

Ulrike Link-Wieczorek

2. Natur, Technik und die Wahrnehmung der Welt als Schöpfung

Einleitung: Transzendenzerfahrung in der Natur

Claudia S. ist 32 Jahre alt, arbeitet als Rechtspflegerin in einer Hamburger Anwaltskanzlei und lebt als Single. Sie ist zwar Glied der evangelischen Kirche, nimmt aber am Gemeindeleben nicht teil. Auch Gottesdienste besucht sie nur dann, wenn Ereignisse in der Verwandtschaft oder im Freundeskreis dies erforderlich machen – also bei Taufen, Hochzeiten, Beerdigungen oder auch zur Konfirmation ihres Patenkindes. Dennoch hat sie neulich auf die Frage eben dieses Patenkindes, ob sie sich selbst als »religiös« bezeichnete, nach kurzem Zögern mit einem »Ja« geantwortet. Ja, sie meine, durchaus religiös zu sein, aber sie sei dies nicht in der traditionell christlichen Weise. Zwar sei sie selbst in ihrer Kindheit noch gemeinsam mit ihren Geschwistern jeden Sonntag in den Kindergottesdienst gegangen, aber heute als Erwachsene fühle sie sich in der Kirche nicht mehr so zu Hause. »Ich gehe in die Natur, wenn ich zu Gott finden will.«

Claudia S. könnte als eine Vertreterin der Gruppe der sog. Transzendenzgläubigen gelten, wie sie Klaus-Peter Jörns 1992 in seiner Umfrage zur Religiosität von Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche in ausgewählten Regionen Deutschlands herausfand.¹ Gut ein Fünftel der 16 bis 34jährigen ist demnach ihr zuzuordnen und zeichnet sich, obwohl vornehmlich aus städtischem Milieu stammend, durch eine starke Naturfrömmigkeit aus.² »Transzendenzgläubig« werden diese Menschen genannt, weil sie ihre Religiosität nicht (mehr) mit dem christlichen Gottesbegriff verbinden können. Vor allem das Bekenntnis zum personalen, allmächtigen Schöpfer-Gott ist ihnen fremd geworden. Stattdessen halten sie sich an eine transzendente, unpersönliche und nicht direkt in ihr Leben eingreifende Macht, deren Gegenwart sie vornehmlich in der Natur erfahren, die sie aber auch im seelischen Bereich für wirksam halten. Sie wird mit der emotionalen Wirkung von Beruhigung und der Erfahrung von Güte und Geborgenheit verbunden. Sie greift nicht von

1. Vgl. zum Folgenden: *Klaus-Peter Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997, 60 ff.; zu ähnlichen Ergebnissen kommt die innerkirchliche EKD-Umfrage: *Klaus Engelhardt u. a. (Hg.)*, Fremde Heimat Kirche, Gütersloh 1997, 46 f., 285, 330, 411.
2. Vgl. *Jörns* (s. Anm. 1), 57.

außen ein in das Leben der Menschen, aber sie ist irgendwie wirksam und man kann sie zu erleben suchen – zum Beispiel in der Natur.

Warum in der Natur? Beruhigung, Güte, Geborgenheit – all dies sind ja wahrhaftig nicht selbstverständliche Attribute naturhafter Wirklichkeit, in der Tiere sich gegenseitig fressen und quälen, in der auch Menschen bedroht werden durch gefährliche Tiere oder giftige Pflanzen. Zur Natur gehören nicht zuletzt die Naturkatastrophen – Erdbeben, Lawinen, Vulkanausbrüche, Hochwasser –, in denen Tausende von Menschen sowie Tiere und Pflanzen umkommen. Nein, die Natur ist nicht gemütlich – wie also kann sie so vielen Menschen heute zum Symbol werden für Geborgenheit und Güte?

Die italienische Autorin Susanna Tamaro lässt in ihrem Roman »Anima mundi« eine vom Jugoslawien-Krieg gezeichnete Mathematikerin erklären, wie sie als Nonne in einem Kloster ausgerechnet in einsamer, rauer Natur Trost, Mut zum Weiterleben und schließlich einen Tod im Frieden finden kann: »Schauen Sie diese Mangoldsamen an [...], schauen Sie, wie unschön sie sind, ja geradezu hässlich. Wüsste man nicht, worum es sich handelt, könnte man sie für die Exkremente irgendeines kleinen Nagers halten. Dabei ist in diesen wenigen Kubikmillimetern Materie alles enthalten. Geballte Energie und ein Wachstumsplan. Die großen grünen Blätter, die dem Gartenboden im Juni Schatten spenden, sind hier schon drin. Viele Menschen bewegt der Anblick großer Weiten, der Berge oder des Meeres. Nur so fühlen sie sich in Einklang mit dem Atem des Universums. Mir ist es immer umgekehrt ergangen. Mir offenbart sich die schwindelerregende Unendlichkeit in den kleinen Dingen [...].«³

Der Theologe *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834) sagte schon vor mehr als 200 Jahren seinen intellektuellen, unkirchlichen Freunden eine Ehrfurcht vor der Natur nach: »Die Unendlichkeit derselben [d. h. der körperlichen Natur], die ungeheuren Massen ausgestreut in jenen unübersehbaren Raum, durchlaufend unermessliche Bahnen, das wirft doch den Menschen nieder in Ehrfurcht bei dem Gedanken und dem Anblick der Welt?«⁴ Natur im Kleinen oder im Großen – im Mangoldsamen, in der Weite des Meeres oder in der Schönheit des nächtlichen Sternenhimmels – erscheint in einer religiösen Perspektive als das vorgegebene Unendliche, in das sich der Mensch einordnen kann in einen großen, tragenden Lebensatem – dem Transzendenten. Claudia S. hat Freunde, die sogar in den so grausam wirkenden Seiten der Natur noch einen bewahrenden Grundzug erspüren können. Sie selbst hingegen ist eher immer wieder erschrocken zu sehen, wie sehr das einzelne Leben in der sog. freien Natur permanent bedroht ist. Friedrich Schleiermacher hatte seine Freunde darauf hingewiesen, dass es noch nicht das Gefühl der Unendlichkeit allein sein könne, was in ihnen religiöse Empfindungen auslöse. »Was in der Tat den religiösen Sinn anspricht in der äußern Welt, das

3. *Susanna Tamaro*, *Anima Mundi*, TB-Ausgabe, Zürich 1999, 330-331.

4. *Friedrich Schleiermacher*, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799; Reclam-Ausgabe Stuttgart 1980, 55.

sind nicht ihre Massen, sondern ihre Gesetze. Erhebt Euch zu dem Blick, wie diese alles umfassen, das Größte und das Kleinste [...] und dann sagt, ob Ihr nicht anschaut die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt!«⁵ So würde auch Claudia S. sagen: Geborgenheit resultiert aus einem Gefühl der Zusammengehörigkeit verschiedenster Elemente der Natur sowie aus der Zuverlässigkeit in der Regelmäßigkeit des Ablaufs der Jahreszeiten, des Wechsels von Tag und Nacht, von Regenzeiten und Sonnenschein, die die Voraussetzung bilden für Fruchtbarkeit und Lebendigkeit – ohne dass menschliche Verantwortung dafür bürgen müsste. Dies, und nicht die Katastrophen, sind für Claudia S. das Wesentliche der Natur. Eine von außen eingreifende göttliche lenkende Hand hingegen sieht sie hier nicht am Werk.

Dagegen hält die christliche Glaubenstradition geradezu beharrlich an der Rede von Gott als dem »Schöpfer des Himmels und der Erde«⁶ fest. Allerdings gibt es in der Geschichte der Theologie immer wieder Diskussionen, inwieweit sich dieser Schöpfer direkt in der Natur erfahren lasse. Ja, man kann sogar sagen, dass sich evangelische und katholische Theologie in der Grundtendenz am Kennzeichen einer religiösen Skepsis (evangelisch) bzw. Würdigung (katholisch) der Natur als Ort der Offenbarung Gottes unterscheiden. Generell freilich muss man Claudia S. zustimmen: Traditionelles christliches Bekenntnis spricht von Gott, dem Schöpfer, als einer Instanz, die noch jenseits der Natur wirksam ist und daher als ihre Ursache gelobt wird. In den folgenden Abschnitten sollen die Grundzüge dieses Schöpfungsverständnisses, seine ethischen Implikationen und seine Plausibilität in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften skizziert werden, um dann abschließend nach Modellen des Schöpfungsverständnisses zu suchen, mit denen wir möglicherweise auch mit Claudia S. ins Gespräch kommen könnten.

1. Vom Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung

Die Vorstellung von der Welterschöpfung ist durchaus nicht Kennzeichen von Religionen schlechthin.⁷ Vielmehr kann man sagen, dass vor allem Judentum, Christentum und \nearrow Islam (sowie ein Teil der Natur- und Stammesreligionen) hinsichtlich ihrer Rede von Gott als Schöpfer vergleichbar sind, während die

5. *Schleiermacher*, Religion (s. Anm. 4), 56.

6. Apostolisches Glaubensbekenntnis. Der Text findet sich in: Evangelisches Kirchengesangbuch, Nr. 705 und 903; im römisch-katholischen »Gotteslob« Nr. 2, Abschnitt 5.

7. Vgl. *Hans-Martin Barth*, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001, 441-480; bes. 465 ff.

asiatischen Religionen Hinduismus und *Buddhismus* die Welt einem unendlichen Zyklus von Werden und Vergehen unterworfen sehen. In vielen mythischen Weltentstehungsgeschichten bildet sich während dieses kosmischen Geschehens erst eine Schöpferfigur, die somit selbst eingebunden ist in den kosmischen Zyklus. Juden, Christen und Muslime dagegen nehmen die Welt von Anfang an als Produkt des intentionalen Wirkens Gottes wahr: Gott, Jahwe, Allah wollte und will diese Welt, seine Schöpfung. In der biblischen Schöpfungserzählung zu Beginn des Alten Testaments wird Gott als zufrieden mit seinem Werk dargestellt: »Und Gott sah, dass es gut war« (Gen 1,10; 12; 18; 21; 25). Auf dieses Gut-Sein der Schöpfung und ihre Erhaltung durch den Schöpfer verweisen im Neuen Testament zahlreiche Beispiele und Vergleiche Jesu – wie z. B. auf die Vögel und die Lilien auf dem Felde (Mt 6,25-32). Muslime verbinden mit der Rede von Allah als Schöpfer das Bekenntnis seiner Allmacht – allerdings in einer Weise, die ein klagendes Nachfragen gegenüber Gott angesichts der Erfahrung von Leid eher verbietet als – wie im Alten Testament – provoziert (↑ Kap. 1: Leiden; 3.4). Denn dass Gott sich an seiner Zufriedenheit mit der Schöpfung auch behaften lässt, ist letztlich der Hintergrund der Klage in den Psalmen. Auch die christliche Theologie hat an dem Bekenntnis der Zufriedenheit des Schöpfers mit der Schöpfung nicht gerüttelt – im Gegenteil: Sie verstärkte es durch die Aussage, dass schon im Werk der Schöpfung Gott als Christus wirksam war – dass also all das, was wir von Gott in Jesus Christus erfahren haben, schon die Strukturen der Schöpfung mitformt: seine Versöhnungswirksamkeit etwa und seine selbsterniedrigende Liebe (Schöpfungsmittlerschaft des Logos; ↑ Kap. 6: Pluralismus; 3.2).⁸ Und doch: Eine Identifikation von Schöpfung und Schöpfer haben Juden und Christen genauso wenig zugelassen wie Muslime. Immer wieder gab es Tendenzen in der Geschichte der christlichen Theologie, in denen Schöpfer und Schöpfung sehr nahe zueinander gerückt wurden. Sehr deutlich geschah das schon im 2. Jahrhundert in der Theologie des *Origenes* (ca. 185-254) und später in der des Mystikers *Meister Eckhart* (ca. 1260-1328) im Mittelalter, die die Gewissheit der Gegenwart Gottes herausstellen wollten und dafür auf philosophische Modelle der *Emanation* der Schöpfung aus dem Schöpfer zurückgriffen: Die Schöpfung fließe sozusagen aus Gott als ihrer Quelle heraus und sei insofern auch »göttlich«. Auch später gab es christliche Philosophen, wie etwa Baruch de Spinoza (1632-77) oder die sog. Rechtshegelianer, die Gott in ähnlicher Weise als zumindest mit den geistigen Elementen der Welt als »wesensverwandt« sehen wollten. In dem damaligen Bestseller »Die Leiden des jungen Werther« (1774) lässt der junge Autor Johann Wolfgang

8. Insgesamt zum Thema Schöpfung im Neuen Testament vgl. *Dorothea Sattler / Theodor Schneider*, Schöpfungslehre, in: *Theodor Schneider (Hg.)*, Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992, 143-151, hier 147.

Goethe (1749–1832) seinem Helden im Gefühl der Einheit mit der Natur die eigene Seele zum Spiegel des unendlichen Gottes werden.⁹ In der Theologie aber war man stets skeptisch gegenüber diesen Tendenzen. Abwehren wollte man den \nearrow *Pantheismus*: eine Gott und Welt identifizierende Rede, in der alles Gott ist und Schöpfer und Geschöpf nicht zu differenzieren sind. Gegen ein solches Schöpfungsverständnis hält die Tradition der kirchlichen Lehre aller Konfessionen das Konzept von der *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts, bereit, mit dem Gottes Unabhängigkeit gegenüber der Schöpfung zum Ausdruck gebracht wird. Freilich darf es nicht in direkter Weise als eine naturwissenschaftliche Theorie verstanden werden.

Zunächst natürlich kann man sich dabei auf biblische Grundzüge der Rede von der Schöpfung berufen: hier wird eben nicht auf das Bild von Gott als übersprudelnde Quelle als Grund der Welt zurückgegriffen, obwohl man das aus zeitgenössischen Religionen durchaus kennen konnte. Und obwohl wir sogar zwei Schöpfungserzählungen in den ersten Kapiteln der Bibel finden – die jüngere aus der sog. \nearrow *Priesterschrift* in Gen 1, die ältere aus dem \nearrow *Jahwistischen Geschichtswerkes* in Gen 2 – wird in keiner von beiden von Gott als schöpferischer Quelle gesprochen. Vielmehr erscheint Gott entweder als anordnender Baumeister, der mit seinem Befehl – seinem Wort – das vorweltliche Chaos ordnet (Gen 1), oder gar als Töpfermeister, der die Menschen aus Lehm knetet (Gen 2). In beiden Fällen ist Schöpfung ein Produkt der Arbeit des Schöpfers – seiner Kopfarbeit (Wort) oder gar seiner Handarbeit (Lehm) – und als ein solches Produkt von ihm als Schöpfer substantiell unterschieden.

Möglicherweise ist es diese Unterscheidung, die Claudia S. am jüdisch-christlichen Schöpfungsbekenntnis befremdlich scheint. In der Tat ergeben sich aus ihr Anfragen: 1. Muss nicht dieser Unterscheidung zufolge von Gott offensichtlich als von einer außerweltlichen, jenseitigen Instanz gesprochen werden? Was aber wäre er dann mehr als eine ferne Ursache, nach der auf die Suche zu gehen sich nicht lohnte? 2. Dieselbe Frage lässt sich auch auf zeitliche Kategorien übertragen: Erzeugt nicht die Rede von der Schöpfung als Produkt der Arbeit Gottes starke Assoziationen eines Anfangsgeschehens, so dass der Schöpfer als solcher wiederum in zeitlich unerreichbare Ferne gerückt scheint, irrelevant für das abgeschlossene Werk, die Schöpfung? 3. Allerdings könnte man aus der Überlegenheit des Schöpfers auch den gegenteiligen Schluss ziehen und sagen: Wer so schaffen kann, müsste eigentlich auch so gegenwärtig sein können – warum aber haben wir dann nicht eindeutiger Erfahrungen vom direkten Eingreifen Gottes in die von ihm geknetete bzw. angeordnete Welt? Könnten nicht auch wir mit Claudia S. im Bild der unper-

9. Johann Wolfgang Goethe, Die Leiden des jungen Werther, Erstes Buch, 10. Mai.

sönlich sprudelnden Quelle der Natur letztlich plausibler auch von unserer Gottes-Erfahrung reden?

Die jüngere, priesterschriftliche Schöpfungserzählung in Gen 1 hält diesen Fragen gegenüber einen Stolperstein bereit: Das hebräische Verbum *bara*, hier das Äquivalent für unser deutsches Wort »schaffen«, das wir in unseren bisherigen Überlegungen im Sinne von »produzieren« verwendet haben, verweigert sich gerade dieser Analogie. *Bara* ist ein Wort, das nur für Gott als Subjekt verwendet wird – es ist eben nicht identisch mit menschlichem Produzieren. Auch schon die Rede von Gottes Schaffen durch Sprechen (»Und Gott sprach ...«) stellt ja einen ähnlichen Stolperstein dar für unsere intuitive Gleichsetzung von göttlichem Schaffen und Produzieren. Sollten sich diese Stolpersteine nicht auch auswirken auf das Verständnis der biblischen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung, ja, von Schöpfung überhaupt?

2. Beziehungsgeschehen statt Weltentstehungstheorie

2.1 Weitere Beobachtungen zu biblischen Texten

Bleiben wir noch ein wenig bei den biblischen Texten:¹⁰ Zunächst scheint es wenig verwunderlich, dass die beiden Schöpfungserzählungen Gen 1,1-2,4a und Gen 2,4b-4,26 den Anfang der Bibel bilden. Dennoch: Die Forschungen der alttestamentlichen Exegese über die Entstehungszeit der Texte haben ergeben, dass man in Israel jahrhundertlang über Gott sprechen konnte, ohne Texte über die Schöpfung der Welt zu schreiben. Denn der älteste Schöpfungstext, im heutigen biblischen Kanon der zweite (Gen 2,4 ff.), entstand wahrscheinlich erst zwischen 1000 und 900 v. Chr. in der frühen *↗Königszeit*. Der jüngere Text, Gen. 1,1 ff., wurde sogar noch ein paar Jahrhunderte später, im sechsten Jahrhundert vor Christus, geschrieben, als die israelitische Oberschicht zwangsweise im *↗Babylonischen Exil* leben musste. Also: Alles, was Israel bis zur frühen Königszeit um das Jahr 1000 herum erlebt haben mag, konnte es offenbar erleben, ohne dabei Gott ausdrücklich als Schöpfer dieser Welt zu thematisieren. Möglicherweise waren das Erfahrungen, die als historischer Kern den wiederum viel später geschriebenen Geschichten von Gott und Abraham und Isaak, von Gottes Anstiftung zum Auszug aus Ägypten, vom Zug durch die Wüste, vom Empfang der zehn Gebote am Sinai und von der sog. Landnahme Kanaans zugrunde liegen.¹¹ Wie immer die genauen

10. Vgl. zum Folgenden *Sattler / Schneider*, Schöpfungslehre (s. Anm. 8), 125 ff.

11. Obwohl es auch exegetisch unbestritten ist, dass der Exodus, so wie er in der Bibel

Lebensumstände und Geschehnisse historisch waren, klar ist: Das Leben unter Gottes Augen wurde nicht infrage gestellt. Erst zur Zeit des Beginns der Staatenbildung in der Königszeit entsteht die erste Schöpfungserzählung mit der Vorstellung der Bildung des Menschen aus Lehm. Wer sind wir Menschen, die wir eine so bewegte Geschichte haben mit unserem Gott? Wird der Gott der Mütter und Väter auch in einer ganz neuen Lebensform, im Königsstaat, mit uns sein? Werden wir weiterhin das Leben meistern auch in schwieriger Situation? So oder ähnlich könnte man sich die impliziten Fragen vorstellen, von der fromme Israeliten in dieser Zeit umgetrieben wurden.

Die Schöpfungserzählungen nun zeigen die Antworten, die sie fanden: In einer neu bekräftigten Gewissheit der Treue Gottes konnten sie auf altorientalisches Schöpfungsdenken zurückgreifen und es gleichzeitig korrigieren. Im mythischen Schöpfungsglauben der Babylonier war die Welt als Schöpfung ein sich ewig wiederholender Wechsel von Leben und Tod, von Flut im Winter und Trockenheit im Sommer. In diesem ewigen Wechsel garantierte die Schöpfermacht den Bestand der Welt. Staatsformen konnten als gott-gewollte, unveränderliche Ordnungs-Inseln verstanden werden, in denen allein der ewige Wechsel so kontrolliert erfahren wurde, dass menschliches Leben gedeihen konnte. In Israels gewachsenem monotheistischem Gottesglauben nun wird aus diesem Mythos der Lebensgarantie die Vorstellung von Gott als dem, der einmalig den Ursprung der physischen und biologischen Welt setzt, um damit Lebensraum zu schaffen für die Beziehung der Menschen mit sich, dem Schöpfer. Im einmaligen Anfang-Setzen Gottes bekommt die Erfahrung des naturhaften Werdens und Vergehens den Sinn, als Lebensraum für die Beziehung der Menschen zum Schöpfer zu dienen – man kann sagen: Sie wird nun funktionalisiert gedacht, sie wird Mittel zu Gottes Zweck mit der Schöpfung. Deutlich wird das im Bild des Paradiesgartens, in den die Menschen hineingesetzt werden. Diese neue Perspektive hat nicht unbedeutende Konsequenzen für die Lebensorientierung Israels: Nicht unveränderliche Staatssysteme garantieren ihm nun Überleben im ewigen Wechsel der Natur, sondern Gott selbst, der das Volk Israel in seiner bisherigen Geschichte schon stets rettend

erzählt wird, historisch nie stattgefunden hat, gibt es doch immer wieder großes Erstaunen, wenn nicht-theologische Wissenschaftler/innen zur Vermittlung dieser Erkenntnis eine breitere Öffentlichkeit finden. Einen der jüngsten vehementen Anstöße zur außertheologischen Diskussion um die Historizität u. a. der Exodus- und Landnahmegeschichten boten ein israelitischer und ein amerikanischer Archäologe: *Israel Finkelstein / Neil A. Silberman*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2003 (im 2001 erschienenen Original weniger reißerisch: *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*); vgl. dazu das heftige Erstaunen in der Weihnachtsausgabe des »Spiegel« vom 21. 12. 2002: »Die Erfindung Gottes – Archäologen auf den Spuren der Heiligen Schrift«.

und bewahrend begleitet hat, wird nun als der Herrscher über das naturhafte Werden und Vergehen erkannt. Jetzt verstehen die Gläubigen Israels, dass die Erfahrung der Gottesbegleitung innerhalb der Perspektive der Schöpfung verstanden werden muss. Das vor allem heißt, dass sie die *gesamte* Menschheit betrifft, dass alle Menschen in die Gottesbeziehung hineingezogen werden sollen. Einen zentralen Komplementär-Text zur Menschenschöpfungserzählung in den Genesistexten bildet somit die Jesaja-Stelle, in der eine Völkerwallfahrt zum Zion als das Ziel Gottes mit der Menschheit angekündigt wird (Jes 2,2-4): Sie ist das Zeichen dafür, dass dann alle Menschen der Einladung Jahwes in die Gottesbeziehung folgen und somit die Schöpfung an ihr Ziel gelangt sein wird.

In diesem Sinne wird nun in der beginnenden Königszeit in religiös-mythologischer Sprache ausgemalt, wie Gott schon den Urahn der Menschheit liebevoll mit seinen Händen formte und ihm seinen Lebensatem einhauchte. Wie sollte er sie da jetzt verlassen? So wird auch später, in der Notsituation des Exils, der Prophet Deuterjesaja (= der jüngere Jesaja; griech. *deu-teros* = der Zweite) in verzweifelter politischer und sozialer Situation daran erinnern, dass Jahwe, der Schöpfer, selbst im ursprünglichen Anfangen-Lassen des Lebens sich als dessen Garant erweise. Daran soll Israel denken, gerade wenn fremde Völker die militärische Übermacht erlangt haben, wenn Königsdynastie und Jerusalemer Tempel zerstört sind und große Teile des Volkes nach Babylon verschleppt werden:

»Israel, warum sprichst du:
 [...] Mein Gott kümmert sich nicht um mein Recht?
 Weißt du es nicht, hörst du es nicht?
 Der Herr ist ein ewiger Gott,
 der die weite Erde schuf.
 Er wird nicht müde und matt,
 unergründlich ist seine Einsicht.
 Er gibt den Menschen Kraft,
 dem Schwachen verleiht er Stärke.
 [...] Die aber, die dem Herrn vertrauen,
 schöpfen neue Kraft,
 sie bekommen Flügel wie Adler.« (Jes 40,27-31)

Deutlich erwächst hier aus dem Schöpfungsbekenntnis die (erneute) Gewissheit, dass der Schöpfer sie in Lebensbewahrung erhalten wird:

»Er hat sie nicht als Wüste geschaffen,
 er hat sie zum Wohnen gemacht.« (Jes 45,18)

Deuterjesaja verdeutlicht diese Grundaussage noch dadurch, dass er Schöpfungsaussagen mit Formeln der ermutigenden Heilszusage Gottes verbindet, die er Klagetexten entnimmt, die die Gläubigen aus ihrer Gebetsüberlieferung gut kennen:

»Jetzt aber – so spricht der Herr,
 der dich geschaffen hat, Jakob, und der dich geformt hat, Israel:
 Fürchte dich nicht, denn ich habe dich beim Namen gerufen,
 du bist mein.« (Jes 43,1)

Schöpfung mündet hier eindeutig in Beziehungsgeschehen. Bedenkt man diese Bedeutung der Schöpfungstheologie des Propheten in der Zeit massiver Krise, so wundert es nicht, dass auch der Text der zweiten Schöpfungsgeschichte (Gen 1,1 ff.), in der vom Anfang der Erde und des Kosmos, des Menschen, der Tiere und der Pflanzen im »Siebentagewerk« erzählt wird, eben in dieser Notzeit des Exils entstanden ist. Das Bekenntnis des kosmologischen Bogens der Weltschöpfung ist Ausdruck der Gewissheit des lebensbewahrenden Wirkens Gottes, das man sich nur als ursprüngliches Anfangen adäquat vorstellen könne. In diese Grundströmung muss auch die zentrale Stellung, die auch hier dem Menschen eingeräumt wird, eingebettet gesehen werden: Er soll über alles Geschaffene herrschen – allerdings: herrschen wie ein Hirte über seine Schafherde herrscht, denn aus diesem Bezugsfeld stammt das entsprechende Verb *radah* im Hebräischen. Und wenn weiterhin in einigen Psalmen der Schöpfer gelobt, wenn zum Staunen über sein Werk aufgerufen und seine Überlegenheit auch über die wütende Natur gepriesen wird, dann wird auf diese Weise auch hier vom Beter die bleibende Zuwendung Gottes in Erinnerung gerufen (Ps 19, 46, 104).

In all diesen Fällen des Redens vom Schöpfer und der Schöpfung wird der Blick von der Erfahrung Gottes in der Geschichte des Volkes Israels oder des einzelnen Beters zurückgeführt an den Anfang der Menschheits- und Naturgeschichte. Wer den Anfang in den Händen hat, dem entgleitet auch die Gegenwart nicht – von diesem Credo ist die Rede von der Schöpfung durch den Schöpfer getragen. Den »Autoren« der biblischen Texte war durchaus klar, dass niemand Gott bei der Schöpfung über die Schulter sehen kann. Dass Gott selbst den Anfang von allem setzte, bleibt dennoch ein unverzichtbarer Ausdruck ihres Gottesbekenntnisses, weil hiermit sowohl Ursprung als auch Unabhängigkeit – und damit Verlässlichkeit – der Zuwendung Gottes verbunden ist. Es be-gründet somit die bereits erfahrene Beziehungsgeschichte mit Gott und wird im Blick auf diese hin formuliert – in der ausgelassenen Fröhlichkeit mythologischer Bilder, in nachdenklicher und staunender Reflexion über die lebensbewahrende und kosmologische Ordnung oder im hymnologischen Lobpreis von gemeinsam gesprochenen oder gar gesungenen Psalm-Gebeten. Staunen und Dankbarkeit über erfahrbare Lebensbewahrung in der Gottesbeziehung sind eng mit ihnen verbunden.

Im Fazit dieser kurzen Besinnung auf biblisches Reden von der Schöpfung lässt sich somit feststellen: Der eigentliche Sinn der Rede von der Schöpfung ist es nicht, eine Erklärung zu bieten, *wie* die Welt entstanden ist. Ihre »Pointe« (Hans-Martin Barth) weist vielmehr auf die Vergewisserung der Gottes-

Beziehung. In diesem Sinne wird im Neuen Testament »Schöpfung« zum Begriff der Zuwendung und Bewahrung Gottes in einer durchaus noch erlösungsbedürftigen Welt (siehe unten, Abschnitt 3.).

2.2 Natur als Erkenntnisort Gottes? Konfessionsspezifische theologische Sichtweisen

Der evangelische Theologie \nearrow *Karl Barth* (1886-1968) hat die spezifische Pointe der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie dadurch zum Ausdruck zu bringen versucht, dass er sie einordnete in die Bundes-Geschichte Israels: Der Bund Gottes mit Israel sei der innere Grund der Schöpfung, ihre eigentliche Intention. Die Schöpfung dient dieser Beziehung. Barth konnte dies sagen, ohne selbst ein besonderes Interesse an der Natur als Erkenntnisort dieser Beziehungsgeschichte zu entwickeln. Im Gegenteil: Er wäre Claudia S. gegenüber eher skeptisch gewesen und hätte sie gewarnt, ihre Sicht der Natur allzu unkritisch als Erfahrung der Gegenwart Gottes zu deuten. Schlechte Erfahrungen in der Zeit des sog. Dritten Reiches hatten ihn in seiner Sicht bestätigt: Allzu schnell identifizierten Christen und Christinnen das nationalsozialistische Bild der Natur mit der Schöpfungswirklichkeit, einschließlich der Rassentheorie und der daraus abgeleiteten Normen. Offiziell fand sich dies vor allem in der Kirchenpartei der »Deutschen Christen«, die nationalsozialistische Positionen vertrat. In Gegenwehr gegen eine faschistische Vereinnahmung der Natur als Schöpfung distanzierte sich die von Barth beeinflusste Theologie auch von der traditionellen katholischen Grundhaltung, aus der Erfahrung der gesetzmäßigen Ordnung der Natur auf ein entsprechendes gesetzgebendes Willen und Handeln des Schöpfers zurückzuschließen. Wer weiß, was aus der Natur alles erkannt und auf Gott zurückprojiziert werden könnte! Auch die lutherische Theologie – Barth selbst war evangelisch-reformiert – geriet hier in die Kritik, weil sie zu ungebrochen und zur Zeit des Dritten Reiches auch politisch äußerst fragwürdig von »Schöpfungsordnungen« sprechen wollte – also soziale Institutionen wie Ehe und Staat als gottgesetzt propagierte. Um diese Fragen ging es im Streit um die sog. natürliche Theologie auch innerhalb der protestantischen Kirchen. Eine »natürliche Theologie«, so war die Position der »Barthianer«, könne es nicht geben, weil man Gott nicht direkt aus der Natur erkennen könne, sondern hier Tor und Tür geöffnet werde für ideologische Vereinnahmungen des Gottesglaubens. Was Schöpfung ist, sieht man nicht an der Natur direkt, sondern an dem, was wir von Jesus Christus her von Gott erfahren können – man muss schon etwas von Gott wissen, um auch die Natur als Zeichen seiner Gegenwart deuten zu können. In diesem Sinne hat Barth später nach der Zeit des Nationalsozialismus Elemente der Natur als reflektierende »Lichter« deuten können,

die von Gott selbst angeleuchtet werden und nur dadurch zu indirekten Lichtquellen werden können. Barth nennt den regelmäßigen Zyklus von Tag und Nacht, die kosmische Bewegung der Planeten, die Wiederholung von Entstehen und Vergehen, Leben und Tod, Anfangen und Beenden, immer wieder auch Neubeginnen, Streben nach Lebenserhaltung, biologisch, chemisch und physikalisch nachweisbare Konstanten im Naturgeschehen, ohne die es kein Leben geben kann, sondern nur reines, ungeordnetes Chaos.¹² Auch in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts wird Gotteserkenntnis nicht mehr unmittelbar aus der Natur für möglich gehalten, sondern zugestanden, dass Christen und Christinnen bereits in der Perspektive des Glaubens stehend auch die Natur als Raum des Wirkens Gottes deuten.¹³ Aber als eine stille Voraussetzung wird hier doch stärker als in der protestantischen Tradition angenommen, dass Gott – durchaus nicht immer erkennbare – Schöpfer-Spuren in der Natur hinterlassen habe. Diese würden zum Nährboden des Lebens – auch wenn wir dies erst durch das Wissen von Gott wirklich zu erkennen vermögen, das uns durch das Wirken Jesu Christi zugekommen ist. Hier steuern andere Metaphern: Von Gott als in Christus »Menschgewordenem« her wissen wir doch, so könnte man die katholische Glaubensstradition sprechen hören, dass er nicht nur kommunizieren will mit dem Geschaffenen, sondern dass er die gesamte Schöpfung entstehen ließ, damit er selbst in sie eingehen und sich in Schönheit und Lebensfülle der Natur zum Ausdruck bringen kann.¹⁴ Ja, man kann sogar sagen, dass sich hierin *römisch-katholische und orthodoxe Tradition* nahe kommen: In der römisch-katholischen will man die Schöpfung als »Symbol« und »Sakrament« Gottes, »als vergegenwärtigendes Zeichen und Medium seines innersten Wesens«¹⁵ verstehen, in der orthodoxen – hier eher als eine Gebetshaltung zum Lob Gottes (»doxologisch«) – als »Ikone«.¹⁶ Ein solches Verständnis der Schöpfung als Ausdruck Gottes kann auch ethische Konsequenzen haben: diese Glaubensperspektive schien in der Vergangenheit häufig eine stärkere Tendenz zur Interpretation der Naturordnung als Vorlage auch für mensch-

12. Vgl. Karl Barth, KD IV,3, 1. Hälfte (1955), 162-171.

13. Vgl. Gisbert Greshake, Gott finden in allen Dingen. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986; Michael Kappes, »Natürliche Theologie« als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag, in: *Catholica* 49 (1995), 276-309; Jürgen Werbick, Der Streit um die »natürliche Theologie« – Prüfstein für eine ökumenische Theologie? 11 Thesen zur gegenwärtigen Gesprächslage, in: *Catholica* 36 (1983), 119-138.

14. Vgl. Herbert Vorgrimler, Worauf es ankommt, Freiburg 1984, 72 f.

15. Greshake, Gott finden (s. Anm. 13), 33-41; bes. 35.

16. Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Schöpfung (Ökumenische Studienhefte 12), Göttingen 2001, 44 f.

liche Normen zu implizieren, wie sie sich noch in heutigen unterschiedlichen Grundhaltungen der Kirchen zur Sexualethik zeigen (↑ Kap. 3: Lebensformen; 4.). Als Beispiel mag hier ein Hinweis genügen: In der im Glauben bewusst als Schöpfung wahrgenommenen Natur kann natürliches Leben als Ausdruck des lebensfördernden Willens Gottes gedeutet und so zum Vorbild werden für menschliche Sozialgestaltung nach »naturrechtlichen« Gesichtspunkten. In der Morallehre der römisch-katholischen Kirche geschieht das, wenn naturhafter Geschlechtlichkeit als impliziter Sinn die biologische Fortpflanzung zugeschrieben wird und daraus als sexualethische Konsequenz für das menschliche Zusammenleben eine negative Haltung zur Empfängnisverhütung resultiert.¹⁷ Selbstverständlich ist dies nicht die einzige Argumentationslinie in der Begründung, aber auch die *↗ römisch-katholische Soziallehre*, mit der der Katholizismus auf die sozialen Herausforderungen des wild aufbrechenden Industriezeitalters reagierte, argumentierte naturrechtlich. Grundlegend war die Vorstellung, dass der Schöpfer alle Menschen mit bestimmten unveräußerlichen Rechten (Arbeit, Familie, gerechter Lohn, menschenwürdige Behandlung) ausgestattet habe. Die Vorenthaltung dieser Rechte sei dementsprechend ein sündhafter Verstoß gegen die Gesetzgebung des Schöpfergottes, der seine Schöpfung nach bestimmten Ordnungsidealen geplant habe, deren Verwirklichung der Freiheit des Menschen obliege.¹⁸

Protestantische Naturwahrnehmung hingegen muss in skeptischerer Grundhaltung durchaus Natur und Schöpfung nicht für Synonyme halten – nicht grundsätzlich also muss Natur schon Schöpfung sein. Wenn unter Schöpfung der Raum des lebensfördernd-beziehungsgeschichtlichen Wirkens Gottes verstanden werden soll, dem auch die Natur dient, so wäre zumindest nicht alles Natürliche Schöpfung. Man kann sagen, dass Schöpfungswidriges dadurch stärker ins Blickfeld gerät. Denken wir etwa an die langen »Schatten der Evolution«, in denen in der Entwicklung von einer Stufe zur nächsten Abertausende von Lebewesen zugrunde gingen – wer weiß, ob diese Entwicklungen wirklich zu der Schöpfung gehört haben, über die der Schöpfer tiefe Zufriedenheit empfand, wie es die Erzählung in Gen 1 darstellt.¹⁹ Hier wird ein Problem berührt, das in eine der vielen Aporien der Theologie hineinführt, über die wir nie zuende reflektiert haben werden (↑ Kap. 1: Leiden). Denn die biblischen Texte selbst legen es nicht nahe, die Bruchhaftig-

17. Vgl. die sog. »Pillenenzyklika«: *Papst Paul VI.*, Enzyklika »*Humanae Vitae*«, 25. Juli 1968; DH 4470-4479.

18. Zur Frage des Naturrechts in evangelischer und katholischer Ethik vgl.: *Walter Schöpsdau*, *Wie der Glaube zum tun kommt. Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen* (Bensheimer Hefte 102), Göttingen 2004, 129-136.

19. Vgl. *Christian Link*, *Schöpfung*, Bd. 2, Gütersloh 1991, 415 ff.; sowie auch das Werk des katholischen Theologen *Hans Kessler*, *Das Stöhnen der Natur*, Düsseldorf 1990.

keit der Natur als Zeichen einer gottwidrigen Macht der Lebensminderung zu verstehen – es sei denn, man wolle mythologische Redeweisen von Teufel oder personalisierten Naturkräften als solche, der Schöpfermacht allerdings nur in begrenztem Maß entgegengesetzte Kräfte verstehen.²⁰ Man kann auch nicht sagen, dass in der Bibel die Schöpfung generell ohne Diskontinuitäten vorgestellt würde – das Gegenteil ist der Fall. Mitten in der Paradiesgeschichte wird der sog. Sündenfall erzählt, und in der weiteren Geschichte der so fröhlich und zufrieden geschaffenen Menschen geht es im Folgenden zunächst steil bergab: Kain ermordet seinen Bruder Abel, die weitere Menschheitsgeschichte verläuft nicht viel friedlicher, so dass schließlich alle in der von Gott geschickten Sintflut untergehen – außer Noah und den auf der Arche Geretteten. Die hieraus stammenden Menschen aber setzen schließlich im Turmbau zu Babel erneut eine lebensfördernde Kontinuität der Gottesbeziehung aufs Spiel. Diskontinuität, Bruchhaftigkeit in der Lebensbewahrung geschieht in der Perspektive dieser Texte durchaus, jedoch nicht durch ein immanentes Wirken der Natur, sondern durch die Taten der Menschen, durch die Sünde (↑ Kap. 8: Erlösung; 2.) – gerade derjenigen Geschöpfe, die lebensfördernde Beziehunghaftigkeit in der Welt am ehesten garantieren können und sollen.²¹ Darum schließlich haben sie den Hirtenauftrag bekommen (s. o., Abschnitt 2.1). In diese Spannung von Verantwortungsfähigkeit und Sündhaftigkeit hinein wird – und in dieser Sicht sind sich alle Konfessionen einig – in der jüdisch-christlichen Tradition das Bild vom Menschen eingezeichnet. Die ersten elf Kapitel der Bibel, die von der Schöpfung bis zum Turmbau zu Babel erzählen, zeigen permanentes menschliches Scheitern zugleich mit der ständigen Rettungsaktion Gottes.²² Die Menschen sind nicht in der Lage, die Möglichkeiten der Lebensbewahrung, die Gott in seinem Wirken zur Verfügung stellt, zu nutzen bzw. zu erhalten. Das in den biblischen Texten als Rettungsaktivität geschilderte Wirken Gottes kann daher auch als kontinuierliche Weiterschöpfung bezeichnet werden. In der Lehre aller christlichen Kirchen wird somit von Schöpfung nicht ausschließlich im Bedenken eines Anfangsgeschehens (*creatio originalis*) gesprochen, sondern immer geradezu im gleichen Atemzug von der *creatio continua*, der kontinuierlichen Fortsetzung der Schöpfung, und sogar in Bezug auf das Neue Testament von der »Neuschöpfung«, von der *creatio nova* in Christus,

20. Vgl. dazu z. B. Othmar Keel / Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen / Fribourg 2002, 208-211.

21. Vgl. Keel / Schroer, Schöpfung (s. Anm. 20), 191-197.

22. Vgl. dazu Claus Westermann, Genesis 1-11, Darmstadt 1972; Gerhard Liedke, Im Bauch des Fisches, Ökologische Theologie, Stuttgart u. a. 1979, 3. Aufl. 1983, 91-96 (Zusammenfassung des Kommentars von Westermann); Wolfgang Huber, Konflikt und Konsens, München 1990, 187 f.

in der alle bisherigen Rettungsaktionen bestätigt und zusammengefasst werden. Wie durch Jesus Christus Gott auch in der Schöpfung wahrgenommen werden kann, so zeigt sich von hier aus geblickt für alle christlichen Konfessionen ebenfalls, dass die Schöpfung als Neuschöpfung auf Überbietung des Alten ausgerichtet ist, auf einen noch nicht realisierten Frieden, in dem Löwe und Lamm – wie im Paradies! – auf einer Wiese weiden können (Jes 11,6). Ihre erfahrbare Bruchhaftigkeit bekommt so gesehen die Vorläufigkeit des Schmerzes von Geburtswehen (Röm 8,18-30). Dies wurde zum Grundzug der Glaubenssprache der orthodoxen Tradition, wenn sie die Schöpfung auf dem Weg in die »Vergöttlichung« sieht, unterwegs in ein vollkommenes Sein in Gott.²³

Zusammenfassend wäre zu betonen, dass es unter den christlichen Konfessionen heute keine wirklich kirchentrennenden Differenzen im Verständnis der Schöpfung gibt. Eine direkte Erkennbarkeit Gottes aus der Natur wird von allen abgelehnt – schon allein, um kurzschlüssigen Vergöttlichungen zu wehren. Ebenso wird von allen der Mensch als die eigentliche Bedrohung der Natur angesehen, der somit auch in seiner Verantwortung und seinem Hirtenauftrag auf Gottes Wirken angewiesen ist. Akzentunterschiede sind spürbar in der Art und Weise, wie die wirksame Gegenwart Gottes gedacht werden könnte. Hier steht die katholische Präferenz für Metaphern der Teilhabe – die Schöpfung hat Anteil an Gott und darf als sein Ausdruck gelten – neben der protestantischen Betonung der bleibenden Differenz im Gegenüber von Schöpfer und Schöpfung.²⁴ Die orthodoxe Tradition mag hier eine Zwischenposition einnehmen, wenn sie die Schöpfung auf dem Weg in die »Vergöttlichung«, also in die Teilhabe an Gott sieht und ehrt.

3. Schöpfungslehre und Naturwissenschaften

Vor allem die Dreigestalt des christlichen Schöpfungsgedankens von *creatio originalis*, *creatio continua* und *creatio nova* wäre der in jüngster Zeit in der amerikanischen Öffentlichkeit wieder neu erstarkenden Strömung des sog. Kreationismus entgegenzuhalten. Diese verlangt in einem wörtlichen Verständnis der biblischen Texte, dass der »Bericht« vom Siebentagewerk Gottes in Gen 1 als auch naturwissenschaftlich gültige Weltentstehungstheorie zu lesen sei. Ihr kommt dabei entgegen, dass die physikalische Hypothese des Urknalls eine solche Interpretation durchaus unterstützt. Versteht man in

23. Vgl. *Bedford-Strohm*, Schöpfung (s. Anm. 16), 36.

24. Zur Kritik daran vgl. *Jürgen Moltmann*, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

einer flexiblen kreationistischen Haltung die sieben Tage als Entwicklungszeiträume von Millionen von Jahren, so kann man erstaunliche Parallelen entwickeln zwischen der Bildwelt der Schöpfungserzählung in Gen 1 und einer physikalisch-evolutiven Theorie von der Entstehung des Lebens. Freilich verändert man in dieser Übertragung auch den Akzent der kreationistischen Interpretation der Bildwelt des biblischen Textes in einem entscheidenden Punkt: Schöpfung wird nun durchaus nicht mehr als ein Anfangsgeschehen verstanden, sondern als eine stets sich fortsetzende Entwicklung von Lebensformen, unter denen eine wesenhafte Abhängigkeit beobachtet wird. Diese Abhängigkeit hatte *Charles Darwin* (1809-1882) noch im 19. Jahrhundert aufgrund der von ihm ausgearbeiteten Evolutionstheorie in Konflikt mit den Kirchen seiner Zeit geführt, denn man konnte und wollte den Menschen nicht als eine Entwicklung aus der instinktgesteuerten Tierwelt begreifen. Das Staunen über das komplexe Wunderwerk der Schöpfung, wie es die Schöpfungserzählungen und erst recht die Psalmen geradezu jubelnd zum Ausdruck zu bringen vermögen, drohte in dieser Sicht verloren zu gehen. Ja, mehr noch: Dadurch, dass die Rede vom Schöpfer in der Folge von Darwin überflüssig zu werden scheint, kann der Mensch nicht mehr in seiner ganzen Komplexität, wie sie aus seiner Gottesbeziehung resultiert, wahrgenommen werden. Vor allem steht damit die Vision von der Einheit der Menschheit als Geschöpfe auf dem Spiel. Somit fragt sich, ob es überhaupt gewünscht sein kann, biblische Schöpfungstradition und naturwissenschaftliches Wissen und Vermuten miteinander in Deckung zu bringen, indem man beiden die gleiche Intention, nämlich eine Theorie der Weltentstehung zu liefern, unterstellt. Dass christliches Schöpfungsdenken zumindest nicht darin aufgeht, ist das wichtigste Argument sowohl in der Auseinandersetzung mit dem Kreationismus als auch mit der auf Darwin folgenden Ablehnung der Rede vom Schöpfer.

Im Nachdenken über das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft haben sich von dieser Voraussetzung her unterschiedliche Modelle entwickelt, von denen die zwei wichtigsten hier genannt seien:²⁵

a) Die *Betonung der je eigenen Prägung von Naturwissenschaft und Theologie* geht im oben angedeuteten Sinn davon aus, dass das Eigentliche der Theologie nicht mit naturwissenschaftlichem Wissen zu erreichen sei. Der Amerikaner Langdom Gilkey meint, die Naturwissenschaften wollten Einzelheiten über das »Wie« der Natur herausfinden, während die Theologie sich mit »Warum-Fragen« beschäftigt. Dieses Modell geht deutlich davon aus, dass das christliche Schöpfungsverständnis nicht als quasi-naturwissenschaftliche Theorie zur Entstehung der Welt gemeint ist.

25. Vgl. zum Folgenden *Alister E. McGrath*, *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*, dt. Ausg. München 1997, 284 ff.

b) Die Sicht von einer *Kontinuität von Theologie und Naturwissenschaften* ist um so eher möglich, wenn Schöpfung vornehmlich als *creatio continua* verstanden wird.

Der katholische Theologe und Paläontologe \nearrow *Pierre Teilhard de Chardin* (1881-1955) verknüpfte auf diese Weise die christliche Sicht der (Heils-)Geschichte des Wirkens Gottes von der Schöpfung über die Sendung Jesu Christi bis zur Vollendung der Welt in Christi Sinn mit der Evolutionstheorie. Für \nearrow *Karl Rahner* (1904-1984) bedeutet das, dass Gott die Geschöpfe zu einem spezifischen Eigenwirken anstößt, in dem sie dazu kommen, sich selbst zu »überbieten« und auf Neues hin zu zielen. Die amerikanische Prozesstheologie versucht, die Dynamik von Natur und Geschichte durch Gottes ständiges schöpferisches Wirken zu erklären.²⁶

In diesem Modell der Verbindung von Theologie und Naturwissenschaften wird versucht, so von Gottes Wirken in der Welt zu reden, dass man mit der Beschreibung von Wirklichkeit, wie sie sich aus anderen Wissenschaften ergibt, kommunikationsfähig bleibt und damit auch theologisch plausibel spricht. In diesem Sinne werden hier vor allem neuere Entwicklungen in den theoretischen Naturwissenschaften berücksichtigt, nach denen auch die Natur nicht mehr als ein generell berechenbares Gegenstandsfeld verstanden werden kann. Die Einsicht, dass es hier sog. offene Systeme und nicht bis ins letzte Detail bestimmbare chaotische Anteile gibt, hat gerade moderne naturwissenschaftliche Forscher und Forscherinnen die christliche Rede von der Unverfügbarkeit Gottes und damit den Gottesglauben überhaupt wieder neu entdecken lassen.²⁷

4. Schöpfung – Natur – Technik: Die ethische Relevanz des Schöpfungsglaubens

4.1 *Schuldvorwürfe an die jüdisch-christliche Tradition*

In diesem Punkt sind sich letztlich alle Konfessionen und auch alle theologischen Richtungen einig: Der eigentliche Sinn des Redens von der Schöpfung ist das Bekenntnis zur Zuverlässigkeit Gottes und seinem Wirken zugunsten eines gelingenden Zusammenlebens von Menschen untereinander. Lange hat man daher die Schöpfungserzählungen steil anthropozentrisch gelesen: Es ge-

26. *John Cobb Jr. / David Griffin, Prozess-Theologie. Eine Einführung*, dt. Ausg. Göttingen 1979; *Roland Faber Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003, 131-137.

27. Vgl. *Christian Link, Schöpfung*, Bd. 2 (s. Anm. 19).

he hier um die Menschen als Krone der Schöpfung, aus dessen besonderer Beziehung zum Schöpfer auch eine herausgehobene Stellung innerhalb der Natur folge. Denn sie werden nicht nur als Ebenbild des Schöpfers bezeichnet (Gen 1,26), sondern bekommen zudem den Auftrag, über die Schöpfung zu herrschen (Gen 1,28).

Diese Sichtweise kann Claudia S. gar nicht teilen. Für sie bedeutet die Natur vielmehr ein eigenständiger Lebensraum mit Rechten und Gesetzen, denen sich auch der Mensch unter- bzw. einzuordnen habe. Gerade das ist es ja, was ihr eine Spur des Transzendenten zu sein scheint, dass sie hier alle Herrschermanier so ganz und gar ablegen muss und sich als ein Element in einem großen, vielfältigen Lebenszusammenhang fühlen kann. Selbst die Naturkatastrophen können ihr darin als Warnung und Aufforderung dienen, menschliche Eingriffe in diesen Lebenszusammenhang mit großem Bedacht, ja mit geradezu spiritueller Achtung vorzunehmen. In der Anwaltskanzlei, in der sie arbeitet, gab es schon Diskussionen darüber, ob es ethisch verantwortbar sei, einen Betriebsausflug als Reise in ein touristisch stark erschlossenes Skigebiet zu veranstalten. Denn werde hier nicht doch mit großem technischen Einsatz die *Ausbeutung der Natur* betrieben – wenn mit Liften Tausende von Menschen auf die Berggipfel transportiert würden, die schon allein dadurch ihre als natürlich empfundene Unberührtheit verlören, und wenn diese Tausende dann anschließend auf Skiern die von Bäumen kahlrasierten Hänge hinab-rasten, dank großer Maschinen zur Herstellung von künstlichem Schnee dies sogar bis in die schneearme Jahreszeit hinein? Nicht nur, dass sich dadurch Vegetation und Lebenswelt der Tiere massiv veränderte – letztlich seien auch die vielfach erfahrenen großen Lawinenkatastrophen Konsequenzen dieses hemmungslosen Eingriffs in die Natur. Claudia S. ist also skeptisch gegenüber der christlichen Rede von der Herrschaft der Menschen über die Schöpfung. Sie hat in ihrem eigenen Alltagsleben häufig genug den Eindruck, dass gerade die Fortschritte in der Technik das Zusammenleben der Menschen in ähnlicher Weise belasten wie die Skilifte die Tiere und Pflanzen. Gerät man nicht in immer größere Zeitnot, je mehr technische Mittel der Zeitverkürzung zur Verfügung stehen? In ihrer Kanzlei beobachtet sie, dass die Anwältinnen und Anwälte immer mehr Aufträge gleichzeitig annehmen und dadurch allen hier Arbeitenden erhöhten Alltagsstress zumuten – manchmal wünscht sich Claudia S., dass Schriftsätze nicht per E-Mail, sondern noch per Postkutsche transportiert werden müssten.

Gedanken wie diese sind auch in der wissenschaftlichen Diskussion der letzten 30 Jahre erwogen worden. Mit einer heftigen Streitschrift »Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums« klagte der Philosoph Carl Amery 1972 das Christentum an, als Konsequenz des »totalen Herrschaftsauftrags« in der Schöpfungslehre die Haltung eines hemmungslosen Eingreifens in die Natur in die Kultur der gesamten abendländischen

Welt eingebracht zu haben.²⁸ In ähnlicher Weise macht im selben Jahr der erste Bericht des »Club of Rome« über die »Grenzen des Wachstums« die jüdisch-christliche Tradition für die ökologische Krise verantwortlich. Gerade die hier typische Aussagetendenz, den Sinn der Schöpfung vornehmlich im Wohl des Menschen zu sehen, habe dazu geführt, dies auf Kosten der Natur durchzusetzen. Technischer Fortschritt sei in dieser Sicht in immens unkritischer Weise begrüßt und eingesetzt worden – im Unterschied etwa zu asiatischen Kulturen. Auch Claudia S. hat während einer Reise durch Indien gestaunt, dass es hier Gegenden gibt, in denen bestimmte Bäume für heilig gehalten und darum nie gefällt werden – auch nicht, wenn sie mitten in den Äckern stehen, so dass die Bauern beim Pflügen stets um sie herumfahren müssen. Feministische Theologinnen erprobten in den 90er Jahren eine Sichtweise, in der sie in der Art, wie die Natur ausgebeutet wird, eine Parallele zu Tendenzen in unserer Kultur sehen, Frauen zu Objekten von männlichem Machtstreben zu machen.²⁹ Gerade in jüngster Zeit wird diese Assoziation in besonders direkter Weise gestärkt durch Nachrichten über globalisierte Formen der Ökonomisierung von Prostitution – jeder, der will, kann sich im Internet über die neusten Angebote und Preise von Frauen vornehmlich aus Ländern der Dritten Welt informieren.

Man kann diese kritischen Stimmen zusammenfassen in der These, dass die christliche Rede von der Schöpfung missbraucht werden kann und auch wird, so dass sie keine Bremse mehr zeigt gegenüber hemmungslosem menschlichen Machtmissbrauch, wie er nicht zuletzt in der Geschichte des Umgangs von Männern mit Frauen, aber durchaus nicht nur dort, erfahrbar wird. Für diese missliche Interpretation der Schöpfungstradition wird dreierlei verantwortlich gemacht: a) Der sog. Anthropozentrismus dieser Tradition erlaubt es, Natur zu Zwecken des Wohls der Menschheit ungebremst zu funktionalisieren. b) Der den Menschen ausdrücklich zugeschriebene Auftrag, über die Schöpfung zu herrschen, verstärkt diese Tendenz. c) Die betonte Distanz von Schöpfer und Schöpfung verlängere schließlich die Möglichkeiten eines schrankenlosen Wirkens der Menschen in der Schöpfung an Gottes Stelle ins Unendliche.

28. *Carl Amery*, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972, 10 und passim.

29. *Anne Primavesi*, *Wir sind nicht die Herren der Schöpfung. Ein ökologisches Denkmodell*, Frankfurt a. M. 1993; *Rosemary Radford Ruether*, *Gaia & Gott: eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1994 (Orig. *Gaia & God*, London 1993).

4.2 Gegenbewegungen

Diese Kritik muss freilich nicht unwidersprochen bleiben.

Zum einen wäre vor einer Romantisierung des Umgangs der Menschen mit der Natur schon in der altorientalischen, in ihren Religionen weniger anthropozentrischen Umwelt Israels zu warnen: Ausrottung von Elefanten in Ägypten und Syrien oder die Abholzung der Koniferenwälder des Libanon können als Beispiele für Umweltsünden auch jenseits biblischer Weltsicht dienen.³⁰ Vor allem aber wäre zu fragen, ob die oben geschilderte Interpretation der biblischen Schöpfungstradition wirklich so eindeutig als Ursache für den Wandel des Naturverständnisses haftbar gemacht werden kann, der sich (erst) in der Zeit der Aufklärung und der Entwicklung der Naturwissenschaften vollzog.³¹

Allerdings wird man zu Recht davon sprechen müssen, dass in der christlichen Tradition die anthropozentrischen Elemente der biblischen Überlieferung zu Lasten der nicht-menschlichen Natur betont wurden. In dieser Einsicht bilden sich in der alttestamentlichen Forschung gerade in der Gegenwart verstärkt Positionen, nach denen die Exegese bisher die Schöpfungserzählungen zu sehr als abgrenzbare Alternative zu nicht-anthropozentrischen mythologischen Formen von Schöpfungstheologie aus der religionsgeschichtlichen Umwelt Israels verstanden habe.³² Die aufweisbaren Anleihen von Mythologien altorientalischer Religionen seien vielmehr dezidiert als eine theologische Würdigung der Natur zu verstehen. Gerade die Mythologien nämlich betonen das, was auch Claudia S. als religiöse Deutung der Natur wichtig ist: die eigene Würde der Schöpfung und auch die Möglichkeit, diese als Zeichen Gottes wahr- und ernstnehmen zu dürfen: »Die Zeit ist gekommen, der Schöpfung ihre Seele, ihre Dignität zurückzugeben, sie aus ihrer Demütigung zu befreien, in die sie als gänzlich gott-loses Gegenüber des Schöpfers, als reines Produkt eines überbetont souveränen und transzendenten Gottes und als Objekt menschlicher Wissenschaft und Ausbeutung geraten ist.«³³ Nicht unbedingt nach einer neuen »natürlichen Theologie« wird hier gesucht, in der Natur bereits selbst vergöttlicht würde, aber doch nach einer »Theologie der Natur«, in der Natur gewürdigt wird als Ort des Staunens über ein von menschlicher Hand nicht notwendig abhängiges System der Hervorbringung vielfältiger Formen des Lebens. Vor allem in der biblischen Überlieferung der sog. Weisheitstradition finden sich Texte solchen Staunens (z.B. über die Tierwelt vgl. Spr 6,6-8; 30,24-28). In einer solchen Theologie wird freilich die Rede vom schaffenden Schöpfer noch nicht überflüssig. Sie steht für den

30. Keel / Schroer, Schöpfung (s. Anm. 20), 39-44; als Beispiele innerbiblischer Kritik vgl. Dtn 20,19 f.; 22,6 f.

31. Keel / Schroer, Schöpfung (s. Anm. 20), 37.

32. Vgl. ebd.

33. Keel / Schroer, Schöpfung (s. Anm. 20), 33.

letztlich lebensfördernden Grundzug auch in den bedrohlichen Momenten der Natur – dem gewaltigen Tosen des Meeres (Jes 17,12; Jer 51,55), der Willkür des Wetters mit Dürre, Sturm und Hagelschlag (Ps 18,10-15; 97,2-4; 135,7). Nur wenn dies nicht außerhalb der Schöpfermacht Gottes geschehe – so das implizite Glaubensbekenntnis der Texte – kann man die Bedrohlichkeiten der Natur für begrenzt halten (↑ Kap. 1: Leiden; 2.3). Die Rede vom Schöpfer ist aber auch deshalb unverzichtbar, weil sein Wirken auch unabhängig von der Natur im menschlichen Zusammenleben und vor allem in der Verklammerung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bekannt wird wie etwa im Zustandekommen von Versöhnung. Nicht für schrankenlose, absolute Herrschaft steht der Schöpfer im christlichen Bekenntnis, sondern für die stets anwesende Nähe Gottes, die so wirksam ist, wie sie in Jesus Christus deutlich geworden ist. Neue Theologien wollen daher von Schöpfung als einem »trinitarischen« Geschehen reden – eine Anregung, die vor allem durch die östliche Orthodoxie wieder neu in die theologische Debatte gekommen ist.³⁴ Damit soll deutlich werden, dass christlicher Gottesglaube falsch verstanden wird, wenn er als Rede von einem geschichtlichen Nacheinander von Schöpfung, Erlösung und Gegenwart Gottes gefasst würde. Vielmehr sollten all diese Intentionen im ständigen schöpferischen Wirken Gottes, das auf ein würdiges und gerechtes Leben aller Elemente in natürlicher und sozialer Wirklichkeit zielt, zusammengedacht werden. Damit ist auch verbunden, dass der so vielfach missbrauchte »Herrschaftsauftrag« wieder deutlich als »Hirtenauftrag« gedeutet wird. Mit einer so gefassten christlichen Rede von der Schöpfung ist dann auch gemeint, dass sich Menschen in ihrer besonderen Verantwortungsfähigkeit auch in stellvertretender »Option für die Schwachen«, seien sie Menschen oder Elemente der nicht-menschlichen Natur, einzusetzen versuchen. Damit verbunden werden könnten die vielfältigen Anregungen im biblischen Denken, schrankenlose Machtausübung nicht als gottgewolltes Ideal zu verstehen. Seine deutlichste Ausprägung hat diese Mahnung in der Konsequenz des Lebens Jesu, dem Kreuzestod. Aber auch direkt schöpfungstheologische Machtkritik lässt sich finden: Der evangelische Theologe Jürgen Moltmann weist darauf hin, dass der eigentliche Höhepunkt des »Siebentagewerkes« nicht die Schöpfung des Menschen, sondern das Ruhen Gottes am Sabbat sei.³⁵ Entsprechend wurde in der jüdischen Tradition regelmäßig im Sabbatjahr die Schöpfung gefeiert, in dem Sklaven befreit und Äcker für ein Jahr brach gelassen wurden – zweifellos eine Bremse gegenüber Tendenzen schrankenloser Ausbeutung menschlicher und natürlicher Ressourcen.

34. Vgl. *Barth*, Dogmatik (s. Anm. 8), 448 ff.; *Bedford-Strohm*, Schöpfung (s. Anm. 16), 31 ff.

35. Vgl. *Moltmann*, Gott in der Schöpfung (s. Anm. 24), 20; 281 ff.

»Segen Gottes über die Tiere«

Ikone

Teil des Ikonostas der Christi-Geburt-Kirche, Arbanassi in Bulgarien

17. Jahrhundert

In der *ökumenischen Bewegung* führten in der Situation der atomaren Bedrohung diese Gedanken seit der Weltkirchenkonferenz in Vancouver 1983 zum *↗Konziliaren Prozess*, in dem sich die Kirchen gemeinsam für die Umsetzung von natur- und sozialetischen Konsequenzen einer so verstandenen Schöpfungslehre einsetzen.³⁶ Neben dem Thema der Ökologie ging es hier von Anfang an um Fragen von Frieden und Gerechtigkeit sowie um Gewaltüberwindung, auch auf politischer Ebene.

Diese Entwicklungen in der sozialetisch ausgerichteten Ökumene (*↗Säkularökumene*, *↗Gerechtigkeitsökumene*) führen frühere Ansätze seit der Weltkirchenkonferenz in Boston in den 60er Jahren fort. Die Wendung zum ökologischen Umgang mit der Schöpfung setzt voraus, dass Schöpfung als Beziehungsgeschehen verstanden wird, weil sonst der Mensch als Erhalter der Schöpfung im »Hirtenauftrag« nicht denkbar wäre.

Ausblick: Ein neues Gottesbild?

Die traditionelle Form der christlichen Gottesrede, gegenüber der Claudia S. noch ihre Reserven haben mag, entfaltet auch im Zusammenhang der neueren ökologisch-reflektierten Schöpfungskonzeptionen eine spezifische ethische Relevanz. Denn mit ihr ist eine Haltung impliziert, in der sich Menschen durch den Schöpfer in Verantwortung gerufen wissen. Sie führt zu einer steten kritischen Anfrage gegenüber menschlichem Freiheitsmissbrauch auf Kosten des Lebens anderer. Freilich fordert eine naturbezogener Rede von der Schöpfung möglicherweise auch zu einer kritischen Revision der traditionellen Rede von der Allmacht Gottes auf, damit Gottes Wirken nicht als absolutistische, sondern als mitfühlende Einflussnahme innerhalb natürlicher und sozialer Prozesse denkbar wird (↑ Kap. 1: Leiden; 3.3). Die meisten neueren Überlegungen zur Schöpfungstheologie würden auch Claudia S. einladen, ein Gottesbild zu erproben, das sie selbst mit dem, was sie für traditionell christlich hält, nicht identifizieren würde. Dennoch wäre es nicht »unchristlich«: das Bild von Gott nicht als das eines Generals auf dem Befehlshügel, sondern von Gott als einer schwangeren Frau, die in sich die Schöpfung trägt, welche wiederum mit eigenem Blutkreislauf in abhängiger Unabhängigkeit von der Mutter existiert.³⁷ Philosophisch wird dieses Bild

36. Vgl. zum Folgenden *Bedford-Strohm*, Schöpfung (s. Anm. 16), 122 ff.

37. So der Vorschlag von *Dietrich Ritschl*, Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott, in: *Hermann Deuser* (Hg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt (FS Jürgen Moltmann), München 1986, 250-261, hier 250-251; 256; vgl. auch *Geiko Müller-Fahrenholz*, Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh 1993, 31-34.

»Pan-en-theismus« genannt: alles ist in Gott, von Gott umgeben und mit ihm unterwegs in die Vollendung.

Fragen zur Diskussion

1. Wie stellen Sie sich zu dem berühmten Ausspruch *Immanuel Kants* in seiner »Kritik der Praktischen Vernunft«: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwänglichen außer meinem Gesichtskreis suchen und bloß vermuten. Ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie nun unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz«?
2. Haben Sie schon einmal ein Streitgespräch zwischen Vertreter/inne/n der Naturwissenschaften und der Theologie erlebt? Welche Fragen erscheinen Ihnen dabei als klärungsbedürftig? Welche Grundposition nehmen Sie selbst ein?
3. Wie würden Sie die Bedeutung der Schöpfungserzählungen in der christlichen Tradition skizzieren?
4. Meinen Sie, dass man Aspekte der überlieferten konfessionellen Unterschiede im Verständnis des Verhältnisses von Natur und Gotteserkenntnis im heutigen kirchlichen Erleben wiederentdecken könnte?
5. Sehen Sie einen Anlass zur Kritik an der jüdisch-christlichen Tradition angesichts des biblischen sog. Herrschaftsauftrags? In welcher Weise könnten Kirchen zum Erhalt der Schöpfung beitragen?

Ausgewählte Basistexte

Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche, in Auszügen übersetzt von N. Thon, in: *Orthodoxie aktuell* 9/2000, 16-36.

Ausgewählte Auszüge aus: Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, Basel, 15.–21. Mai 1989, *Das Dokument* 20. Mai 1989 (erhältlich über das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 161, 53113 Bonn).

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV,3 (1955), § 69, 2. Das Licht des Lebens (sog. Lichtelehre), 159-172.

Anton W. J. Houtepen, *Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit*

der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999, hier 176-211, Kap. 7: Gott, der Erschaffende und Sorgende, der Vater aller Menschen.

Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin u. a. 1995, 409-437.

Grundlegende Literatur

Hans-Martin Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001, 441-480.

Heinrich Bedford-Strohm, Schöpfung (Ökumenische Studienhefte 12), Göttingen 2001.

Peter Gerlitz, Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie, Darmstadt 1998.

Othmar Keel / Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen / Fribourg 2002.

Dorothea Sattler / Theodor Schneider, Schöpfungslehre, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992, 120-238.

Material für die Gemeindegearbeit

Ausgewählte Abschnitte aus: Gemeinsam den einen Glauben bekennen: eine Arbeitshilfe für das ökumenische Gespräch über das Glaubensbekenntnis von 381, hg. von der *Bistumskommission für ökumenische Fragen der Diözese Münster*. Erarbeitet von *Heinrich Booms*, Redaktion: *Michael Kappes*, Münster 1898, 144 S. und 15 Dias.

Ausgewählte Abschnitte aus: Glaubensseminar für die Gemeinde. Eine Publikation des *Instituts für Erwachsenenbildung der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich / Schweiz*, Zürich (Theologischer Verlag) 1992 (ISBN: 3-290-10907-0); hier Hefte 2-4 sowie die entsprechenden Kapitel im dazugehörenden Leiterheft.

Wolf-Rüdiger Schmidt, Der Garten Eden – Die zerbrechliche Schöpfung, in: *Michaela Pilters / W.-R. Schmidt* (Hg.), *Glut unter der Asche. 2000 Jahre Christentum und die Zukunft der Religion*, Gütersloh 2000, 37-48.

»Die enge Verbundenheit des Schöpfers mit der Schöpfung«. Gespräch mit *Günter Altner* zur Schöpfungsethik, in: *Pilters / Schmidt* (Hg.), *Glut unter der Asche* (s. o.), 49-55.

Videofilm aus der ZDF-Sendereihe »Glut unter der Asche« (2000), Thema: Schöpfung (über eine Mediathek oder ZDF).