Verlag

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

Lektorat: Ekkehard Starke

DTP: Dorothee Schönau

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2585-3 Print

ISBN 978-3-7887-2616-4 eBook-PDF

[www.neukirchener-verlage.de](http://www.neukirchener-verlage.de)

Heino Falcke

Lukas Vischer

in dankbarer Verbundenheit



## Vorwort

Dieses Buch hat einen recht umfangreichen Vorläufer, meine im »Handbuch Systematischer Theologie« 1991 erschienenen Studien zur »Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts«. Sie haben ein durchweg freundliches Echo gefunden. Doch jedes Ding unter der Sonne hat »seine Zeit«. Das gilt auch von jenem ersten Unternehmen. Denn die Herausforderungen, denen ich mich damals stellen wollte, sind geblieben, sie sind vielleicht sogar noch schärfer geworden. Die Frage nach der Schöpfung ist nicht nur die Frage nach den heute unübersehbaren Gefährdungen der Natur; sie ist in ihrem Kern die Frage nach Gott. Diese Frage aber scheint unsere gegenwärtige Wissenschaft immer weniger zu berühren. Sie ist ein unverständlicher Fremdkörper geworden. Zwar hat das Thema der Schöpfung – zumal in unserer Epoche der Klimakonferenzen und wachsender Zweifel an der »friedlichen Nutzung« der Kernenergie – nichts von seiner Aktualität verloren, wohl aber hat sich die Gesprächssituation – auch für die Theologie – in den vergangenen zwanzig Jahren verändert. Wir sehen die unbewältigten Probleme der in den letzten Jahren so intensiv geführten Dialoge deutlicher als früher. Dem sucht dieser zweite Anlauf Rechnung zu tragen. Ob es mir dabei gelungen ist, die für die These des Ganzen so entscheidende *methodische* Unterscheidung zwischen Natur und Schöpfung auch für eine naturwissenschaftlich geprägte Leserschaft einleuchtend zu begründen, steht auf einem anderen Blatt. Denn das müsste ja bedeuten, dass es für Erkennen und Denken eine wirkliche Alternative zum atheistischen Wissenschaftsbegriff der Neuzeit gibt.

An der Grundkonzeption des ersten Buches, der Abfolge der einzelnen Arbeitsschritte, habe ich nichts geändert, wohl aber an der Darstellung und Durchführung. Dazu nötigte mich schon die wachsende Flut der inzwischen neu erschienenen Literatur. Hinzu kam, dass mit dem Wechsel von Bern an die Ruhr-Universität Bochum neue Probleme in mein Gesichtsfeld traten, die bisher unterhalb der Schwelle meiner Aufmerksamkeit geblieben waren. So fragte mich

schon kurz nach jener ersten Veröffentlichung der mir eng befreundete inspirierende Ökumeniker Lukas Vischer: »Wo kommen in Deiner ›Schöpfung‹ die Tiere vor?« Das war eine bedenkliche Lücke, die ausgefüllt werden musste.

Zu sehr viel einschneidenderen Veränderungen, um nicht zu sagen: Korrekturen, haben mich jedoch die Kapitel über das von jeher schwierige Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft sowie über die ökologischen Herausforderungen genötigt. Seit Karl Barth in dem berühmten Vorwort seiner Schöpfungslehre (KD III/1) in den Augen seiner meisten Leser den Dialog mit der Naturwissenschaft förmlich abgebrochen hatte, schien in den achtziger Jahren, flankiert von einer Fülle populärwissenschaftlicher Bücher, eine neue Epoche angebrochen zu sein. Man versuchte, oft im Anschluss an die Theorie Offener Systeme, Lücken auf der Objektebene naturwissenschaftlicher Aussagen zu schließen, indem man etwa das Wirken des göttlichen Geistes zur Erklärung der kontingenten Dynamik der Naturprozesse heranzog. Physiker und Biologen hat dieser Versuch, traditionelle Konflikte auszutragen, kaum überzeugen können. Dass solche einfachen »Synthesen« zu Kurzschlüssen führen müssen, hätte man bereits aus der Erkenntniskritik Kants lernen können, auch wenn die Wissenschaft des letzten Jahrhunderts zu einem sehr viel offeneren Verständnis der Natur geführt hat. Die langjährige Teilnahme an der Wuppertaler Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Physikern und Biologen, der ich wichtige Anregungen für diesen Neuentwurf verdanke, nicht zuletzt der scharfe Einspruch von Hans-Dieter Mutschler<sup>1</sup>, hat mich von der Ungangbarkeit der dort beschrittenen Wege überzeugt.

Die angelsächsische Diskussion, die sich von jeher stärker auf methodische Probleme konzentriert, namentlich das umfangreiche Werk John Polkinghorne's, von dem ich viel gelernt habe, hat die tatsächlichen Schwierigkeiten des Dialogs sehr viel genauer analysiert und zu vorsichtigeren, theologisch überzeugenderen Annäherungen der einstigen Konfliktpartner geführt. Zudem wissen wir heute, dass die Natur, soweit wir sie überhaupt erkennen können, unsere Subjektivität (den »Beobachter«) in sich schließt. Dann aber müsste sich das Gespräch, statt auf der Objektebene stehen zu bleiben, sehr viel intensiver auf die Art unseres Verhältnisses zur erfahrbaren Realität konzentrieren. Hier hat sich die Problemstellung sozusagen um 180 Grad gedreht, wie ich am Beispiel des hellsichtigen älteren Entwurfs Viktor von Weizsäckers zu zeigen versuche.

<sup>1</sup> *H.-D.Mutschler*, Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs, Darmstadt 2005.

Ebenso ging es mir bei der Neufassung des »ökologischen« Kapitels darum, Konfliktlinien klarer und deutlicher herauszuarbeiten. Es ist ja nicht damit getan zu wiederholen, dass wir um unseres eigenen Überlebens willen allen Anlass haben, unseren Umgang mit der Natur neu zu ordnen. Die Frage lautet vielmehr, ob und wie wir das (auch in den Fällen, in denen uns dieses Argument nicht einleuchten will) standfest begründen. Hier hat die neu entfachte Debatte um Eigenwert und Würde der Natur ihren Ort, die das ehrwürdige ethische Dogma »naturalistischer Fehlschlüsse« aus den Angeln heben könnte – ganz zu schweigen von den Konsequenzen, die sich für eine lebensnahe Bioethik daraus ergeben müssten. Nicht weniger umstritten ist die Forderung, der Natur eigene Rechte zuzuschreiben, eine Forderung, die an die Fundamente unserer klassischen Rechtsbegründung rührt. Deshalb laufen die hier diskutierten Probleme zuletzt auf eine möglichst genaue Klärung der uns aufgetragenen Verantwortung hinaus, der – so die hier entfaltete These – Grenzen gesetzt sind. Auch das ist im Blick auf die legitimen Spielräume unseres Handelns eine in ihren Konsequenzen noch kaum verstandene Erkenntnis.

Eine Vollständigkeit auch nur im Bereich der bereits erarbeiteten biblischen Grundlagen, geschweige denn auf dem Gebiet der heute anstehenden Herausforderungen zu erreichen, habe ich nicht angestrebt. Sollte in zehn oder fünfzehn Jahren ein jüngerer Autor dort erneut den Spaten ansetzen, so will ich nicht ausschließen, dass sich ihm die hier durchschrittenen Problemfelder noch einmal neu und anders darstellen. Denn Bücher haben nicht nur ihre Schicksale, sie haben, wie ich eingangs sagte, auch ihre Zeit. Wenn es diesem Versuch gelingt, Studentinnen und Studenten (namentlich für das Lehramt an höheren Schulen) einen verlässlichen Überblick über das weit verzweigte Gebiet der Schöpfungstheologie zu geben und das Bewusstsein für die Tragweite der dort fallenden Entscheidungen zu wecken, aber auch für die Schönheit ihres Gegenstandes und den Horizont ihrer biblischen Verheißungen, dann hat das Buch seine Aufgabe erfüllt.

Danken möchte ich an dieser Stelle für viele Gespräche, die ich in dem Wuppertaler, aber auch im parallelen Düsseldorfer Arbeitskreis mit theologischen und naturwissenschaftlichen Kollegen führen konnte. Insbesondere gilt mein Dank Frau Dorothee Schönau, die mit großer Umsicht und Sorgfalt die Druckvorlage erstellt hat, und nicht zuletzt dem Neukirchener Verlag und seinem Lektor Ekkehard Starke, der mich zu diesem Unternehmen ermutigt hat.

Den Freunden, die im Raum der Ökumene die Verantwortung für das hier verhandelte Thema in einer höchst praktischen Weise wahrge-

nommen und die über Jahre hinweg mit theologischen Stellungnahmen und kirchlichen Initiativen einen nachhaltigen Bewusstseinswandel herbeigeführt haben, dem leider schon verstorbenen Lukas Vischer aus Genf und Heino Falcke in Erfurt, bleibt dieses Buch in dankbarer Verbundenheit gewidmet.

Bochum, im August 2012

Christian Link

# Inhalt

Vorwort .....	7
1 Die Frage nach der Schöpfung in unserem Jahrhundert .....	15
1.1 Die Krise des Schöpfungsglaubens .....	15
1.2 Das Problem der Säkularisierung .....	18
1.3 Etappen der Schöpfungstheologie .....	20
1.4 Ansätze der Neuorientierung .....	25
1.4.1 Ökumenische Pioniere: Joseph Sittler und Charles Birch .....	25
1.4.2 Das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft .....	26
1.4.3 Die Entdeckung der Geschichtlichkeit der Natur .....	28
1.4.4 Die Kritik des technischen Fortschritts .....	29
2 Biblische Perspektiven: Neue Auslegungen alter Texte .....	32
2.1 In welchem Sinne ist die Schöpfung ein Anfang? .....	34
2.1.1 Zwei Interpretationsmodelle .....	35
2.1.2 Neuanfänge: Schöpfung und Flut .....	41
2.1.3 Schöpfung als utopischer Entwurf .....	45
2.2 Das Darstellungsprinzip von Genesis 1 .....	49
2.2.1 Das ökologische Ordnungsgefüge .....	50
2.2.2 Himmel und Erde .....	57
2.2.3 Grenzen und Maße der Schöpfung .....	62
2.3 Schöpfung als Welthorizont des Reiches Gottes .....	68
2.3.1 Das Modell der hebräischen Weisheit .....	69
2.3.2 Schöpfung als Gleichnis .....	78
2.4 Schöpfung und Befreiung .....	82
2.4.1 Der Sabbat der Schöpfung .....	83
2.4.2 Die wartende Kreatur .....	85
2.5 Tiere im Gottesbund .....	89
2.6 »Macht euch die Erde untertan!« (Dominium terrae) .....	96
2.6.1 Der Mensch als Bild Gottes (imago Dei) .....	98
2.6.2 Der Herrschaftsauftrag .....	101
2.6.3 Die Grenzen des Auftrags .....	104
3 Die Schöpfung im Horizont naturwissenschaftlicher Anfragen und Deutungen .....	109
3.1 Die Problemstellung: Zur gegenwärtigen Gesprächssituation ...	109

3.1.1	Die klassischen Konfliktlinien .....	110
3.1.2	Eine Wirklichkeit - zwei Welten .....	114
3.1.3	Gibt es einen naturwissenschaftlichen Zugang zur Welt als Schöpfung? .....	119
3.2	Falsche Fronten: Kreationismus und Intelligent Design .....	126
3.2.1	Der Kreationismus .....	126
3.2.2	Intelligent Design .....	131
3.3	Schöpfung und Evolution - ein Jahrhundertstreit .....	133
3.3.1	Die Theorie der Evolution .....	135
3.3.2	Theologische Antwortversuche .....	140
3.3.3	Gottes Wirken in der Zeit .....	149
3.4	Kritischer Realismus - ein angelsächsisches Dialog-Modell .....	157
3.4.1	Das Programm des Kritischen Realismus .....	157
3.4.2	Die Typologie des Dialogs .....	161
3.4.3	Methodologische Parallelen .....	163
3.4.4	Natürliche Theologie und Theologie der Natur .....	168
3.5	Die Wahrnehmung der Natur als Schöpfung (Viktor von Weizsäcker) .....	172
3.5.1	Die Abkehr vom Cartesianismus: Wahrheit und Wahrnehmung .....	173
3.5.2	Die neue Fragestellung .....	177
3.5.3	Der Schöpfungscharakter der Wirklichkeit .....	180
4	Die Schöpfung im Horizont ökologischer Herausforderungen .....	188
4.1	Die Problemstellung: Schöpfung zwischen Natur und Geschichte .....	189
4.1.1	Der umstrittene »Herrschaftsauftrag« .....	191
4.1.2	Ansätze der Neuorientierung in der Ökumene .....	195
4.2	Leitlinien ökologischer Theologie und Ethik .....	200
4.2.1	Wahrnehmung .....	202
4.2.2	Konflikt .....	210
4.2.3	Nachhaltigkeit .....	213
4.3	Rechte künftiger Generationen - Rechte der Natur .....	217
4.3.1	Gerechtigkeit und Recht - zwei umstrittene Begriffe.....	219
4.3.2	Das Begründungsproblem: Eigenwert und Würde der Natur .....	223
4.3.3	Konsequenzen für die Bioethik: der Umgang mit Tieren .....	227
4.4	Ethik der Selbstbegrenzung .....	234
4.4.1	Die Grenzen der Mitarbeit (cooperatio) des Menschen an der Schöpfung .....	236
4.4.2	Die Struktur der Verantwortung .....	241
4.4.3	Exkurs: Atomare Risiken .....	244
4.5	Ende der Welt oder Ende der Schöpfung? .....	249

5	Dogmatische Rechenschaft: die Welt als Schöpfung.....	254
5.1	Die Problemstellung: Die Welt im Horizont der Zukunft Gottes .....	254
5.1.1	Der Entdeckungszusammenhang der Schöpfung .....	255
5.1.2	Die Perspektive der Schöpfungstheologie .....	260
5.1.3	Der Zeithorizont der Schöpfung .....	265
5.1.4	Noch einmal: Zum Problem des Anfangs .....	270
5.2	Schöpfung aus dem Nichts (creatio ex nihilo) .....	275
5.2.1	Die Frage nach dem schöpferischen Akt: zur Auslegungsgeschichte des »ex nihilo« .....	277
5.2.2	Letztes und Vorletztes: Schöpfung und Natur .....	281
5.2.3	Schöpfung und/oder Weltentstehung: creatio ex nihilo als kosmologisches Problem .....	284
5.3	Die Trinitätslehre als Auslegungshorizont der Welt als Schöpfung .....	289
5.3.1	Der Erkenntnisweg der Trinitätslehre .....	291
5.3.2	Absicht und Ziel der Schöpfung: das Dekret der Erwählung .....	294
5.3.3	Christus als Schöpfungsmittler: Kolosserhymnus und Johannesprolog .....	299
5.3.4	Gottes Geist als belebende Kraft der Schöpfung.....	308
5.4	Gottes Weg mit der Schöpfung: Das Problem der Vorsehung...	318
5.4.1	Das theologische Problem der Vorsehungslehre.....	320
5.4.2	Gottes Vorsehung als Fürsorge für die Welt .....	326
5.4.3	Die Erhaltung der Schöpfung .....	335
5.4.4	Das Problem der Theodizee .....	340
5.5	Die Vollendung der Schöpfung .....	350
5.5.1	Die vollendete Schöpfung – eine Utopie .....	351
5.5.2	Zur Logik eschatologischer Aussagen .....	355
5.5.3	Die Apokalyptik: Welterneuerung oder Weltende? .....	360
5.5.4	Neue Schöpfung .....	365
5.5.5	Leben in Erwartung der neuen Schöpfung .....	370
	Register .....	373
1.	Personen .....	373
2.	Sachen .....	377
3.	Bibelstellen (in Auswahl) .....	383



# 1 Die Frage nach der Schöpfung in unserem Jahrhundert

Kein zweites theologisches Thema ist in den letzten Jahrzehnten in einer ähnlich stürmischen Entwicklung aus dem Innenraum der Theologie in die öffentliche Diskussion der Wissenschaft und Weltanschauung ausgewandert wie das Problem der Schöpfung. Die Situation, in der wir heute nach der Welt als Schöpfung fragen, hat sich – herausgefordert durch die fortschreitende Zerstörung nahezu aller natürlichen Lebensräume, durch das Wettrüsten der Staaten und durch die wachsende Zukunftsangst der Menschen – gründlich verändert. Aus der frommen Naturbetrachtung, den mehr oder weniger gelungenen Versuchen einer theologischen Welterklärung, aber auch aus der dogmatischen Gewissheit einer göttlichen Weltregierung ist heute ein Notschrei oder ein Bußruf geworden, der die traditionellen theologischen Kontroverspunkte, das Problem der Natürlichen Theologie oder den Streit um die christologische Auslegung der Schöpfung, nahezu gegenstandslos gemacht hat. Wir können, wenn wir unseren eigenen geschichtlichen Standort ernst nehmen, auch theologisch nicht über die Schöpfung reden, ohne uns ausdrücklich darüber Rechenschaft abzulegen, dass wir es angesichts einer beschädigten, ausgebluteten, am Rande des Kollapses stehenden Welt tun und tun müssen. Der Glaube an eine gute, ja »sehr gute« Schöpfung (Gen 1,31) scheint unserem Zeitalter gründlich vergangen zu sein.

## 1.1 Die Krise des Schöpfungsglaubens

Die neuen Herausforderungen sind ein Spiegel alter Probleme. Auf die Frage, wo in seiner Theorie der Planetenentstehung Gott vorkomme, soll der Mathematiker Pierre S. Laplace (1749–1827) Napoleon mit dem berühmten Diktum geantwortet haben: »Sire, ich habe diese Hypothese nicht nötig.« Zur Wissenschaft im neuzeitlichen Sinne ist die Naturerkenntnis seit Galilei und Descartes durch den methodischen Verzicht auf die Arbeitshypothese ›Gott‹ geworden. Wir sprechen von einem *methodischen* Atheismus. Die theologischen Bemü-

hungen am Rande der zeitgenössischen Kosmologie sind, so gesehen, der paradoxe Versuch, den »verlorenen« Gott auf einer atheistischen Basis zurückzugewinnen.<sup>1</sup> Blaise Pascal hat das Problem bereits im 17. Jahrhundert genau beschrieben:

»Was in der Welt sichtbar ist, lässt weder eine vollkommene Abwesenheit, noch eine manifeste Gegenwart der Gottheit erkennen, sondern nur die Gegenwart eines Gottes, der sich verbirgt. Alles trägt dieses Kennzeichen (*marque*). ... Der einzige, der [die Natur] erkennt, wird er der einzig Unglückliche sein? Es ist nicht nötig, dass er genug sieht, um zu glauben, dass er Gott besitze, sondern dass er genug sieht, um zu glauben, dass er Gott verloren hat, Denn um zu erkennen, dass man verloren hat, muss man sehen und nicht sehen – und genau dies ist der Zustand, indem die Natur sich befindet.«<sup>2</sup>

Sehen und nicht sehen: Hier wird das theologische Dilemma der Wissenschaft zum ersten Mal beim Namen genannt. Sie sieht den Code der Naturgesetze so scharf und genau, dass sie an Gott methodisch vorbeisieht und darum auch an der Gottesfrage des Menschen. Die Erkenntnis der Naturgesetze öffnet ihm nur die Augen für seine unermessliche Verlassenheit im Kosmos. Die Welt gibt auf seine Frage nach einem tragfähigen Sinn des Ganzen keine Antwort.

Das gilt erst recht für die Frage nach dem Ursprung des *organischen* Lebens auf der Erde. Die Evolutionstheorie, ursprünglich ein begrenzter biologischer Erklärungsversuch, gilt heute als Keimzelle sehr viel umfassenderer Versuche, Werden und Aufbau des Kosmos insgesamt zu verstehen. Für Darwin selbst war statt eines zielgerichteten Vorgangs der *Zufall* Motor aller Veränderung. Das schloss den Gedanken einer Teleologie, vollends eines göttlichen Eingriffs in die Natur, von vornherein aus. Im großen Prozess des Werdens gibt es keine Richtung und kein Ziel, sondern nur Umbrüche, zufällige Konstellationen und katastrophale Durchgänge durch immer neue Instabilitäten hindurch, die sich als der Grundcharakter der Natur erweisen und ständig neue Systemeigenschaften hervorbringen. Die Entwicklung der Formenvielfalt des Lebens lässt keinen göttlichen Plan mehr erkennen. Hier manifestiert sich der erste große Einbruch in ein bis dahin ungebrochenes *theistisches* Weltbild mit Gott, dem außerweltlichen Schöpfer, als krönender Spitze und Abschluss.

<sup>1</sup> Nachdenkliche Physiker haben diesen Widerspruch längst bemerkt: *J. Audretsch / H. Weder*, Kosmologie und Kreativität. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog, Forum (ThLZ) Leipzig 1999, 44: »Von der physikalischen Kosmologie geht keine theologische Botschaft aus.«

<sup>2</sup> *B. Pascal*, Pensées et Opuscules (ed. L. Brunschvicg), Fragment 556, Paris o.J. [1946], 582.

Die Fragestellungen, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll, lassen sich durchweg als »Erbe« der Neuzeit, wenigstens der letzten hundertfünfzig Jahre verstehen, nur dass das Erbe in diesem Fall nicht der Fundus einer auch hier zweifellos solide geleisteten theologischen Arbeit ist, sondern die Hinterlassenschaft offener, ungelöster oder gar nicht gestellter Fragen. Denn die neuen, als epochal empfundenen theoretischen Erkenntnisse der Wissenschaft gehen mit einer technischen Praxis einher, die die Gestalt der Erde und das Lebensgefühl der Menschen tiefgreifend verändert hat. Man muss nicht erst an die Risiken der Gentechnik, die Möglichkeit einer Veränderung unserer selbst bis hinein in das Genom denken. Den Traditionsbruch, vor dem wir heute stehen, hat schon vor einem halben Jahrhundert der Soziologe Helmut Schelsky auf die lapidare Formel gebracht: »Gott schuf Erde, Wasser, Bäume, Tiere, also die Natur, aber der Mensch schuf Eisenbahnen und Asphaltstraßen, Flugzeuge und Rundfunk.«<sup>3</sup> In der Welt der Asphaltstraßen und Flugzeuge lebt er seitdem. Hier macht er seine Erfahrungen, und das sind bestürzend andere Erfahrungen als die des biblischen Menschen. In seiner Welt, der Welt der »zweiten Schöpfung«, kommt ein Gott nicht mehr vor. Hier erfährt er allein sich selbst als Urheber seiner Realität, freilich auch als Ursprung seiner Leiden.<sup>4</sup>

Umgekehrt wird die Theologie angesichts dieser durchaus ambivalenten Erfahrungen nun auch mit einer Gegenrechnung konfrontiert. Denn was wir uns als den krisenhaften Zustand unserer Lebenswelt eingestehen müssen, ist zumindest auch die Folge eines Umgangs mit ihr, der sich jahrhundertlang auf den »Schöpfungsauftrag« von Gen 1,28 berufen und mit ihm gerechtfertigt hat: »Macht euch die Erde untertan und herrscht über die Fische im Meer ... und über alle Tiere, die auf der Erde sich regen!«<sup>5</sup> Die Technik, erklärte Carl Friedrich von Weizsäcker, »kann ihr Tun als Erfüllung [dieses] Gebotes ... verste-

<sup>3</sup> H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit. Ges. Aufsätze, Düsseldorf/Köln 1965, 446.

<sup>4</sup> K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1961 (4. Aufl.), 184, hat das Fazit des Weges, an dessen Ende wir uns heute befinden, in der Feststellung zusammengefasst: »Die nachchristliche Welt ist eine Schöpfung ohne Schöpfer und ein saeculum, das mangels einer religiösen Perspektive nicht mehr profan, sondern schlechthin weltlich ist.«

<sup>5</sup> Eine instruktive Zusammenstellung einschlägiger Zitate von F.D. Schleiermacher und A. Ritschl bis hin zu P. Tillich und H. Lilje präsentiert G. Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart 1985 (3. Aufl.), 69f. – Noch Edward Teller berief sich zur Legitimierung des Baus der Wasserstoffbombe auf dieses »Fortschrittsprinzip« des Abendlandes: J. Herbig, Das Drama der Atomphysiker, München 1979, 419.

hen«. <sup>6</sup> Carl Amery sprach in einer gewiss etwas vorschnell zum Abschluss gebrachten Beweisführung von den »gnadenlosen Folgen des Christentums«. <sup>7</sup> Doch selbst wenn es sich bei den verheerenden Folgen dieses *dominium terrae* nur um eine Geschichte des Ungehorsams, nicht aber um ein legitimes Verständnis des biblischen Auftrags handelt, bleibt unbestreitbar, dass Theologie, Kirche und Frömmigkeit zumindest seit Beginn der Neuzeit entschieden an jener »Verabsolutierung menschlichen Lebens auf Kosten der Natur« (Amery) mitgewirkt haben. Sie waren an der Schöpfung nur insoweit interessiert, als sie sich als Basis der (wie immer verstandenen) Geschichte des Fortschritts in Anspruch nehmen und interpretieren ließ.

## 1.2 Das Problem der Säkularisierung

Die spezifisch europäische Form, in welcher der Mensch seitdem als »maître et possesseur de la nature« (Descartes), der Schöpfung gegenübertritt, hat neben griechischen auch christliche Wurzeln. Im Begriff der *Säkularisierung*, mit dem man den geschichtlichen Vorgang der Loslösung der modernen Welt aus religiösen und kirchlichen Bindungen zu bezeichnen pflegt – man hat ihn nicht zu Unrecht die »dominierende Selbstverständigungskategorie des 20. Jahrhunderts« genannt<sup>8</sup> –, ist diese Herkunft beim Wort genommen. Friedrich Gogarten hat diesen Vorgang, noch ohne das ganze Ausmaß seiner Folgen zu kennen, in einem vieldiskutierten Buch aus dem Erbe der biblischen Tradition begründen und ausdrücklich als Konsequenz des Evangeliums legitimieren können. Der Mensch als »Sohn« Gottes – so interpretiert er das Pauluswort Röm 8,17 – kommt in dieser Welt in sein *Erbe*, das er zu verwalten hat. »Die Zeit der Mündigkeit ist ... gekommen, wenn dem Sohn sein Erbe zur eigenen Verfügung und Verwaltung in die Hand gegeben ist. Die Möglichkeit zu dieser Selbständigkeit, diesem Für-Sich-Sein, sie ist es, die Gott dem Menschen gibt, indem er ihn als den schafft, der die Welt als seine hat.«<sup>9</sup> Indem er dieses Erbe und damit »in freier Verfügung« die Herrschaft und Verwaltung der Erde antritt,

<sup>6</sup> C.F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft* Bd. 1, Stuttgart 1964, 190.

<sup>7</sup> C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

<sup>8</sup> K. Gabriel, *Die Religionen bleiben. Über den langen Abschied von der Säkularisierungsthese*, in: *Zeitzeichen* (2010), Heft 11, 13.

<sup>9</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1958 (2. Aufl.), 75. Vgl. H.E. Tödt, *Art. Säkularisierung*, in: *ESL* 1975, Sp. 2234ff.

nimmt er den Schöpfungsauftrag sachgemäß wahr. Indem er im Zuge seiner kulturellen und technischen Errungenschaften der Erde ihre neue »zweite Gestalt« gibt, handelt er als der mündige und »eben damit auch Gott gegenüber selbständige« Sachwalter Gottes: Er lässt den Raum des ganzen menschlichen Lebens und der ganzen Welt »eine der Vernunft des Menschen überantwortete Angelegenheit der Welt« sein<sup>10</sup>; er säkularisiert ihn. Seine Naturwissenschaft und Technik überträgt mit ihrem Pathos des unendlichen Fortschritts »ein Prädikat Gottes auf die Welt und wendet sich der Zeit zu, wie kein Heide es getan hat, sondern wie sich der Christ derjenigen Ewigkeit zuwendet, die mitten in der Geschichte erschienen ist«.<sup>11</sup>

Man brauchte gegen die hier nachgezeichnete Interpretation keinen Einwand zu erheben, denn wer »Herr« über die Welt ist, ist zugleich »verantwortlich dafür, dass sie Schöpfung bleibt«.<sup>12</sup> Dennoch ist der Vorgang, den sie zu erklären meint, in sich selbst zweideutig, und vollends ist die Legitimation, die Gogarten ihm gibt, problematisch, auch wenn er in unverkennbarer Nähe zu Bonhoeffer<sup>13</sup> nur das Fazit aus einer Tradition lutherisch geprägter Theologie zieht. Er begründet die Entlassung der Welt in die Säkularität mit der »Unterscheidung zwischen der göttlichen Wirklichkeit des Heils und den Werken des Gesetzes«<sup>14</sup>, das heißt mit der Trennung von Glaube und Werk. Wer sich auf das *eschatologische* Heil Gottes richtet – so die These –, kann sich nicht mit der Gestalt rechtfertigen, die er der Welt verleiht; er kann sich nicht »aus der Welt« verstehen. Wohl ermöglicht der Glaube die Freiheit zu vernünftiger Weltgestaltung, er fordert sie sogar. Zugleich aber lässt er sich bei den Konsequenzen dieser Freiheit nicht mehr behaften; er stößt sie förmlich von sich ab. So verliert der Schöpfungsauftrag in seiner »säkularen« Realisierung jeden Bezug zum Zentrum der Theologie, der Erwartung des Reiches Gottes.

So wenig sich die Delegation der Zuständigkeit für die Welt an die profane Vernunft bestreiten lässt, so problematisch ist ihre Begründung auf der Linie der Säkularisierungsthese. Sie unterstellt eine Notwendigkeit, die sich nicht einmal für den Westen Europas, in dem sie entwickelt wurde, stringent begründen lässt. Sie rechnet mit einem gesellschaftlichen Prozess, der angesichts der »Entzauberung« der Welt (Max

<sup>10</sup> Ebd., 102.

<sup>11</sup> C.F. von Weizsäcker, Säkularisierung und Naturwissenschaft, in: *ders.*, Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 1963 (10. Aufl.), 264.

<sup>12</sup> F. Gogarten, a.a.O., 33.

<sup>13</sup> Vgl. D. Bonhoeffers Ausführungen zur »mündig« gewordenen Welt in *Widerstand und Ergebung* (1951), DBW 8, Gütersloh 1998, 476–482.530–535 u.ö.

<sup>14</sup> A.a.O., 145.

Weber) notwendig und zielgerichtet auf ein Ende der Religion hinausläuft. Wohl sind Konflikte zwischen unterschiedlichen »Wertsphären« ein zentrales Charakteristikum der Moderne, aber gerade das spricht ja dafür, dass die Religion durchaus ihren Platz in dieser Moderne behauptet und man ihre sich wandelnden Formen nicht einseitig als Abbruch interpretieren darf.<sup>15</sup>

Diese Konsequenz wird man auch Gogarten nicht vorwerfen können, wohl aber verlagert er das umstrittene »Schöpfungsein der Welt« in die scheinbar sturmfreie Zone der »Geschichtlichkeit [unseres] Lebens«. <sup>16</sup> Seine überscharf akzentuierte Unterscheidung von Glaube und Werk spiegelt im Medium der Theologie die neuzeitliche Trennung von Geschichte und Natur, ja man kann fast sagen: von Natur und Humanität, und bringt einen Vorgang auf den Begriff, der für die Ausprägung und das Gefälle jedenfalls der christlichen Schöpfungstheologie von erheblicher Bedeutung gewesen ist: Die Theologie wendet ihr Interesse vornehmlich der *Geschichte* zu, einer Geschichte, die sie als Weg zum Heil oder aber – in »säkularer« Gestalt – als Geschichte des in Freiheit sich bestimmenden Selbst versteht. Die *Natur* sinkt dabei zum Widerstand herab; sie wird zum Arbeitsfeld, zum Material und Mittel, das der Mensch für seine Zwecke gebraucht. Ihr gegenüber versteht er sich nur noch als »Pilger und Ingenieur« oder als beides zugleich.<sup>17</sup> Insofern hat die stetig wachsende Kluft zwischen der unterlegenen Natur und der auf ihre Kosten vorangetriebenen Geschichte der Menschheit tatsächlich eine Schlüsselfunktion für das Thema und Problem der Schöpfung. Sie bringt ein Begründungsdefizit ans Licht. Es ist den Entwürfen der Theologie offenbar nicht gelungen, das Verhältnis von Gott und Welt in einer Weise zu bestimmen, die Konsequenzen für den praktischen Umgang des Menschen mit der ihm »anvertrauten« Erde entbunden hätte.

### 1.3 Etappen der Schöpfungstheologie

Die wichtigsten Entscheidungen, die den Weg der Schöpfungstheologie bestimmt haben, lassen sich idealtypisch drei bzw. vier Epochen zuordnen<sup>18</sup>:

<sup>15</sup> Vgl. hierzu *K. Gabriel*, a.a.O. (Anm.8), 14.

<sup>16</sup> A.a.O., 145.

<sup>17</sup> *O. Jensen*, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion*, München 1975, 246.

<sup>18</sup> Ähnliche Periodisierungen haben vorgeschlagen: *A. Dumas*, *The Ecological Crisis and the Doctrine of Creation*, in: *Ecumenical Review* 1975, 24ff. und im Blick auf das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft: *I.G. Barbour*, *Issues in Science and Religion*, New York 1966.

(1) Im *biblischen* Stadium wird das Verständnis der Schöpfung gegen eine *mythische* Weltauffassung erstritten, welche die Natur als einen von mannigfachen gottheitlichen Mächten getragenen Bereich sakraler Ordnungen versteht. Die alttestamentliche Schöpfungsaussage erhält ihren theologischen Akzent dadurch, dass in Gen 1 die *Entgötterung* der Welt gegenüber der religionsgeschichtlichen Umwelt Israels programmatisch vollzogen wird. Der Schöpfungsbericht und vollends die Psalmen ziehen aus dem 1. und 2. Gebot des Dekalogs die Konsequenzen für das Weltverständnis. Sie bestreiten den mythischen Verbilligungen, die ihnen von ihrer Umwelt angeboten werden, ihre Offenbarungsmächtigkeit. Noch Luther führt im Großen Katechismus den Artikel von der Schöpfung als eine »Antwort und Bekenntnis der Christen, auf das erst Gebot gestellt«, ein.<sup>19</sup>

(2) Im zweiten *altkirchlichen* Stadium kommt es zu einer weitgehenden Verschmelzung der biblischen Traditionen mit dem antiken Weltbild. Dabei wird gegenüber dem *griechischen* Gedanken der Unendlichkeit der Welt (Kosmosverklärung) die Kreatürlichkeit als *Endlichkeit* begriffen, gegenüber der *gnostischen* Vorstellung des Bösen als eines göttlichen Gegenspielers (Kosmosverteufelung) die Welt als *gute* Schöpfung Gottes festgehalten. So entsteht, hervorgerufen durch das Bild des weltüberlegenen, transzendenten Schöpfers, die Vorstellung einer zeitlich wie räumlich begrenzten, immanenten Welt, die von Gottes Herrlichkeit erfüllt und von seiner Weisheit gelenkt wird. Sie hat über das Mittelalter hinaus dem Zeitalter der aufkommenden Naturwissenschaft noch einmal – jetzt in Gestalt der Physikotheologie der frühen Aufklärung (Kepler, Newton) – den Rahmen einer religiösen Kosmologie bereitgestellt.

(3) Das dritte *neuzeitliche* Stadium führt den Schöpfungsglauben, wie gezeigt, in seine bisher tiefste Krise. Die Naturwissenschaft emanzipiert sich aus dem vorgegebenen kosmologischen Rahmen. Descartes begründet mit der Auszeichnung des denkenden Ich (*ego-cogito*) als Fundament aller Wahrheit den methodischen Atheismus und stellt die Weichen für das experimentelle Verfahren der Forschung. So formiert sich moderne Begriff des Wissens und der Wissenschaft spätestens mit und seit Kant in einer bewussten Absage an das theologische Wissen der Tradition. Die moderne Welt ist nach der Diagnose Hans Freyers »eine zweite Genesis, deren Subjekt nun aber der Mensch ist.«<sup>20</sup>

Angesichts dieser Situation – das ist der eigentlich problematische Schritt – hat die Theologie ihre Schöpfungslehre immer mehr aus der

<sup>19</sup> M. Luther, Großer Katechismus, BSLK 647.37f.

<sup>20</sup> H. Freyer, Schwelle der Zeiten. Beiträge zur Soziologie der Kultur, Stuttgart 1965, 163; vgl. Chr. Gremmels, Der Gott der zweiten Schöpfung, Stuttgart 1971.

Kosmologie zurückgezogen. Sie reagiert damit nicht nur auf den Zwang eines in sich abgeschlossenen Weltbilds, sondern zieht durchaus auch die Konsequenz aus einer von Bonhoeffer in eindrucksvoller Klarheit formulierten Einsicht: Der Gott der Bibel hat mit den Vorstellungen unseres Denkens nichts zu tun und lässt sich deshalb als »Lückenbüßer« unserer unvollkommenen Erkenntnis nicht in Anspruch nehmen.<sup>21</sup> Doch diese Redlichkeit fordert ihren Preis. Sie führte zu einem förmlichen Abbruch des Gesprächs mit der Naturwissenschaft. Hier hatte bereits Schleiermacher für mehr als ein Jahrhundert die Weichen gestellt.

Damit uns »die Wissenschaft nicht den Krieg zu erklären braucht«, weist Schleiermacher in seiner Schöpfungslehre alle naturwissenschaftlichen Erwägungen als »Fremdartiges aus dem Gebiet des Wissens« und damit als nicht zur Sache gehörig zurück.<sup>22</sup> Der Naturzusammenhang der Schöpfung kommt in seiner Dogmatik nur insoweit in den Blick, als er sich im religiösen Selbstbewusstsein in der Form des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit meldet. Eine christliche Schöpfungslehre hat daher ihren eigentlichen Gegenstand in dem »Grundgefühl«, in welchem wir uns als Teil des gesamten Naturzusammenhangs und mitsamt diesem als abhängig vorfinden.<sup>23</sup> Aus diesem Zusammenhang aber ist der harte Kern, die »res extensa« der neuzeitlichen Naturwissenschaft, herausgebrochen.

Diese Entscheidung wäre vielleicht zu rechtfertigen, wenn man (wozu etwa Kants Philosophie durchaus die begrifflichen Mittel bereitstellt) zwischen dem *Naturbild* der Wissenschaft und der Natur selbst unterschieden hätte.<sup>24</sup> Das aber geschah nicht. So schien der *Theologie* nur die Möglichkeit zu bleiben, ihr Reden von der Schöpfung dort unter Beweis zu stellen, wo die Wissenschaft ihr ein noch »unbesetztes« Feld überlassen hatte: auf dem Gebiet der menschlichen Existenz, also der (seit Dilthey geradezu definitorisch von der Natur getrennten) *Geschichte*. Sie behielt nun sozusagen eine »Schöpfung ohne Natur« (Liedke) zurück. Namentlich Rudolf Bultmann hat diesen Weg mit allen Konsequenzen beschritten: »Der Satz von Gottes Schöpfer- und Herrschertum hat seinen legitimen Grund nur im existentiellen Selbst-

<sup>21</sup> D. Bonhoeffer, a.a.O. (Anm. 13), 454f.

<sup>22</sup> F.D. Schleiermacher, Zweites Sendschreiben an D. Lücke, in: H. Bolli (Hg.), Schleiermacher-Auswahl, München/Hamburg 1968, 149; ders., Der christliche Glaube Bd. I, Berlin 1960 (7. Aufl.), § 39, S. 194.

<sup>23</sup> Ebd., § 38, S. 192. – Demnach ist die Schöpfung der »ursprüngliche Ausdruck dieses Verhältnisses [zwischen der Welt und Gott], dass nämlich die Welt nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht«, § 36 (Leitsatz), ebd., 185.

<sup>24</sup> Die kritische Differenz zwischen dem »Ding an sich« und dem »Ding in der Erscheinung« (Kritik der reinen Vernunft, B 59f., 164, 332f.) fordert zu dieser Unterscheidung nachgerade heraus.

verständnis des Menschen.«<sup>25</sup> Faktisch hat sich die Theologie damit voll auf die cartesische Trennung von Mensch und Natur eingelassen – mit der Folge, dass die Distanz zwischen der Schöpfung und der Natur der Naturwissenschaft nicht mehr zu überbrücken war. Hier liegt, wie Gerhard Liedke in fesselnden Analysen gezeigt hat, der ökologische Kern des Problems.<sup>26</sup>

*Ungewollt* verstärkt wurde diese Entwicklung durch die traditionsgeschichtliche Forschung am Alten Testament (M. Noth, G. von Rad) und den korrespondierenden Versuch der reformiert geprägten Theologie, die Beziehung von Gott und Welt unter der Kategorie des *Bundes* zu begreifen (K. Barth, E. Brunner). Die *Absicht* dieser Interpretationen ist freilich vom Ansatz her eine durchaus andere. Die Natur sollte aus ihrer isolierten Stellung als primärer und einziger Gegenstand der Schöpfung befreit und als Realgrund eines Weges begriffen werden, der auf eine *Geschichte* zwischen Gott und Mensch zielt.<sup>27</sup> Von einer Auflösung der Schöpfung in die Geschichte (von der man bei Bultmann wohl sprechen muss) kann hier also nicht gut die Rede sein. Dennoch ergibt sich im Resultat ein ähnliches Dilemma: Wird die Schöpfungslehre aus dem Gedanken des Bundes entwickelt und folgerichtig vom Johannes-Prolog oder dem Kolosserhymnus her nach rückwärts hin entfaltet, so bleibt für die Wirklichkeitserfahrung der Physik oder der Biologie im Grunde kein Raum. Der »Reformationstheologe«, spottete Adolf Schlatter, spreche, als Dogmatiker redend, »vom Menschen und der Natur ... , als ob er sie nie sähe, sondern einzig durch die Sprüche der Schrift von ihr hörte.«<sup>28</sup>

(4) Indem die Theologie sich diese Probleme vergegenwärtigt und das offenkundige Defizit der eigenen Tradition aufzuarbeiten versucht, tritt sie *gegenwärtig* in ein *viertes* Stadium ein, in dem ihr Verständnis der Schöpfung sich abermals wandeln wird. Sie beginnt ihre eigene Rolle im Prozess der Neuzeit sehr viel kritischer einzuschätzen. Neu hinzugezogene *Quellen* haben den Richtungssinn ihrer Fragen spürbar verändert.

An erster Stelle ist die Wiederentdeckung der biblischen *Weisheitsliteratur* zu nennen, die mit dem Aufweis offenkundiger, in der Schöpfung grundlegeter Ordnungen und ihr entsprechender Regeln der Lebensführung jetzt *neben* den »kanonischen« Texten von Gen 1 und 2 als ein selbstständiges Fundament der Schöpfungstheologie gewürdigt wird. Gerhard von Rad spricht vom »Selbsterweis der Schöpfung«, in deren »Spuren« man auch jenseits geschichtlicher Offenbarungen »le-

<sup>25</sup> R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, in: Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, (128–137) 135.

<sup>26</sup> G. Liedke, a.a.O. (Anm. 5), 71ff.

<sup>27</sup> K. Barths These lautet: Die Schöpfung als »äußerer Grund des Bundes« ermöglicht Geschichte (KD III/1,50).

<sup>28</sup> A. Schlatter, Das christliche Dogma, Stuttgart 1977 (3. Aufl.), 556.

sen« kann, »ja, sie enthält sogar Wahrheit« – ein deutliches Abrücken von den Prämissen der dialektischen Theologie, aber auch von der »unkritischen Absolutsetzung unseres modernen populären Wirklichkeitsbegriffs«. <sup>29</sup> Nicht weniger folgenreich ist die Begegnung mit den neu aufgebrochenen Fragestellungen der *Ökologie*, die faktisch ein Umdenken erzwungen hat, das an die Fundamente der bisher gültigen dogmatischen Orientierung rührt. Der in der neueren Auslegungsgeschichte notorisch übergangene und ausgeblendete *Naturzusammenhang*, den die kirchlichen Bekenntnisse unüberhörbar aussprechen, bestimmt Fragerichtung und Interesse dieses Ansatzes: »Wie muss der christliche Schöpfungsglaube verstanden und neu formuliert werden, wenn er nicht länger selbst ein Faktor der ökologischen Krise und der Zerstörung der Natur, sondern ein Ferment des zu suchenden Friedens mit der Natur werden soll?« <sup>30</sup> Neu und weiterführend ist schließlich auch die Einbindung des Schöpfungsthemas in *kontextuelle* Theologien, wie sie in Lateinamerika (Exodus, Befreiung) und in der feministischen Bewegung entwickelt wurden. Hatte schon Leonhard Ragaz die Herausforderung einer sich herrschaftskritisch verstehenden Schöpfungstheologie als Aufgabe formuliert <sup>31</sup>, so begegnet Dorothee Sölle deren Missbrauch als Instrument der Legitimierung von Sklaverei und Apartheid mit der These, dass die Schöpfung ein Befreiungsakt und als solche ein integraler Teil, nicht aber nur Vorstufe von Heilsgeschichte und Erlösung ist. <sup>32</sup>

Man begreift vor diesem Hintergrund die sonst schwer verständliche, nahezu singuläre Tatsache, dass bei dem gegenwärtigen Aufbruch die dogmatische Arbeit der letzten Jahrhunderte, als wäre sie nie unternommen worden, beiseite gestellt oder allenfalls – in kritischer Absicht – als Sprungbrett zu neuen Ufern zitiert wird. Die Weichen werden bewusst in die entgegengesetzte Richtung gestellt, im Schlagwort ausgedrückt: von der Geschichte zur *Natur*, von der Transzendenz zur *Weltimmanenz* Gottes. Zugleich verlagert sich das Interesse von der dogmatischen Reflexion auf Probleme der Ethik.

<sup>29</sup> G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 385. 382. Ihm ist H.H. Schmid mit seinem Buch über »Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs«, Tübingen 1968, vorausgegangen, das ein starkes Echo gefunden hat. Vgl. hierzu: O. Keel / S. Schröer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 23.

<sup>30</sup> J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 35.

<sup>31</sup> L. Ragaz, *Die Bibel – eine Deutung. Erster Band: Die Urgeschichte. Moses* (1947), Freiburg / CH-Brig 1990.

<sup>32</sup> D. Sölle, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, München 1990, 71f.

## 1.4 Ansätze der Neuorientierung

## 1.4.1 Ökumenische Pioniere: Joseph Sittler und Charles Birch

Die wichtigen, vorwärts weisenden Fragen sind, was gerne vergessen wird, schon relativ früh in der ökumenischen Bewegung aufgebrochen und formuliert worden.<sup>33</sup> Auf der Vollversammlung von New Delhi 1961 erklärte der amerikanische Theologe Joseph Sittler im Rahmen eines Vortrags über die Christologie des Kolosserbriefs: Eine Lehre von der Erlösung sei nur sinnvoll, wenn sie im weiteren Bereich der Lehre von der Schöpfung entfaltet werde. Denn es lasse sich in keinem verständlichen Sinne des Wortes behaupten, Gottes Erdengeschöpf werde »erlöst«, wenn man dabei absehe vom *Kosmos*, der sein Lebensbereich ist, Schauplatz seines Eigendaseins unter Gott im Zusammenleben mit seinem Nächsten und in der Sorge für die Natur. Eine *Christologie*, die mit dem Neuen Testament auf ihre kosmischen Dimensionen reflektiert, gewinne ihre Leidenschaftlichkeit durch die Not der bedrängten Erde.<sup>34</sup> Diese Anstöße wurden in einer bemerkenswerten Studie unter dem Titel »Gott in Natur und Geschichte« weitergeführt. Sie vertritt die These, dass das große Drama, das sich zwischen Gott und dem Menschen in der Geschichte abspielt, zugleich auch das Drama der Natur ist. Die Natur wird in dieses Drama hineingezogen, sie wird in gewissem Sinne »vergeschichtlicht«: »Die endgültigen Ereignisse in Christus ernst zu nehmen, muss auch heißen, Christus als das letzte Geheimnis der Schöpfung zu bekennen. Der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte muss gleichzeitig der Schlüssel zum Verständnis der Schöpfung sein, da beide wesentlich eines sind.«<sup>35</sup> Das aber bedeutet: Wir müssen auch für die *Natur* und im Blick auf die Natur damit rechnen, dass der Prozess des schöpferischen Wirkens Gottes noch nicht beendet ist, dass noch neue Entwicklungen zu erwarten sind. Ein knappes Jahrzehnt später hat Charles Birch auf der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi (1975) – nun schon von einem breiteren Konsens der Theologen getragen – eine radikale Neuin-

<sup>33</sup> L. Vischer, Des Menschen Freiheit: auch, sich zu ruinieren?, in: Reformiertes Forum 7, 1988, 15–18, sowie H. Bedford-Strohm, Schöpfung. Ökumenische Studienhefte 12, Göttingen 2001, 97ff.

<sup>34</sup> J. Sittler, in: F. Lüpsen (Hg.), New Delhi. Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkonferenz in New Delhi 1961, Frankfurt/M. 1962, 513f.: Die Welt der Natur, so die implizit gegen K. Barth gerichtete Pointe, »kann nicht als ein neutraler Faktor behandelt werden, als bloße Bühne und Szenerie des Dramas der persönlichen Erlösung. Entweder muss sie als ein in sich selbst Böses behandelt, oder sie muss in den Bereich der Erlösungstat Gottes gebracht werden.«

<sup>35</sup> »Gott in Natur und Geschichte«, Bristol 1967, 12 (= Beiheft zur Ökumen. Rundschau, Nr. 7/8, Stuttgart 1967, 9).

terpretation des Verhältnisses von Mensch und Natur gefordert und in diesem Zusammenhang den Begriff einer »lebensfähigen Gesellschaft« (*sustainable world society*) präzisiert.<sup>36</sup> Beides – so die theologische These – sei nur zu erreichen, wenn man davon ausgeht, dass die Geschöpfe durch eine innere Beziehung mit dem Schöpfer verbunden sind, denn Gott ist nicht nur *vor* aller Schöpfung, er ist auch *mit* aller Schöpfung.

In diesem Aufriss sind die Motive und Themen beisammen, die das neue Nachdenken über die Schöpfung bestimmen. Die *Probleme* sind hellsichtig formuliert, die auf eine theologische Lösung warten. Ihre Bewältigung verlangt einen neuen Ausgangspunkt. Wer im Sinne der These von Birch die »innere Beziehung« zwischen Gott und seinem Geschöpf verstehen will, kann nicht länger nur die *Geschichte* zur Achse seiner Überlegungen machen; er muss bei der *Natur* einsetzen. Wer mit Sittler die Einheit von Schöpfung und Erlösung begreifen (und nicht nur behaupten) will, muss sich dem schwierigen Verhältnis von Existenz und Natur, von Natur und Geschichte, stellen. Er muss zusammendenken, was die Neuzeit methodisch getrennt hat. Die *theologischen* Überlegungen über Mensch und Schöpfung führen für sich genommen noch nicht bis in die aktuellen Fragen hinein, denen sich die Menschheit heute gegenübersteht, und die radikalen *ökologischen* Fragen, welche die Zerstörung der Umwelt durch den Menschen aufwirft, haben noch keine überzeugende Antwort von Seiten der Theologie erhalten. Erst wenn es gelingt, beide Linien zusammenzuführen, wird erkennbar werden, in welcher Perspektive von einer Verantwortung für die Schöpfung die Rede sein kann.

#### 1.4.2 Das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft

Wichtige und, wie sich zeigt, folgenreiche Anstöße zu der heute geforderten Neuorientierung sind von den in der Nachkriegszeit in Gang gekommenen Gesprächskreisen zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen ausgegangen.<sup>37</sup> Wolfhart Pannenberg, einer der Protagonisten des Dialogs, hat die neue Herausforderung scharf formuliert:

<sup>36</sup> Geprägt wurde der Begriff auf der Bukarester Konferenz (1974), dazu: Kap. 4.1. – *Ch. Birch*, Technik und Überleben der Menschheit, in: *H. Krüger* (Hg.), Jesus Christus befreit und eint. Vorträge von der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi. Beiheft zur ökum. Rundschau Nr. 30, Frankfurt/M. 1976, 95–111. Vgl. *H. Bedford-Strohm*, a.a.O. (Anm. 33), 112–115.

<sup>37</sup> Zur Geschichte dieses Gesprächs: *J. Hübner* (Hg.), Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht, München 1987; zum gegenwärtigen Stand: *J. Polkinghorne*, Science and Theology (1998), dt.: Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung, Gütersloh 2001; *H.-D. Mutschler*, Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen des Dialogs, Darmstadt (wb) 2005.

Die Theologie »darf ... nicht dem allzu bequemen Ausweg verfallen, eine Theologie der Schöpfung auf einer besonderen, ausschließlich theologischen Ebene zu entwickeln, die aller naturwissenschaftlichen Kritik unerreikbaar ist, etwa der Auslegung der beiden ersten Kapitel der Bibel ... Das Bekenntnis zu dem Gott der christlichen Botschaft als dem Schöpfer von Himmel und Erde bleibt leer, bleibt ein bloßes Lippenbekenntnis, solange nicht mit guten Gründen behauptet werden kann, dass die Natur, mit der sich der Naturwissenschaftler befasst, etwas mit diesem Gott zu tun habe.«<sup>38</sup>

Tatsächlich haben der Umbruch der *Physik*, die Theorie der *Offenen Systeme* und das gewandelte Verständnis der *Zeit* entscheidend dazu beigetragen, das noch von Barth und Bonhoeffer vorausgesetzte »atheistische« Weltbild der Wissenschaft für neue Fragestellungen zu öffnen. Hier ist zunächst an die eminent fruchtbare Grundlagenkrise der Physik und ihre »Kopenhagener Deutung« zu erinnern, die die neuzeitliche Trennung von Subjekt und Objekt, das Fundament des deterministischen Naturbildes der Jahrhundertwende, in Frage gestellt hat.<sup>39</sup> Das aus der Natur »herausgebrochene«, zum neutralen Zuschauer des Weltgeschehens stilisierte Subjekt fand sich unversehens in den Innenraum der Natur zurückversetzt. Nils Bohr sprach von der Rehabilitierung der alten Wahrheit, dass wir sowohl Zuschauer als auch Teilnehmer in dem großen Schauspiel des Daseins sind. Wir können nicht erkennen, in welcher Welt wir eigentlich leben, ohne diese Welt – durch unsere experimentierenden Eingriffe – zugleich zu verändern.

Parallel dazu hat sich auch in den Humanwissenschaften der Blick für dieses »Schauspiel des Daseins« neu geöffnet. »Lebendes zu erforschen«, so hat der Arzt und Biologe Viktor von Weizsäcker die Maxime formuliert, heißt »sich am Leben zu beteiligen«.<sup>40</sup> Wir müssen, metaphorisch gesprochen, das Spiel der Natur mitspielen, uns auf seine Regeln, die nicht wir bestimmt haben, einlassen, das heißt die Natur »verwirklichen«, um ihre Gesetzmäßigkeiten und Ordnungen zu verstehen. Damit ist der völlige Verzicht auf eine Sonderstellung des Menschen gegenüber der äußeren Natur, also die Preisgabe der anthropozentrischen Perspektive, behauptet. Aus dem *Zusammenwirken* von Mensch und Natur erst geht hervor, was immer wir in der Welt an Wahrheit finden. Dementsprechend formuliert Moltmann als Leitsatz einer »ökologischen« Theologie: Wir dürfen nicht länger »erkennen,

<sup>38</sup> W. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, in: A.M.K. Müller / ders., Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 35.

<sup>39</sup> N. Bohr, Atomtheorie und Naturbeschreibung, Berlin 1931.

<sup>40</sup> V. von Weizsäcker, Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, Stuttgart 1968 (4. Aufl.), 168. Vgl. hierzu Kap. 3.5.

um zu beherrschen«, sondern müssen »erkennen, um teilzunehmen«. <sup>41</sup> Eine Erkenntnis, die der Welt als Schöpfung Gottes entspricht, könne nur aus einem kommunikativen, integrierenden und in diesem Sinne »teilnehmenden« Denken heraus erwachsen. So tritt an die Stelle des geschlossenen Weltbildes, das auf die Hypothese »Gott« sehr wohl verzichten kann, ein *offenes*, die Subjektivität des Menschen – sein Zukunftsbewusstsein, seine Traditions- und Revolutionsfähigkeit – einschließendes Naturbild, das sich – vielleicht – der biblischen Überlieferung noch einmal in neuer Weise öffnet.

### 1.4.3 Die Entdeckung der Geschichtlichkeit der Natur

Eine zweite, ebenso folgenreiche Erkenntnis hat C.F. von Weizsäcker in seiner Göttinger Ringvorlesung »Die Geschichte der Natur« (1948) entfaltet. <sup>42</sup> Er lehrte die Natur erstmals als ein *geschichtliches* Geschehen in der Zeit (statt als große Weltmaschine) zu verstehen, und eröffnete damit eine Perspektive, in der wissenschaftliches und theologisches Erkennen nicht mehr als einander prinzipiell ausschließende Sichtweisen erscheinen müssen. Wir können die Natur nur begreifen, wenn wir von der grundsätzlichen Unumkehrbarkeit aller natürlichen Prozesse ausgehen, wenn wir also so etwas wie geschichtliche Veränderung in unserer Naturerklärung zulassen. Damit ist die Trennung von Natur und Geschichte (wenn auch nicht der Konflikt zwischen biblischem und wissenschaftlichem Weltbild) als eine Fiktion des neuzeitlichen Bewusstseins durchschaut. In diesem Sinne zog Ilya Prigogine, der Begründer der Synergetik, die Konsequenz und stellte den in der klassischen Physik vorausgesetzten (linearen) Zeitbegriff kritisch zur Diskussion: »Die Zeit ist nicht länger ein bloßer Parameter der Bewegung, sondern misst innere Entwicklungen in einer Welt des Nicht-Gleichgewichts.« <sup>43</sup> Auf dieser Basis wird heute an einer Neuinterpretation der Gesetze der Evolution gearbeitet.

Hier melden sich allerdings auch spezifische *Schwierigkeiten*, um nicht zu sagen: *Kurzschlüsse* des neu in Gang gekommenen Dialogs. Wohl wird die Natur (entsprechend den Gesetzen der Physik) als eine die Subjektivität des Beobachters in sich schließende Einheit verstan-

<sup>41</sup> J. Moltmann, a.a.O. (Anm. 30), 18.

<sup>42</sup> C.F. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen, Göttingen 1954 (2. Aufl.). dazu: U. Beuttler, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen 2010, 381; kritisch: H.-D. Mutschler, Physik und Religion, Darmstadt 2005, 83ff.

<sup>43</sup> I. Prigogine / I. Stengers, Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München 1983 (4. Aufl.), 25.

den, zu der auch unableitbare Geschehensabläufe etwa in der Welt des Menschen gehören. Es ist aber ein Trugschluss zu meinen, deshalb ließe sich die Welterklärung der Physik nun auch umstandslos mit den Erfahrungen der menschlichen Lebenswelt zusammenschließen oder, was auf dasselbe hinausläuft, es könne, was die romantische Vorstellung eines »Natursubjekts« nahe legte, einen »Dialog mit der Natur« geben. Es gibt vielmehr unüberwindbare, wenn auch gedanklich einsehbare *Grenzen* naturwissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis (etwa die Unbestimmtheit der Quantenwelt). Diese Grenzen muss die Theologie respektieren. Sie kann nicht den Anspruch erheben, Lücken auf der Objektebene physikalischer Aussagen zu schließen, indem sie – etwa in direktem Anschluss an die Theorie Offener Systeme – das Wirken des göttlichen Geistes zur Erklärung der Dynamik des Naturgeschehens heranzieht oder die Schöpfung mit dem »Urknall« identifiziert.<sup>44</sup> Es kann nicht gelingen, die biblische Rede von Gott, dem Schöpfer, im Horizont wissenschaftlicher Welterfahrung gleichsam verifizieren zu wollen.<sup>45</sup> Die Grundbegriffe, auf denen sich unsere Deutungen aufbauen – hier Geist, dort Materie, hier Kontingenz, dort Selbstorganisation – lassen sich nicht zur Verschmelzung bringen. Sie verweisen nach wie vor auf unterschiedliche Auslegungstraditionen in Theologie und Naturwissenschaft.

So viel lässt sich immerhin sagen: Die Reflexion auf ihre eigenen Voraussetzungen macht nachdenkliche Vertreter der Naturwissenschaft aufgeschlossen für Deutungsfragen (und Deutungsangebote der Theologie), die sich im Rahmen ihrer eigenen Voraussetzungen nicht beantworten lassen. So mag es ein bemerkenswertes Faktum dieser neu eröffneten Phase sein, dass das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Intensität gerade dort wieder aufgenommen wird, wo es im 19. Jahrhundert ergebnislos abgebrochen wurde, an der Frage der Evolution.

#### 1.4.4 Die Kritik des technischen Fortschritts

Die dritte, hier zu erwähnende Linie, vielleicht sogar die wirkungsvollste, ist die wachsende öffentliche Auseinandersetzung über Sinn und Nutzen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Sie wurde durch den kritischen Bericht des Club of Rome über die »Grenzen des Wach-

<sup>44</sup> Dazu kritisch: *W. Gräßl*, Deutungsfragen, in: *ders.* (Hg.), *Urknall oder Schöpfung*, Gütersloh 1995, 7–13, sowie *H.-D. Mutschler*, Die Welterklärung der Physik und die Lebenswelt des Menschen, ebd., 43–60.

<sup>45</sup> Vgl. *Chr. Link*, Schwierigkeiten des »kosmologischen« Redens von Gott, in: *K. Maurin* u.a. (Hg.), *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Stuttgart 1981, 245–282.