

Schöpfung bewahren oder verändern?

1. Zwischen Bewahren und Verändern

„Bewahrung der Schöpfung“: zur Problematik einer theologischen Formel

Seit den 1980er Jahren hat die Formel der „Bewahrung der Schöpfung“, die im Zusammenhang des mit der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 initiierten Konziliaren Prozesses geprägt wurde, Eingang gehalten in kirchliche Verlautbarungen und theologische Konzepte, aber auch in die Programme und die Rhetorik politischer Parteien. Der biblische Anhalt dieser Redeform liegt in einem zentralen Text der jüdisch-christlichen Schöpfungstradition vor, in der zweiten Schöpfungserzählung von Genesis 2, wo der von Gott geschaffene Mensch ADAM in den Garten gesetzt wird, um ihn zu bebauen und zu bewahren. Auf heutige Problemstellungen angewendet soll die Kategorie der Bewahrung oder Erhaltung der Schöpfung im Allgemeinen die Leitperspektive für das wirtschaftliche und ökologische Handeln des Menschen orientieren. Dabei macht schon die Wortwahl deutlich, dass dieses Grundprinzip von Erhaltung oder Bewahrung ein im Wesentlichen konservatives Moment zum Ausdruck bringt.

Versucht man das genauer auszubuchstabieren, so wird schnell deutlich, wie unpräzise und ambivalent die Formel ist. Wenn man von der „Bewahrung der Schöpfung“ spricht, so wäre zu präzisieren, was wovor überhaupt bewahrt werden soll. Insofern dann die Schöpfung vor den Folgen menschlichen Handelns geschützt werden soll, setzt die Formel eine kategorische Differenz zwischen Natur oder Schöpfung auf der einen und dem Handeln des Menschen auf der anderen Seite voraus, die als solche wenig plausibel, vor allem aber in der Grenzziehung problematisch und unscharf ist. Es ist oft darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Naturbegriff durch Kontrastbegriff seine

Profilierung gewinnt – an prominenter Stelle auch solchen, die sich auf menschliches Handeln beziehen, wie die Begriffspaare φύσις – νόμος, Natur – Kultur, Natur – Geschichte u.a. verdeutlichen. Natur könnte man abgekürzt als das bestimmen, was Menschen nicht gemacht oder hergestellt haben, was menschlichem Handeln immer schon vorhergeht, was ihm seine Möglichkeiten und Grenzen setzt und auf das es sich immer als auf seinen Stoff bezieht, dem menschliches Handeln aber immer auch gegenübersteht.

Andererseits ist aber auch die Dialektik des neuzeitlichen Naturbegriffs offensichtlich, der als solcher irgendwie auch für das Ganze steht und, wie Robert Spaemann das einmal formuliert hat, „als der Mächtigere sein Gegenteil mit umgreift“.¹ Der Mensch kann handeln wie er will, er bleibt doch Geschöpf, und als natürliches Wesen kann er nur „Natürliches“ hervorbringen aus dem, was er in der Natur vorfindet, und im Rahmen dessen, was er aus ihr machen kann. Sein Handeln ist selbst eine Funktion des Natürlichen, insofern er aus ihm hervorgeht und es in keiner Weise hinter sich lassen kann. Die Differenz von Schöpfung oder Natur einerseits und menschlichem Handeln andererseits, so dass jenes diesem gegenüber treten könnte, ist also eine immer nur relative und im Grunde nur durch Setzung bestimmbare. Kein natürliches Wesen kann aus dem Gesamtprozess der Natur so heraustreten, dass es sich diesem Prozess gegenüber schlechthin selbständige.

Doch noch ein anderer Aspekt zeigt die Zweifelhafteigkeit der Formel: Ist Konservierung, ist Erhaltung, ist Bewahrung eigentlich eine angemessene Leitkategorie? Insofern das Gegenüber von Mensch und Schöpfung betont wird, impliziert die Kategorie der Bewahrung ja zugleich das Einhegen von Natur, das durch Identifizierung des Bewahrenswerten einen freien Raum menschlichen Handelns jenseits der unberührt zu lassenden Zusammenhänge zu eröffnen sucht. Vor allem aber kann geltend gemacht werden, dass nach neuzeitlichem Verständnis die Natur gerade nicht das Unveränderliche, sondern das dynamisch Bewegte und Selbstbewegte ist. Erhaltung und Bewahrung sind allenfalls denkbar als Konstanten in Gleichgewichtssituationen, die aber nur dadurch konstant gehalten werden können, dass ständig dynamische Anpassungen erfolgen. Vom Metabolismus der Lebewesen über die Evolution der Lebensformen auf unserem Planeten bis hin

1 R. Spaemann, „Natur“, in: ders., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, S. 19-40. hier S. 21.

zu ökologischen Sub- und Meta-Systemen sind überall dynamische und rückgekoppelte Prozesse am Werk, so dass Bewahrung hier gerade nicht konservative Einfriedung und Separierung, sondern nichts anderes heißen kann als beständige Aktivität in Reaktion auf geänderte Randbedingungen.

Auf die Problematik der Formel von der „Bewahrung der Schöpfung“ ist auch von Seiten der Theologie längst hingewiesen worden. Immerhin steht die Rede von der Schöpfung ja dafür gut, dass die Güte und Treue Gottes als der Grund das Daseins und des Soseins der Wirklichkeit identifiziert werden. Diese kann das Handeln des Menschen nach christlichem Verständnis gerade nicht in Frage stellen, deshalb aber der Schöpfung als solcher auch nicht erhaltend oder bewahrend zur Hilfe kommen. „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten“, lautet der Grundsatz, der bis in die Gesangbücher Einzug gehalten hat.² Ist die Schöpfung Gottes gute Schöpfung, so kann es nicht vom Menschen abhängen, ob sie als solche Bestand hat, beschädigt oder gar dem Untergang ausgesetzt ist. Friedrich Wilhelm Graf hat dies schon vor geraumer Zeit so formuliert: „Die klassische Schöpfungstheologie fordert dazu heraus, den Gedanken zu denken, dass selbst eine mögliche atomare oder ökologische Katastrophe das theologische Recht der Rede von Gottes guter Schöpfung nicht außer Kraft zu setzen vermag. Wer dies für theologischen Zynismus hält, sollte so aufrichtig sein, auf den Gebrauch des religiösen Symbols ‚Schöpfung‘ zu verzichten.“³

Hinter der Formel der „Bewahrung der Schöpfung“ steht also ein theologisch durchaus problematisches Verständnis des Zusammenhangs von Schöpfer und Schöpfung sowie von Mensch und Schöpfung, das als Selbstbeschränkung daher kommt, aber von einer anthropozentrischen Perspektive fundamental geprägt ist. Hier wird versucht, den Schöpfungsbegriff in einer inhaltlich bestimmten Weise als restriktive Begrenzung menschlicher Handlungsmöglichkeiten zu verstehen, zugleich aber dem menschlichen Handeln eine Potenz zuzuschreiben, die als solche unreal erscheint.

² Evangelisches Gesangbuch Nr. 326: Sei Lob und Ehr' dem höchsten Gut ...

³ F. W. Graf, „Von der creatio ex nihilo zur ‚Bewahrung der Schöpfung‘“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87/1990, S. 206-223, hier S. 223.

Schöpfung verändern

Wenden wir uns noch kurz der anderen Seite der Alternative zu, die in unserer Fragestellung aufgemacht wird: Was würde es bedeuten, die Schöpfung zu verändern? In einem starken Sinne kann dies verstanden werden als ein Verändern der Schöpfung *als* Schöpfung. Wenn wir unter Schöpfung gerade das verstehen, was wir als Menschen nicht gemacht haben, sondern in dem wir uns als unter den Bedingungen unserer eigenen Existenz immer schon vorfinden, dann würde eine Veränderung der Schöpfung *als* Schöpfung bedeuten, dass wir handelnd in einem fundamentalen Sinne auf unsere eigenen Lebensgrundlagen so zugreifen, dass fundamentale und bislang als unveränderlich erscheinende Konstituenten neu gestaltet werden, dass gewissermaßen die Schöpfung in Teilen mit uns noch einmal neu beginnt oder zumindest eine neue Ebene erreicht.

Es gibt Kreise der so genannten synthetischen Biologie, in denen entsprechende Vorstellungen propagiert werden. Thomas Knight etwa, Forscher am Labor für Künstliche Intelligenz des MIT, hat sich jetzt auch mit der Konstruktion künstlicher Mikroben beschäftigt und beschreibt die neue Aufgabe als das „zielgerichtete Entwerfen, Modellieren, Konstruieren, Überprüfen und Testen von künstlichen lebenden Systemen“, und er schließt mit zwei seitdem oft zitierten Sätzen: „Der genetische Code ist 3,6 Milliarden Jahre alt. Es ist Zeit ihn neu zu schreiben.“⁴ Schon vor einigen Jahren hat James Watson, mit Francis Crick der Mitentdecker des genetischen Codes und Gründungsdirektor des Human Genome Project, in einer Ansprache vor Mitgliedern des British Parliamentary and Scientific Committee im Mai 2000 dies so ausgedrückt hat: „Wenn wir nicht Gott spielen, wer soll es dann tun? Ich habe es noch nie gesehen, dass Gott in das Leben irgendeines Menschen eingegriffen hätte. Menschen beten zu Gott, um Tragödien abzuwenden. Jetzt aber haben Wissenschaftler angesichts von persönlichen genetischen Tragödien die Fähigkeit, das Ergebnis zu

4 „oriented to the intentional design, modeling, construction, debugging and testing of artificial living systems ... The genetic code is 3.6 billion years old. It's time for a rewrite“ (T. Knight zitiert in L. Silver, „Scientists push the boundaries of human life“, in: *Newsweek* vom 03.06.2007, [online] <http://www.newsweek.com/id/34406>, aufgerufen am 16.01.2014).

beeinflussen.“⁵ Schöpfung verändern würde in einem emphatischen Sinn heißen selbst Schöpfer sein zu können.

Auch hier zeigt sich, dass mit Begriffen und semantischen Unschärfen gespielt wird. Selbst wenn wir die Schöpfung etwa in Bezug auf bestimmte Lebewesen oder auf den Menschen bis in deren genetischen Code hinein verändern und neu programmieren, erreicht dies doch nicht den Begriff der Schöpfung in einem streng theologischen Sinne. Nicht voraussetzungslos wird hier geschaffen, sondern innerhalb der Möglichkeiten dessen, was schon gegeben ist, werden neue Konstellationen hervorgebracht, die nicht das Ergebnis des Vorhandenen sind, weil sie intentional von Menschen auf ihre Zwecke hin konstruiert werden. Wann aus Veränderung Schöpfung wird, ist eine relative und nur durch Setzung bestimmbarer Differenz. Prozesse bloßen Wechsels sind von solchen echten Werdens nur in Bezug auf unsere begrifflichen Bestimmungen zu unterscheiden. Ihr Übergang ist fließend, und mitunter können sie auf ein und denselben Vorgang bezogen sein. Wann eine Veränderung als bloßes *Anderswerden* eines mit sich Identischen und wann sie als *Entstehen* eines anderen beschrieben wird, ist eine zur Aussageabsicht relative Differenzierung.⁶

Blicken wir auf die Alternative bewahren versus verändern nun noch einmal zurück, so dürfte deutlich sein, dass ein theologisch wie sachlich angemessener Begriff des Verhältnisses von menschlichem Handeln zur geschöpflichen Wirklichkeit die problematische weil lähmende Alternative von differenzloser Bewahrung einer als Bezugsobjekt menschlichen Handelns dem Menschen gegenüberstehenden Schöpfung einerseits und der technokratisch bestimmten absoluten Verfügung über sie andererseits unterlaufen bzw. überbieten muss. Bewahren der Schöpfung darf nicht zu verstehen sein als ein Han-

5 „If we don't play God, who will? I haven't seen God intervene in anyone's life. People pray to God to prevent tragedies. Right now, in the sense that there are personal genetic tragedies, scientists have the ability to affect the outcome.“ Zitiert nach A. Petersen, „Biofantasies: genetics and medicine in the print news media“, in: *Social Science and Medicine* 52 (8)/2001, S. 1255-1268, hier S. 1255.

6 Aristoteles unterschied bekanntlich zwischen akzidenteller Veränderung (τόδε τι γίνεσθαι) und substanziellem Werden (ἀπλῶς γίνεσθαι), vgl. Aristoteles, „Physik“, in: I. Bekker (Hrsg.), *Aristotelis opera*, Bd. 1, Berlin 1831, S. 184-267, hier 189b, 30 ff., besonders 190a, 32. Doch auch er bestimmte das Werden von der Veränderung her, indem er einen zugrundeliegenden identischen Bezugsgegenstand voraussetzte, da immer etwas zu etwas wird: „δεῖ τι αἰεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον“ (ebd., 190a, 14 f.).

deln, mit dem die Schöpfung steht und fällt, aber auch nicht als ein bloß konservatives Einhegen des Natürlichen. Zugleich wird diese Dynamik sich verstehen müssen als eingebettet in komplexe, kontingente, aber auch nur schwer kontrollierbare Zusammenhänge, so dass ein schlechthinniges Schaffen, ein von seinen Voraussetzungen und Randbedingungen losgelöstes Verändern ebenfalls illusionär erscheint. Verändern der Schöpfung ist nur möglich vor dem Hintergrund dessen, was unserem Verändern und unserem intentionalen Zugriff teils grundsätzlich, teils praktisch und teils aus Vorsicht entzogen ist und bleiben sollte. Insofern sollte sich auch die Theologie in Bezug auf die Alternative von Bewahren und Verändern weder unbedingt auf die eine noch auf die andere Seite schlagen. Vielmehr wird es auch in theologischer Perspektive um das rechte Verhältnis und Verständnis beider Kategorien gehen müssen.

2. „Schöpfung“: Bemerkungen zur religiösen Perspektive auf Natur

Bevor wir die Verhältnisbestimmung in ihrer Dynamik weiter untersuchen, schicke ich einige Bemerkungen zum Schöpfungsbegriff, also zur religiösen Perspektive auf die Natur voraus, wie sie zumindest für den christlichen Glauben wesentlich ist. Für den christlichen Glauben ist es entscheidend, dass mit der Kategorie Schöpfung nicht eine zusätzliche Bestimmung den natürlichen Prädikaten der Gegenstände unserer Wirklichkeit hinzugefügt wird, sondern mit Schöpfung eine *Gesamtperspektive* auf die Wirklichkeit gemeint ist, die nicht mit bestimmten Phänomenen steht und fällt. „Schöpfung“ ist nichts, was man an oder in der Natur entdecken, auf das man intersubjektiv vermittelbar verweisen könnte. Weder „Schöpfung“ noch „Gott“ sind Bezeichnungen realistisch oder empirisch ausweisbarer Objekte oder auch nur validierbarer theoretischer Terme, sondern Gesamtperspektiven von Verstehen, die so etwas wie einen Blickpunkt oder Horizont darstellen, innerhalb dessen alles thematisch werden kann, was als Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsverständnis überhaupt in Frage kommt. Oder, wie Ingolf Dalferth kürzlich festgestellt hat: „Gott [ist] kein Phänomen der Welt, sondern Blickpunkt und Horizont, von dem aus und in dem sich uns unser Leben und unsere Welt als Schöpfung erschließt. [...] Gottes schöpferisches Handeln ist der Rahmen

des Verstehens weltlicher Phänomene als 'Schöpfung, nicht eines der dabei wahrgenommenen und verstandenen Phänomene.'⁷

Der theologische Begriff der Schöpfung verweist also nicht auf einen bestimmten besonderen Vorgang von Entstehung, auch nicht auf eine besondere Dignität des Vorgegebenen, sondern meint eine Art und Weise der Wahrnehmung von Wirklichkeit, die sich sogleich auch in einem umfassenden Sinne handlungsorientierend auswirken kann und soll. Der Begriff der Schöpfung soll zum Ausdruck bringen, dass alle Natur in einem bestimmten Licht, in einer bestimmten Perspektive des Verdanktseins verstanden wird. Er ist also insgesamt in bestimmter Weise wirklichkeitserschließend und nicht erst aposteriori als zusätzliches Prädikat aus der Wirklichkeit abgeleitet. Er kennzeichnet eine solche Sichtweise, die nach der Auffassung ihrer Protagonisten alles, einschließlich ihrer selbst, in einer bestimmten Weise zu verstehen lehrt, so dass daraus bestimmte Aussagen über die Wirklichkeit ihre Geltung erhalten, während anderen ihre Geltung abgesprochen wird und enthält insofern immer schon orientierende und normierende Aspekte.

Man kann sich das am Beispiel der Bestimmung von Lebewesen deutlich machen.⁸ Wird festgestellt: „Dieses Tier ist eine Maus“, so wird damit behauptet, dass ein bestimmtes Lebewesen diejenigen Prädikate erfüllt, die für diese Zuschreibung nötig sind. Allgemein gesagt: ein bestimmtes x ist P genau dann, wenn x diejenigen Eigenschaften hat, die ein Exemplar der Gattung P aufweisen soll. Dabei ist wichtig, dass zwar Sprach- und Regelkonventionen bestimmen, was als x und was als die P erfüllenden Eigenschaften in Betracht kommt. Doch zugleich halten unsere Intuitionen fest, dass eine Maus nicht dadurch zur Maus wird, dass sie als eine solche bezeichnet wird, sondern dass unsere auf Gegenstände und Lebewesen angewendeten Bezeichnungen darauf angelegt sind, Sachverhalte einer sprachunabhängigen Wirklichkeit sprachlich so zu artikulieren, dass sie von der Wirklichkeit erfüllt werden bzw. an ihr scheitern können.

In der Debatte um Tierversuche nun spielt eine andere Art von Argumenten eine wichtige Rolle, die zum Beispiel darauf verweisen, dass

⁷ I. U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010, S. 240.

⁸ Ich beziehe mich im Folgenden auf ein Beispiel von Johannes Fischer in: J. Fischer, „Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 37 (2)/1995, S. 165-204, hier S. 167 f., ohne seine Unterscheidung von intersubjektiver und transsubjektiver Bestimmtheit zu übernehmen.

eine Maus ein „Geschöpf“ und als solches zu achten sei und deshalb nicht beliebig für menschliche Interessen verzweckt werden dürfe. Die Aussage „Diese Maus ist ein Geschöpf“ gehorcht dabei anderen Regeln als denen der üblichen Prädikation. Hier wird nichts behauptet, was von der Wirklichkeit nach unseren Bezeichnungsregeln erfüllt werden könnte, sondern was eine bestimmte normierende und menschliche Wirklichkeit orientierende Kraft freisetzen soll. Zum Beispiel ist dabei im Allgemeinen von Bedeutung, dass der Sprecher dieser Aussage nicht davon absehen kann, selbst auch Geschöpf zu sein. Geschöpfe sind immer Geschöpfe unter Geschöpfen, und so wenig wie ich über mein eigenes Woher und Wohin letztlich verfüge, so wenig kann und darf ich über das Woher und Wohin von anderen Geschöpfen willkürlich verfügen. Was das dann im Einzelnen heißt, wird etwa bei der Frage nach dem Tierschutz jeweils *in concreto* (und mitunter auch *in individuo*) ausbuchstabiert werden müssen. Doch deutlich sollte sein, dass der Begriff der Schöpfung nicht einfach eine informierende, prädikative Zuschreibung, sondern eine orientierende, Geltung beanspruchende Kategorie darstellt, die ihre Begründung und ihr Scheitern nicht direkt aus der vorfindlichen Wirklichkeit bezieht, sondern allenfalls in der Wirklichkeit als *unserer* Wirklichkeit, als dem Ort, an dem wir unsere Existenz in Gelingen und Scheitern leben, sich bewähren kann. Der Anspruch dürfte dieser sein, dass mit der Aussage, dass die Natur Schöpfung ist, die *Grundverfassung* zumindest alles lebendigen Seienden einschließlich unserer selbst als Verdanktsein zu verstehen ist, und dass in dieser Perspektive unsere Welt-, Natur- und Selbsterfahrung in einer solchen Weise zur Geltung kommen, dass sich zwischen unserem eigenen Lebensvollzug und der Wahrnehmung der uns vorgegebenen Wirklichkeit Resonanzphänomene einstellen.⁹ Die einzige Verifikation könnte darin bestehen, dass die Gegenstände unseres Alltags gewissermaßen an ihren richtigen Platz fallen, die Perspektiven unserer Wahrnehmung und unseres Handelns sich zurechtrücken, unser Selbstverständnis sein menschliches Maß erhält, manche sich aufdrängenden Selbstverständlichkeiten und Deutungswelten heilsam irritiert werden, ängstlich bezweifelte Gewissheiten neu konstituiert sowie bedeutsame Fragen und Spannungen von unbedeutsamen unterschieden werden und anderes mehr. Die Natur in religiöser Perspektive als Schöpfung zu sehen setzt irritierende und vergewissernde,

9 Vergleiche den Beitrag von Hartmut Rosa in diesem Band.

explorative und imaginative, bestätigende und herausfordernde Momente frei.

Dafür, dass es sich bei unserer Wirklichkeit um Schöpfung handelt, kann also nicht einfach auf dieses oder jenes Phänomen hingewiesen und dieser oder jener Vorgang angeführt werden. Schöpfung als ein religiöses Verstehen von Natur kann nicht aus Sachverhalten analytisch abgeleitet, sondern nur im Vollzug bewährt werden, weil dieser Begriff eben ein perspektivischer und expressiver Begriff ist und kein designativer.¹⁰ Deshalb ist auch die Frage, ob die Natur denn „wirklich“ Schöpfung sei, falsch gestellt. Die einzig angemessene Frage wäre, was sich denn ändert, wenn wir die Natur als Schöpfung wahrnehmen und ob uns dadurch die Wirklichkeit in einem solchen Licht erscheint, dass wir die Natur und uns selbst angemessen verstehen können.¹¹

Die Rede von einer Veränderung oder Bewahrung der Schöpfung im Sinne eines verantwortlichen Handelns kann dann nur *innerhalb* dieser Wahrnehmungsweise verortet und konzipiert werden. Doch bevor wir zur Entwicklung entsprechender Leitdifferenzen für unseren Umgang mit der Natur kommen, ist zunächst noch darauf einzugehen, wie und warum der klassische theologische Schöpfungsbegriff diese hermeneutischen Grundeinsichten religiöser Rede über die Wirklichkeit als Schöpfung oft unzureichend bedacht hat und damit in fundamentalen Konflikt mit dem neuzeitlichen Naturbegriff geraten ist.

10 Zur Differenz der designativen und expressiven Auffassung und Funktion von Sprache vgl. z. B. C. Taylor, „Language and human nature“, in: ders., *Human agency and language. Philosophical papers I*, Cambridge 1985, S. 215-247; ders., „Bedeutungstheorien“, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1999, S. 52-117.

11 Von daher dürfte sich auch erklären, dass wir in den Texten der hebräischen Bibel durchaus unterschiedliche Schöpfungstraditionen vorfinden, die die Schöpfungsperspektive ganz unterschiedlich und unter Verwendung verschiedener, nicht miteinander harmonisierbarer Weltbilder zum Ausdruck bringen. Es geht in den biblischen Traditionen nicht um die Rekonstruktion der *einen* und damit autoritativen Erzählung, mit der die vorfindliche Wirklichkeit auf ihren Ursprung zurückgeführt werden könnte, sondern um die je und je sich mit unterschiedlichen Weltbeschreibungen, Welterfahrungen, geschichtlichen Erfahrungen (z. B. Israel im Exil) und lebensweltlichen Perspektiven (vgl. die Sprüche der Weisheit) auseinander setzende Rückgewinnung und Bewahrung der *Gesamtperspektive* „Schöpfung“.

3. Klassisches Schöpfungsverständnis und neuzeitlicher Naturbegriff

Wir hatten bisher festgehalten, dass die Perspektive „Schöpfung“ auf die Wirklichkeit nicht prädikativ an der Wirklichkeit abgelesen werden kann, sondern ihr aus religiöser Perspektive zugeschrieben wird, sich zugleich aber nicht als willkürlich versteht, insofern sie auf Resonanzen und Bewährung im Gesamtzusammenhang menschlicher Erfahrung von Natur aus ist. Worin aber hat dann diese Perspektive ihren Anhalt, ihren Grund, ihr *fundamentum in re*? Die klassische, christlich-theologische Antwort, die aus der Verbindung mit der antiken Metaphysik hervorging, lautete: in Gott als dem Woher und Woraufhin der Wirklichkeit, der ihr Dasein und Sosein ontologisch begründet und teleologisch bestimmt. Ein Hund etwa wird dadurch zum Hund, dass er an der Natur des Hundes Anteil hat, und diese Hundenatur ist das ihm von seinem Schöpfer für seine Existenz vorgegebene Wesen.

Für den vorneuzeitlichen Naturbegriff waren von daher „Natur“ und „Essenz“ im Grunde austauschbare Begriffe. Schon etymologisch geht ja der Begriff der *natura* zurück auf die Bezeichnung derjenigen Eigenschaften, die ein Ding nicht erworben hat, sondern die ihm von Geburt an (*natus* = geboren) eigentümlich sind. Von daher konnte der Begriff schnell die Bedeutung von Wesenheit annehmen (*essentia, substantia*), also derjenigen Kategorie, die etwas zu dem macht, was es als Gattung ist. So hält Augustinus fest: „Natur ist nichts anderes als das, wodurch etwas in seiner Gattung (*genus*) verstanden wird“.¹² Ein natürliches Ding ist ein solches, das eine Natur hat, das ein Exemplar einer Gattung ist, wodurch es ist, was es als Wesen ist. Thomas von Aquina kann deshalb *natura* und *naturalis* wechselseitig definieren: „[Seine] ‚Natur‘ ist es, aufgrund derer etwas ein natürliches Ding genannt wird“.¹³ Ebenfalls in der Wortwurzel angelegt (ähnlich in griech. φύσις) ist die Vorstellung des Wachstums, eines prozesshaften Geschehens der Verwirklichung dessen, was einem Ding als Disposition „von Natur aus“ eigen ist.

In theologischer Perspektive galt dann, dass der Schöpfer ein jedes Wesen seiner Natur nach geschaffen und es auf seine Natur hin an-

12 „*ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse*“ (Augustinus, „*De moribus ecclesiae catholicae*“, in: J. P. Migne (Hrsg.), *Patrologiae cursus completus ...*, Bd. 32, Paris 1861, S. 1309-1378, hier S. 1346 (2,2)).

13 „*‚Natura‘ est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis*“ (Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, *Vierter Band: Buch IV*, hrsg. von M. H. Wörner, Darmstadt 1996, S. 255 (c. 35), Übersetzung D. E.).

gelegt hat. Die Naturen der Geschöpfe sind nicht nur die Grundlage ihrer jeweiligen Eigenart, sondern sie bedeuten zugleich das Ziel (*finis*) der ihnen von ihrem Schöpfer zugeteilten und von ihnen zu verwirklichenden Existenz. Ihre Dispositionen sind darauf ausgerichtet, sich ihrer Natur gemäß in ihrem Streben auszurichten. So entstand das Bild des harmonischen *ordo rerum naturalium* als eines vom Schöpfer ausgerichteten Zusammenhangs von Wirk- und Finalursachen. Der Naturbegriff, der Wesensbegriff und eine teleologisch verfasste Weltordnung, in der alles seiner Natur gemäß nach Verwirklichung strebt, stützten sich gegenseitig und schienen gemeinsam auf den göttlichen Grund der Wirklichkeit zu verweisen. Die Perspektive der göttlichen Schöpfung war zwar auch noch für die klassische natürliche Theologie im Grunde eine Glaubensaussage, die auf Offenbarung beruhte, doch schien der Übergang von der Natur zur Gnade, zum Beispiel von der Bewegtheit alles Wirklichen zum ersten Bewegter und von da aus dann zu Gott, oder von der teleologischen Verfasstheit der Natur zu ihrem letzten Ziel und von da aus dann zu Gott etc. nur ein geringer und im Grunde folgerichtiger zu sein. Beides, den Wesensbegriff und die teleologische Ausrichtung der Natur hat der neuzeitliche Naturbegriff radikal infrage gestellt.

Ein Charakteristikum des neuzeitlichen Naturverständnisses jedenfalls ist es, ein „Wesen“ natürlicher Dinge abzulehnen oder zumindest seine Erkennbarkeit mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden in Zweifel zu ziehen: „das Real- oder Natur-Wesen der Dinge“, so Kant, vermögen „wir überall nicht einzusehen“, weil „zum Real-Wesen des Dinges (*esse rei*) die Erkenntniß derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen alles, was zu seinem Dasein gehört, als Bestimmungsgründen, abhängt“.¹⁴ Die Gesamtheit aller Prädikate aber, die das Dasein eines Dinges ermöglichen und bestimmen, ist uns empirisch zu erheben unmöglich. Und in den empirischen Wissenschaften wird von Bacon über Galilei bis Newton herausgestellt, dass die neuen Wissenschaften zwar in der Lage sind, die funktionalen Gegebenheiten und Zusammenhänge der Natur auf genaue und gesicherte Weise zu rekonstruieren, dass sie dieses aber gerade deshalb können, weil sie auf eine Ergründung des wahren „Wesens“ der Dinge verzichten. An die Stelle der Wesensfrage tritt zunehmend die Funktion, die in Experiment und Präparation herausgearbeitet werden kann. Wird unter diesen Vorgaben

14 I. Kant, „Logik“, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IX, Berlin 1923, S. 1-150, hier S. 61.

der Begriff der Natur oder des Wesens der Dinge beibehalten, so wird darunter nicht mehr ein in allem Wechsel gleich bleibender und jedes Etwas zum individuierten Exemplar einer Gattung machender Wesenskern verstanden, sondern er wird herabgestimmt auf einen nützlichen Ordnungsbegriff, der empirisch feststellbare Eigenschaften von Gegenstandsklassen festhält und der auf prozesshaft entstandene und unendlich variable Entitäten bezogen wird. Mit der Verabschiedung des Natur- als eines Wesensbegriffs geht die Entteleologisierung der Natur einher. Was gewonnen wurde mit der Auflösung des Wesens- in den Funktionsbegriff war nicht nur die Rettung der Phänomene in der Beschreibung der Natur, sondern auch die Ermöglichung ihrer technischen Beherrschbarkeit.¹⁵ Wandte man den Blick weg von der Frage, was denn ein Ding von sich aus, von Natur aus sein möge, so kam nun die Frage in den Blick, was man denn mit einem Ding und aus einem Ding machen könnte. Die aristotelische Entelechie, so lautet ein bekannter Satz von Francis Bacon, hatte sich dagegen als „unfruchtbar wie eine gottgeweihte Jungfrau“¹⁶ erwiesen.

Das schlägt auch zurück auf das Selbstverständnis des Menschen. Hatte Thomas von Aquin noch den menschlichen Willen, jedenfalls sofern er auf weltliche Dinge geht, als ein Strebemoment im Zusammenhang der Naturordnung verstanden (*naturalis inclinatio*),¹⁷ so wird er in der Neuzeit entweder der mechanisch verstandenen Natur als das andere ihrer selbst strikt entgegengesetzt (Descartes) oder aber in sie vollkommen eingegliedert (z. B. Hume). Für Hume gilt, dass die Natur als solche außerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt, doch das menschliche Erkenntnisvermögen selbst wiederum Teil der funktionalen Natur und nicht intentional verfasst ist: „Nature, by an absolute and uncontrollable necessity has determin'd us to judge

15 Max Weber hat diesen Vorgang bekanntlich als „Entzauberung der Welt“ beschrieben, die für das Individuum nicht unbedingt „eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen“ mit sich bringen muss, aber doch „das Wissen davon oder den Glauben daran“ allgemein durchgesetzt hat, „daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe [...], daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne“ (M. Weber, „Wissenschaft als Beruf“, in: J. Winkelmann (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl., Tübingen 1985, S. 582-613, hier S. 594).

16 F. Bacon, „De dignitate et augmentis scientiarum“, in: W. Ball (Hrsg.), *The works of Lord Bacon*, Bd. 2, London 1837, S. 290-432, hier S. 340.

17 Vgl. Spaemann, „Natur“, S. 21.

as well as to breathe and feel".¹⁸ Damit fällt das Natürliche auch als normative Kategorie aus und kann für das moralische Handeln des Menschen keine Orientierungskraft mehr entwickeln: „Tis impossible, therefore, that the character of natural and unnatural can ever, in any sense, mark the boundaries of vice and virtue“.¹⁹

Diese beiden beschriebenen Umformungen des Naturbegriffs in der Neuzeit führen zu erheblichen Konsequenzen. *Zum einen* stellt sich die Natur als Variable dar, die immer nur den Ausgangspunkt menschlicher Handlungsmöglichkeiten darstellt, aber aus sich selbst keine normative Kraft mehr entfalten kann. *Zum andern* werden die nicht naturalisierbaren Reste teleologischer und normativer Semantiken in das Individuum und sein Eigeninteresse verlagert. Wenn überhaupt einer entteleologisierten Natur gegenüber der Handlungsbegriff sinnvoll sein soll, dann kann er nur so verstanden werden, dass wir all unser Handeln mit seinen Zielen in uns selbst begründen. Wir sind dann für Handlungsbegründungen immer versucht, auf unsere eigenen Interessen zu verweisen, um uns handelnd zur Natur ins Verhältnis zu setzen. Alles Telos, aller Wille, alle Ungleichgültigkeit müssen wir uns letztlich selbst zuschreiben. Ist die Teleologie aus der Natur hinausbefördert, kann sie nur noch in Geist und Vernunft des Menschen selbst verlegt und relativ zu seinen Eigeninteressen bestimmt werden.²⁰ Ratifiziert wird die Entteleologisierung durch die Ausbildung der Evolutionstheorie, die die Entwicklung der Natur als

18 D. Hume, „A treatise of human nature, book I“, in: T. H. Green, T. H. Grose (Hrsg.), *The philosophical works, vol. I*, Aalen 1992, S. 474 f. Vgl. auch den Brief an Hutcheson, mit dem sich Hume bei der Arbeit am dritten Buch des *Treatise* intensiv auseinandergesetzt hatte: „I cannot agree to your sense of *Natural*. Tis founded on final Causes; which is a Consideration, that appears to me pretty uncertain & unphilosophical. For pray, what is the end of Man? Is he created for Happiness or for Virtue? For this Life or for the next? For himself or for his Maker? Your Definition of *Natural* depends upon solving these Questions, which are endless, & quite wide of my Purpose“ (D. Hume, *The letters of David Hume, vol. I: 1727-1765*, Oxford 1932, S. 33).

19 D. Hume, „A treatise of human nature, book II+III“, in: T. H. Green, T. H. Grose (Hrsg.), *The philosophical works, vol. II*, Aalen 1992, S. 251.

20 Inzwischen ist selbst in der katholischen Naturrechtslehre das Vertrauen in die normative Kraft des traditionellen Naturrechts nicht mehr ungebrochen. Papst Benedikt XVI. hat noch als Kardinal Ratzinger bedauert, dass „dieses Instrument [...] leider stumpf geworden“ ist, weil die zentrale „Idee des Naturrechts“, nämlich dass „die Natur selbst vernünftig ist [...] mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruche gegangen“ sei (J. Ratzinger, „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der*

Prozess verstehen lehrt, der durch inhärente Tendenzen der Variation und Anpassung Dynamik und Richtung erhält. Und zum dritten gilt, dass als Folge der Entteleologisierung der Natur diese zum Objekt ohne Eigeninteresse wird. Einer Natur, die auf nichts aus ist, kann im Grunde auch keine Gewalt angetan werden,²¹ so dass der Mensch wiederum für die Gewinnung der Kriterien seiner Naturveränderung und Naturbeherrschung allein an sich selbst verwiesen ist.

4. Herausforderungen für die theologische Rede von der Schöpfung

Damit komme ich zu der Frage, wie vor diesem Hintergrund der Sinn der christlichen Rede von der Schöpfung und ihrer „Bewahrung“ bzw. „Veränderung“ expliziert werden kann. Folgende Punkte scheinen mir dabei entscheidend zu sein:

1. Für das christliche Schöpfungsverständnis ist es elementar, dass unsere Wirklichkeit nur dann angemessen verstanden wird, wenn sie im Horizont der Wirklichkeit eines anderen, der Wirklichkeit Gottes verstanden wird. Es ist aber andererseits auch darauf ausgerichtet, dieses Beziehungsgefüge von Schöpfer und Geschöpf nicht als das einer bloß schlechthinnigen Abhängigkeit, sondern als ein durchaus spannungsvolles Gefüge von relativer Abhängigkeit und relativer Freiheit zur Geltung zu bringen, in dem das Geschöpf nicht einfach als Produkt, als bloße Funktion des Schöpferwillens verstanden wird. Der Schöpfer ist im christlichen Verständnis nicht der Hersteller oder Macher der Wirklichkeit, wie umgekehrt die Geschöpfe nicht die Machwerke eines göttlichen Konstrukteurs oder Designers sind.

Das trägt auch der anthropologischen Einsicht Rechnung, dass der Mensch nicht einfach frei geschaffen, sondern zur Freiheit geschaffen ist. Gottes Freiheit könnte die Freiheit des Menschen auch gar nicht herstellen oder bewirken, weil Freiheit eben frei sein muss, sich nur im Vollzug ereignen und nicht verordnet werden kann. Gott kann aber den Menschen in diejenigen Lebens- und Handlungssituationen versetzen, in denen ihm Freiheit zugespielt wird. „Gott ist Schöpfer,

Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, 4. Aufl., Freiburg 2006, S. 39-60, hier S. 50 f.).

21 Vgl. Spaemann, „Natur“, hier S. 22.

indem er für Lebenssituationen menschlicher Freiheit sorgt.“²² Dazu schafft er die Voraussetzungen und Bedingungen ebenso wie die Anlässe und Inspirationen.

Das hat wiederum eine doppelte Konsequenz. Zum einen ist damit die Vorstellung einer selbständigen, auch ohne die Vorstellung eines Schöpfers denkbaren und rekonstruierbaren Natur begründet, wie sie die Naturwissenschaften methodisch kontrolliert entwickeln. Ist der Vorgang „Schöpfung“ nicht als ein Akt der Ausübung von Macht und Kontrolle zu verstehen, sondern als Gewährung von Selbständigkeit und Möglichkeiten, dann kann der Schöpfer nicht als determinierende Größe aus dem Zusammenhang der Schöpfung herausgerechnet werden. Zum anderen aber darf dann ein rein funktionaler Naturbegriff einer in sich geschlossenen und funktional rekonstruierbaren Natur nicht selbst zum totalen Inbegriff des Natürlichen werden, sollen die Phänomene der Entstehung von unableitbar Neuem, von Verdanktsein, von Gelingen und Scheitern sowie vom Eigenrecht des Natürlichen nicht zum bloßen Schein degradiert werden. Dies ist gerade auch um der Natürlichkeit des Menschen willen wichtig, der seine natürliche Existenz nicht einfach als gegeben, sondern als aufgegeben erfährt, der mit Geist und Vernunft aus dem Natürlichen hervorgeht und sich zugleich von ihm emanzipiert, der auf Lebensfülle und Selbstsein aus ist und im Zusammenhang der natürlichen Welt seinem Leben Gestalt zu verleihen sucht.

2. Wir brauchen deshalb einen Schöpfungsbegriff, der die Spannung von Bewahren oder Verändern variabel hält und zugleich eine vorsichtige, kurzreichweitige und bescheidene Teleologie einführt. Natur ist nicht nur als *Terminus a quo*, sondern auch als *Terminus ad quem* zu verstehen, in dem sich die eingangs angesprochene Dialektik der Natur meldet. Der Herausgang des Menschen aus der Natur, der sich auch in der wissenschaftlichen Rekonstruktion funktionaler Aspekte der Natur zeigt und sich in mannigfacher Beherrschung der Natur niederschlägt, ist dennoch kein Hintersichlassen der Natur. Der Naturbegriff dürfte noch einmal auf diesen Vorgang selbst zurückgewendet werden müssen, so dass nach dem *natürlichen, dem menschlichen Maß* in diesem Vorgang der Emanzipation von der Natur zu fragen ist.

22 I. U. Dalferth, „... der Christ muß alles anders verstehen als der Nicht-Christ ...“. Kierkegaards Ethik des Unterscheidens“, in: ders. (Hrsg.), *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards ‚Taten der Liebe‘*, Tübingen 2002, S. 19-46, hier S. 28.

3. Alle Lebewesen existieren grundsätzlich in Situationen, in denen sie auf je ihre Weise der *Gegenwart* und zugleich der ihre *Eigenständigkeit* ermöglichenden *Entzogenheit* der Schöpfers respondieren. Das christliche Verständnis von Schöpfung sucht dies zu explizieren und sich in Lebens- und Handlungssituationen an Texten und Überzeugungen zu orientieren, die eben dies zum Ausdruck bringen, dass die eigene Existenz weder die eigene Tat noch ein hinzunehmendes Schicksal ist, sondern sich entwickeln, ausbilden, gestalten und sich selbst wieder hergeben kann in den durch Gabe und Liebe, aber auch durch Entzug, Scheitern und Endlichkeit geprägten Zusammenhängen unserer Lebensform. Eine solche religiöse Perspektive auf die Natur muss erworben und bewährt werden, sie ist nicht mit der menschlichen Existenz als solcher schon gegeben. Sie hat ohnehin als lebens- und handlungsorientierende Perspektive ihren Grund nicht einfach in Kenntnissen, sondern im Vollzug des Lebens, bei dem sie immer schon in Anspruch nimmt und dem Gestalt verleiht, was sie behauptet.

Christlich nennen wir diesen Vollzug eines an der Gottesperspektive orientierten Lebens „Glauben“. Dabei orientieren sich Christen also nicht an sich selbst, an schlechthinniger Autonomie, an einem Gesetz, das sie sich selbst geben könnten, aber auch nicht an abstrakten Begriffen göttlicher Absolutheit oder Maßgabe, sondern an Jesus Christus. In ihm gewinnen Menschen nach christlicher Überzeugung das angemessene Selbstbild und Selbstverhältnis durch angemessene Selbstdistanz. Nicht die eigene Existenz, auch nicht die eigene Gattung ist das natürliche, menschliche Maß, sondern die Liebe und Freiheit Gottes, die in Christus auf eine solche Weise erschienen ist, dass an ihr menschliche Existenz ihr Maß suchen und finden kann.

4. Der Beitrag christlicher Theologie zu der Frage, welche Natur wir eigentlich wollen, würde dann in der Explikation dessen bestehen, wie Religion, Glauben und Theologie als deren Reflexionsgestalt auf Aspekte des Umgangs mit Natur aufmerksam machen, die in der neuzeitlichen, einseitig an den empirischen Wissenschaften ausgerichteten Perspektive möglicherweise systematisch ausgeblendet bleiben. Sie würde Orientierungsperspektiven anbieten, die hoffentlich auch unabhängig von der religiösen Perspektive als sinnvoll kommuniziert werden können. Umgekehrt profitiert die Theologie von diesen Debatten um die Frage nach der Natur, weil sie aufmerksam gemacht wird auf aporetische, überholte, in einem problematischen Sinne kontrafaktische schöpfungstheologische Konzepte und zu realistischen Perspek-

tiven auf die Begründung und Reichweite menschlichen Handelns im Rahmen seiner Möglichkeiten angehalten wird.

5. Das hat auch Konsequenzen für das Selbstverständnis von Religion, Glauben und Theologie. Sie müssen die ihnen aufgrund ihrer Bezogenheit auf das Absolute oft zugeschriebene Rolle von Letztbegründung und Fundamentalorientierung zurückweisen. Die Theologie sollte vielleicht überhaupt „auf Letztbegründungsversuche und damit auf die Suche nach unhintergehbaren Gegebenheiten, letzten Identitäten und unhinterfragbaren außertheologischen Sachverhalten ganz [...] verzichten“.²³ Es gibt in den begründungstheoretischen Fragen der Orientierung und Sinnbestimmung des Menschen auch im Horizont des christlichen Schöpfungsglaubens keine absolut zwingenden unhinterfragbaren letzten Gründe. Stattdessen müsste es um die hermeneutische Kunst gehen, „relative, interne und lokale Kriterien“²⁴ auszubilden und fundamentale Leitdifferenzen einsichtig zu machen, deren Zusammenspiel ein immer neu auszubuchstabierendes Orientierungsmuster bereitstellt, um das Verhältnis von Mensch und Schöpfung unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens, Wirtschaftens und politischen Handelns zu bestimmen.

6. Moral ist dann nicht zu verstehen als bloße Zügelung von Herrschaft, als immer nur restriktive Einschränkung menschlicher Interessenswahrung, sondern als positiv inspirierte Form des angemessenen Unterscheidens. Im offenen Feld zwischen Bewahren und Verändern gilt es immer wieder neu, das rechte Maß zu finden, wie wir „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens“ (Barmen V) für die relative Bewahrung und relative Veränderung geschöpflicher Wirklichkeit handelnd eintreten können und sollen.

Dabei kann und darf die religiöse Perspektive nicht zu dem völlig vergeblichen und auch für die Religion selbst desaströsen Versuch missbraucht werden, mit dem Verweis auf das Absolute eine letzte moralische Drohkulisse aufzubauen, die auch dann noch wirksam zu sein verspricht, wenn menschliche Selbstkontrolle und entsprechende politische Konsensbildung offensichtlich ohnmächtig werden. In einer Situation, in der menschliche Eigeninteressen der im Grund auf nichts aus seienden Natur selbstzerstörerisch gegenüber stehen, scheinen

23 I. U. Dalferth, „Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 36 (1)/1994, S. 18-58, hier S. 49.

24 Ebd.

göttliche Autorität oder religiöse Ehrfurcht die letzten verbliebenen Instanzen zu sein, denen noch ein gewisses Potential zur Selbstbeschränkung menschlichen Handelns zuzutrauen ist. Doch dürfte dies sowohl für die religiös und weltanschaulich pluralen Gegenwartskulturen eine Illusion sein als auch genuinen religiösen Fragestellungen und Konzepten zuwider laufen, die gerade selbst am besten um die Begrenztheit der eigenen Perspektive und um den – christlich gesprochen – Gnadencharakter religiöser Einsicht wissen.

5. Leitdifferenzen eines christlichen, schöpfungstheologischen Naturverständnisses

Abschließend sollen aus christlich-theologischer Perspektive einige Leitdifferenzen zumindest aufgelistet werden, die denjenigen Raum aufspannen, in dem über die Frage nach Bewahrung und Veränderung der Schöpfung nachzudenken ist. Ich beschränke mich auf vier Punkte.

1. Zunächst wäre an Augustinus' Unterscheidung von *Gebrauchen* und *Genießen* zu erinnern (*uti – frui*).²⁵ Genießen (*frui*) heißt, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhängen, gebrauchen (*uti*) heißt, von einer Sache um eines ihr äußeren Zweckes willen Gebrauch zu machen. Nach Augustinus wäre es am Ende Gott selbst und allein Gott, der zu genießen ist, während alle Kreatur nur zum Gebrauch ist. Doch kennt auch Augustinus ein Genießen, das schon in der Natur und in der Schöpfung Gott selbst erkennt. Auch für uns gilt: Wir müssen Natur gebrauchen und verbrauchen, um existieren zu können. Zugleich aber muss es darum gehen, Natur auch zu genießen, das heißt um ihrer selbst willen wert zu schätzen, in ihr den Geschenkcharakter und die Lebensfreude zu entdecken, an der wir mit allen lebendigen Geschöpfen partizipieren und durch die uns das Ja des Schöpfers zu seiner Schöpfung deutlich wird. Und nur, wenn wir es nicht verlernen, die Natur auch zu genießen, werden sich die Resonanzphänomene einstellen, die uns bei unserer Suche nach Lebensfülle in der rechten Weise anleiten können. Wenn wir Schöpfung bewahren und verändern, geht es darum, beiden Aspekten Rechnung zu tragen, Natur als Ressource

25 Vgl. Augustinus, „De doctrina christiana“, in: J. P. Migne (Hrsg.), *Patrologiae cursus completus ...*, Bd. 34, Paris 1861, S. 15-132, hier besonders Buch I.

schonend zu gebrauchen und als das Geschenke, als das zugleich Eigene und Andere unserer selbst da sein zu lassen und zu genießen.

2. Eine ganz andere Differenz, die theologisch von einiger Bedeutung ist, ist die von Dietrich Ritschl geltend gemachte Unterscheidung zwischen dem *jetzt Dringlichen* und dem *bleibend Wichtigen*.²⁶ Eine Religion, eine Theologie, die sich *nur* dem bleibend Wichtigem widmet, verliert die Gegenwart, die gelebte Zeitgenossenschaft aus dem Blick und wird am Ende mit dem jetzt Dringlichen auch das bleibend Wichtige verlieren. Denn in der Frage nach dem jetzt Dringlichen äußert sich die rechte Geistesgegenwart von Religion und Glauben. Darin werden sie konkret, darin gewinnen sie erst die Inhalte und Gegenstände, auf die sich die religiöse Perspektive im aktuellen Lebensvollzug beziehen kann. Doch eine Religion und Theologie, die sich *nur* dem jetzt Dringlichen zuwendet, verliert die Frage nach Gott selbst, nach der Gesamtperspektive von „Schöpfung“, nach dem Grund unserer starken Wertungen im Blick auf das Gute, nach dem, was uns in der Logik unseres Tätigseins auch unterbricht und wieder neu ausrichtet. Sie verliert den langen Atem, die Widerstandskraft gegen das, was sich als das Naheliegende, das Selbstverständliche zu imponieren scheint. Eine solche Theologie wird kurzatmig. Beide Aspekte gehören also auf die rechte Weise zusammen. Nur im echten Kontakt mit dem jetzt Dringlichen wird deutlich, worin das bleibend Wichtige besteht, woraufhin es seine Widerstandskraft, seine Störkraft und seine Unabhängigkeit entfaltet. Und umgekehrt hebt das jetzt Dringliche sich oft nur vor dem Hintergrund des bleibend Wichtigen deutlich ab, und am Ende kann das jetzt Dringliche auch nur vor dem Hintergrund des bleibend Wichtigen seine Dringlichkeit erhalten.

3. Zum dritten wäre an die Differenz von *Empfangen* und *Produzieren* zu denken. Wir reden bis heute bei dem Entstehen einer menschlichen Schwangerschaft von Empfängnis, auch wenn wir immer besser verstehen, wie diese Vorgänge biologisch und biochemisch vor sich gehen. Zugleich können wir aus diesem Wissen heraus immer mehr auf die mit Zeugung und Geburt verbundenen Vorgänge biotechnisch zugreifen. Dennoch dürfte diese Differenz eine Differenz von Perspektiven auf denselben Vorgang sein, die nicht einfach aufeinander reduzierbar sind. Wir stellen Kinder nicht her, sondern empfangen sie. Wir stellen auch Leben nicht als solches her, sondern machen

26 D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, 2. Aufl., München 1988, S. 120 ff.

es uns zunutze. Es dürfte angeraten sein, auch im Umgang mit der außermenschlichen Natur der Aspekt des Empfangens wieder mehr zur Geltung zu bringen, um ihn auch im Blick auf uns selbst nicht zu verlieren. Der semantische Mehrwert dieser Differenz jedenfalls wäre im Blick auf Bewahren und Verändern von Schöpfung durch menschliches Handeln wieder neu zu entfalten und auszulegen.

4. Und zum vierten wäre an Dietrich Bonhoeffers Differenz zwischen *Letztem* und *Vorletztem* zu erinnern. Menschliches Handeln, menschliches Gelingen und Scheitern steht in religiöser Perspektive unter einem nicht zu überspringenden Vorbehalt, damit aber auch innerhalb wohltuender, dem Menschen als endlichem Wesen gerade zugutekommender Begrenztheit. Der Verweis auf das Letzte wäre religiös und theologisch zur Geltung zu bringen gerade nicht, um das Vorletzte zu desavouieren, sondern um es in die ihm zukommende Geltung zu setzen, um durch die Einbettung in die Perspektive des Unbedingten das angesprochene menschliche Maß zu finden. In der Tat steht und fällt die Schöpfung, ja steht und fällt auch die Güte der Schöpfung nicht mit dem Menschen. Es geht in seinem Handeln und Wirken, es geht bei Bewahren und Verändern nicht um letztes, um – theologisch gesprochen – eschatologisches Heil oder Unheil, sondern um unser jetziges, irdisches und zeitliches Wohl. Dem will die religiöse Perspektive auf das Unbedingte dadurch zu Hilfe kommen, dass sie darauf hinweist, dass Hindernisse, Beschädigungen, aber auch Begrenzungen und Entsagung nicht als reine Defizite gelten müssen, sondern auch als Gewinn von Freiheit verstanden werden können.

Literatur

- Aristoteles, „Physik“, in: Immanuel Bekker (Hrsg.), *Aristotelis opera*, Bd. 1, Berlin 1831, S. 184-267.
- Augustinus, „De doctrina christiana“, in: Jacques P. Migne (Hrsg.), *Patrologiae cursus completus ...*, Bd. 34, Paris 1861, S. 15-132.
- Augustinus, „De moribus ecclesiae catholicae“, in: Jacques P. Migne (Hrsg.), *Patrologiae cursus completus ...*, Bd. 32, Paris 1861, S. 1309-1378.
- Francis Bacon, „De dignitate et augmentis scientiarum“, in: William Ball (Hrsg.), *The works of Lord Bacon*, Bd. 2, London 1837, S. 290-432.
- Ingolf U. Dalferth, „Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 36 (1)/1994, S. 18-58.

- Ingolf U. Dalferth, „... der Christ muß alles anders verstehen als der Nicht-Christ ...“. Kierkegaards Ethik des Unterscheidens“, in: ders. (Hrsg.), *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards ‚Taten der Liebe‘*, Tübingen 2002, S. 19-46.
- Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010.
- Johannes Fischer, „Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 37 (2)/1995, S. 165-204.
- Friedrich W. Graf, „Von der creatio ex nihilo zur ‚Bewahrung der Schöpfung‘“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87/1990, S. 206-223.
- David Hume, *The letters of David Hume. vol. I: 1727-1765*, edited by John Young Thomson Greig, Oxford 1932.
- David Hume, „A treatise of human nature, book I“, in: Thomas Hill Green, Thomas Hodge Grose (Hrsg.), *The philosophical works, vol. I*, Aalen 1992 (Nachdruck der Ausgabe von 1886).
- David Hume, „A treatise of human nature, book II + III“, in: Thomas Hill Green, Thomas Hodge Grose (Hrsg.), *The philosophical works, vol. II*, Aalen 1992 (Nachdruck der Ausgabe von 1886).
- Immanuel Kant, „Logik“, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's gesammelte Schriften, Bd. IX*, Berlin 1923, S. 1-150.
- Alan Petersen, „Biofantasies: genetics and medicine in the print news media“, in: *Social Science and Medicine* 52 (8)/2001, S. 1255-1268.
- Joseph Ratzinger, „Was die Welt zusammenhält. Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, 4. Aufl., Freiburg 2006, S. 39-60.
- Lee Silver, „Scientists push the boundaries of human life“, in: *Newsweek* vom 03.06.2007, [online] <http://www.newsweek.com/id/34406> (aufgerufen am 16.01.2014).
- Robert Spaemann, „Natur“, in: ders., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, S. 19-40.
- Charles Taylor, „Language and human nature“, in: ders., *Human agency and language. Philosophical papers I*, Cambridge 1985, S. 215-247.
- Charles Taylor, „Bedeutungstheorien“, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1999, S. 52-117.
- Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles. Vierter Band: Buch IV*, herausgegeben von Markus H. Wörner, Darmstadt 1996.
- Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“, in: Johannes Winckelmann (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl., Tübingen 1985, S. 582-613.