

Christian Link

Schöpfung

Ein theologischer
Entwurf im Gegenüber
von Naturwissenschaft
und Ökologie



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Christian Link

Schöpfung

Ein theologischer Entwurf
im Gegenüber von Naturwissenschaft
und Ökologie

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012

Neukirchener Verlag

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

Lektorat: Ekkehard Starke

DTP: Dorothee Schönau

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2585-3 Print

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

www.neukirchener-verlage.de

Heino Falcke

Lukas Vischer

in dankbarer Verbundenheit

Vorwort

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

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

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

Zu sehr viel einschneidenderen Veränderungen, um nicht zu sagen: Korrekturen, haben mich jedoch die Kapitel über das von jeher schwierige Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft sowie über die ökologischen Herausforderungen genötigt. Seit Karl Barth in dem berühmten Vorwort seiner Schöpfungslehre (KD III/1) in den Augen seiner meisten Leser den Dialog mit der Naturwissenschaft förmlich abgebrochen hatte, schien in den achtziger Jahren, flankiert von einer Fülle populärwissenschaftlicher Bücher, eine neue Epoche angebrochen zu sein. Man versuchte, oft im Anschluss an die Theorie Offener Systeme, Lücken auf der Objektebene naturwissenschaftlicher Aussagen zu schließen, indem man etwa das Wirken des göttlichen Geistes zur Erklärung der kontingenten Dynamik der Naturprozesse heranzog. Physiker und Biologen hat dieser Versuch, traditionelle Konflikte auszutragen, kaum überzeugen können. Dass solche einfachen »Synthesen« zu Kurzschlüssen führen müssen, hätte man bereits aus der Erkenntniskritik Kants lernen können, auch wenn die Wissenschaft des letzten Jahrhunderts zu einem sehr viel offeneren Verständnis der Natur geführt hat. Die langjährige Teilnahme an der Wuppertaler Arbeitsgemeinschaft von Theologen, Physikern und Biologen, der ich wichtige Anregungen für diesen Neuentwurf verdanke, nicht zuletzt der scharfe Einspruch von Hans-Dieter Mutschler¹, hat mich von der Ungangbarkeit der dort beschrittenen Wege überzeugt.

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

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

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

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

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

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

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

Bochum, im August 2012

Christian Link

Inhalt

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

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

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

1 Die Frage nach der Schöpfung in unserem Jahrhundert

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

1.1 Die Krise des Schöpfungsglaubens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Das Problem der Säkularisierung

Die spezifisch europäische Form, in welcher der Mensch seitdem als »maître et possesseur de la nature« (Descartes), der Schöpfung gegenübertritt, hat neben griechischen auch christliche Wurzeln. Im Begriff der *Säkularisierung*, mit dem man den geschichtlichen Vorgang der Loslösung der modernen Welt aus religiösen und kirchlichen Bindungen zu bezeichnen pflegt – man hat ihn nicht zu Unrecht die »dominierende Selbstverständigungskategorie des 20. Jahrhunderts« genannt⁸ –, ist diese Herkunft beim Wort genommen. Friedrich Gogarten hat diesen Vorgang, noch ohne das ganze Ausmaß seiner Folgen zu kennen, in einem vieldiskutierten Buch aus dem Erbe der biblischen Tradition begründen und ausdrücklich als Konsequenz des Evangeliums legitimieren können. Der Mensch als »Sohn« Gottes – so interpretiert er das Pauluswort Röm 8,17 – kommt in dieser Welt in sein *Erbe*, das er zu verwalten hat. »Die Zeit der Mündigkeit ist ... gekommen, wenn dem Sohn sein Erbe zur eigenen Verfügung und Verwaltung in die Hand gegeben ist. Die Möglichkeit zu dieser Selbständigkeit, diesem Für-Sich-Sein, sie ist es, die Gott dem Menschen gibt, indem er ihn als den schafft, der die Welt als seine hat.«⁹ Indem er dieses Erbe und damit »in freier Verfügung« die Herrschaft und Verwaltung der Erde antritt,

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

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

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

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

nimmt er den Schöpfungsauftrag sachgemäß wahr. Indem er im Zuge seiner kulturellen und technischen Errungenschaften der Erde ihre neue »zweite Gestalt« gibt, handelt er als der mündige und »eben damit auch Gott gegenüber selbständige« Sachwalter Gottes: Er lässt den Raum des ganzen menschlichen Lebens und der ganzen Welt »eine der Vernunft des Menschen überantwortete Angelegenheit der Welt« sein¹⁰; er säkularisiert ihn. Seine Naturwissenschaft und Technik überträgt mit ihrem Pathos des unendlichen Fortschritts »ein Prädikat Gottes auf die Welt und wendet sich der Zeit zu, wie kein Heide es getan hat, sondern wie sich der Christ derjenigen Ewigkeit zuwendet, die mitten in der Geschichte erschienen ist«.¹¹

Man brauchte gegen die hier nachgezeichnete Interpretation keinen Einwand zu erheben, denn wer »Herr« über die Welt ist, ist zugleich »verantwortlich dafür, dass sie Schöpfung bleibt«.¹² Dennoch ist der Vorgang, den sie zu erklären meint, in sich selbst zweideutig, und vollends ist die Legitimation, die Gogarten ihm gibt, problematisch, auch wenn er in unverkennbarer Nähe zu Bonhoeffer¹³ nur das Fazit aus einer Tradition lutherisch geprägter Theologie zieht. Er begründet die Entlassung der Welt in die Säkularität mit der »Unterscheidung zwischen der göttlichen Wirklichkeit des Heils und den Werken des Gesetzes«¹⁴, das heißt mit der Trennung von Glaube und Werk. Wer sich auf das *eschatologische* Heil Gottes richtet – so die These –, kann sich nicht mit der Gestalt rechtfertigen, die er der Welt verleiht; er kann sich nicht »aus der Welt« verstehen. Wohl ermöglicht der Glaube die Freiheit zu vernünftiger Weltgestaltung, er fordert sie sogar. Zugleich aber lässt er sich bei den Konsequenzen dieser Freiheit nicht mehr behaften; er stößt sie förmlich von sich ab. So verliert der Schöpfungsauftrag in seiner »säkularen« Realisierung jeden Bezug zum Zentrum der Theologie, der Erwartung des Reiches Gottes.

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

¹⁰ Ebd., 102.

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

¹² F. Gogarten, a.a.O., 33.

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

¹⁴ A.a.O., 145.

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

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

1.3 Etappen der Schöpfungstheologie

Die wichtigsten Entscheidungen, die den Weg der Schöpfungstheologie bestimmt haben, lassen sich idealtypisch drei bzw. vier Epochen zuordnen¹⁸:

¹⁵ Vgl. hierzu *K. Gabriel*, a.a.O. (Anm.8), 14.

¹⁶ A.a.O., 145.

¹⁷ *O. Jensen*, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion*, München 1975, 246.

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

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

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

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

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

¹⁹ M. Luther, Großer Katechismus, BSLK 647.37f.

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

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

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

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

²¹ D. Bonhoeffer, a.a.O. (Anm. 13), 454f.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ G. Liedke, a.a.O. (Anm. 5), 71ff.

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

²⁸ A. Schlatter, Das christliche Dogma, Stuttgart 1977 (3. Aufl.), 556.

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

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

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

³⁰ J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 35.

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

³² D. Sölle, Gott denken. Einführung in die Theologie, München 1990, 71f.

1.4 Ansätze der Neuorientierung

1.4.1 Ökumenische Pioniere: Joseph Sittler und Charles Birch

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

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

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

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

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

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

1.4.2 Das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ N. Bohr, Atomtheorie und Naturbeschreibung, Berlin 1931.

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

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

1.4.3 Die Entdeckung der Geschichtlichkeit der Natur

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

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

⁴¹ J. Moltmann, a.a.O. (Anm. 30), 18.

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

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

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

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

1.4.4 Die Kritik des technischen Fortschritts

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

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

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

tums« angestoßen⁴⁶ und innerhalb der Theologie mit der Diskussion um Recht und Grenzen des *dominium terrae* aufgenommen. Zwar wissen wir, dass die Menschheit heute gezwungen ist, die Welt, in der allein wir überleben können, als eine künstliche Welt selber zu produzieren. Man hat die Technik erfunden, um die Natur zu beherrschen. Heute aber erfahren wir, »dass die Welt gerade durch diese Technik so unbeherrschbar geworden ist wie nie zuvor.«⁴⁷ Hier wird das Ende einer auf die Anfänge unserer Kultur zurückgehenden zwangsläufigen Kette von Folgen sichtbar: »Auf der Grundlage primitiver Werkzeuge, ... mühsamer Feuerbeherrschung und erster sprachlicher Kommunikation ... hat sich die Menschheit Schritt für Schritt aus der natürlichen Verflochtenheit ihrer Existenz herausgearbeitet und dabei so tiefe Spuren der Zerstörung hinterlassen, dass das natürliche Gleichgewicht der Erde heute ernsthaft gefährdet ist.«⁴⁸ Altner spricht von einem »tödlichen Gefälle«, das uns den Umriss der anfänglichen Schöpfung nicht mehr erkennen lässt.

Was folgt daraus? Kant dekretierte in seiner Analyse des neuzeitlichen Experiments, der Basis alles technischen Fortschritts, die Vernunft dürfe »nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer hören will«, an die Natur herangehen, er müsse ihr vielmehr »in der [Qualität] eines bestellten Richters« gegenüber treten, der die Zeugen nötigt, genau nur »auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.«⁴⁹ Faktisch hat er ihr damit das Wort abgeschnitten. Demgegenüber käme es heute darauf an, den umgekehrten Weg zu beschreiten und tatsächlich »in der Qualität eines Schülers« von der Natur zu lernen, um ihr die Sprache wiederzugeben, die sie im Zuge der technischen Verfügung über ihren zur bloßen »Ressource« degradierten Reichtum verlor. Diese Sprache aber ist nach einem Wort des Paulus, das wir heute jenseits aller Metaphorik wieder wörtlich zu verstehen lernen, ihr »Seufzen«. Es ist das »sehnstüchtige Verlangen der Schöpfung« nach »Befreiung von der Knechtschaft des Verderbens« (Röm 8,19ff.); es ist die Sprache des Leidens. Sie offenbart eine fundamentale Krise der Rationalität, das Scheitern der aufgeklärten Zuversicht, durch die in Wissenschaft, Wirtschaft und Politik praktizierten

⁴⁶ D. Meadows, *The limits to Growth* (1972), dt.: *Die Grenzen des Wachstums*, Reinbek 1973, vgl. dazu: G. Picht, *Die Bedingungen des Überlebens*, in: *ders., Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima II*, Stuttgart 1981, 128ff.

⁴⁷ G. Picht, *Technik und Utopie*, ebd., 337.

⁴⁸ G. Altner, *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*, Neukirchen 1974, 87.

⁴⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII.

Verfahren der »Objektivierung« die Zukunft der Erde zu garantieren. Eine Wissenschaft, die die Natur zerstört, kann nicht wahr sein (G. Picht).

Nimmt man diese drei Ansätze zusammen, so ist für die Theologie tatsächlich eine verheißungsvollere Situation entstanden: Der Jahrhunderte alte Konflikt mit der Naturwissenschaft brauchte nicht länger »asymmetrisch« ausgetragen zu werden derart, dass sich die Theologie auf das Feld der Geschichte beschränkt und den empirischen Wissenschaften das Feld der Natur überlässt. In dieser neuen Konstellation müsste sich die im Grunde künstliche Trennung von Existenz und Natur, von Glaube und Wissen, überwinden lassen. Denn die Schöpfungstheologie – in dieser Zuversicht liegt ihr neuer Aufbruch beschlossen – bezieht ihre Inhalte *auch* aus unserer Erkenntnis der Natur.

Diese veränderte Situation bringt es mit sich, dass die nun folgende Darstellung nicht mit dogmatischen Überlegungen beginnt, sondern auf sie hinführen will. Sie versucht den mühsamen Weg über das uns heute aufgenötigte Gespräch mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft und Ökologie nachzuzeichnen, das sich in den Bemühungen um eine »Theologie der Natur« niedergeschlagen hat. Sie wird, auch darin von den Gepflogenheiten der Dogmatik abweichend, mit einem Überblick über den Stand der neueren Exegese beginnen. Denn die Auslegung biblischer Texte ist nicht nur Basis und Prüfstein aller dogmatischen Arbeit. Sie hat in diesem Falle auch entscheidende Anstöße für die Neuorientierung gegeben. So könnte am Beispiel der Schöpfung exemplarisch deutlich werden, dass sich die Systematische Theologie heute insgesamt auf eine neue Gestalt zubewegt, die nicht mehr dem Vorbild eines geschlossenen Entwurfs, sondern – zumal in einer Zeit des Übergangs – dem offenen Gespräch verpflichtet ist.

2 Biblische Perspektiven: Neue Auslegungen alter Texte

Eine biblische *Lehre* von der Schöpfung, die sich auch nur entfernt mit dem kohärenten Wissen moderner Naturerkenntnis vergleichen ließe, gibt es nicht. Von der Schöpfung wird in der Bibel *erzählt*. Erzählungen aber bewegen sich im Nahbereich menschlicher Erfahrung:

Wenn der alttestamentliche Beter bekennt: »Herr, wie sind deine Werke und Wunder so groß und viel! Du hast sie alle in Weisheit geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter« (Ps 104,24), so erfährt er die Natur im Rhythmus von Tag und Nacht, von Arbeit und Ruhe, von Leben, Krankheit und Tod als ein ihm zugewandtes Angebot und Geschenk Gottes, durch das und von dem er lebt. Er gewinnt keinen Augenblick den Abstand, den man wohl braucht, um auch nur die Begriffe *Welt*, *Kosmos* oder *Natur* zu bilden. Für sie gibt es in der Bibel kein Äquivalent. Das moderne Interesse, das eine einfache Grundstruktur, eine Art Bauprinzip in aller Realität freizulegen sucht, ist den biblischen Texten fremd. Es sind zwei verschiedene *Perspektiven*, unter denen dieselbe Welt hier und dort erscheint. Aus diesem Grund muss man – eine methodische Entscheidung, die sich im Folgenden bewähren wird – zwischen *Natur* und *Kreatur* unterscheiden. Zwar umgreift die Schöpfung alle Dimensionen und Facetten der Natur, aber sie enthält einen »Überschuss«, der weder in dem antiken, geschweige denn im modernen Naturbegriff aufgeht.

Das gilt mutatis mutandis auch für die Fragen nach Ursprung und Herkunft unserer Welt.

Die Exegese, von der hier die Rede sein soll, hat eine aufklärende und kritische Funktion. Sie stellt das aus einem neuzeitlichen Umgang mit einer bestimmten Form von Wissenschaft hervorgegangene Verständnis von Natur und Erfahrung in Frage. Sie versucht die Dichotomie der modernen Welt, den Gegensatz zwischen einem weltjenseitigen Heil und einer diesseitigen Erde, zu überwinden. Das hier entfaltete Bild der Schöpfung lebt von anderen Voraussetzungen. Es zielt nicht auf eine Begründung der Ordnungen und Kausalitäten des Universums. Schon älteste theologische Aussagen über Gott, den Schöpfer,

sind »abhängig von Sätzen über die Erwählung und deren Zielsetzung«,¹ Sie weisen auf eine andauernde Schöpferfähigkeit Gottes hin (*creatio continua*) und zuletzt auf eine noch ausstehende Erfüllung, die *neue* Schöpfung (Jes 65,17ff.). So spiegelt sich bereits in der anfänglichen Beseitigung des Chaos die Hoffnung auf eine endzeitliche Befreiung von chaotischen Mächten, wie sie sich später exemplarisch im römischen Imperium manifestieren.² Die schöpferische Wirksamkeit Gottes scheint viel mehr auf die *Zukunft* als auf die Vergangenheit gerichtet zu sein. Deshalb muss man sich vor Projektionen hüten, die unseren modernen Vorstellungen von den Anfängen des Universums und dem Beginn des Lebens in ihm entstammen. Diese enge Verknüpfung von Schöpfung und Zukunft sichtbar zu machen, ist eines der Ziele der hier versuchten Darstellung.

Zu einer förmlichen Schöpfungs*lehre* ist es überhaupt erst in frühchristlicher Zeit, namentlich in der Auseinandersetzung mit Markion, gekommen, als man die breite Palette biblischer Aussagen auf solche Texte einengte, die für das Reden vom Heil des Menschen notwendig erschienen. Wichtig und wesentlich blieb nun allein die schmale Linie, die von der Schöpfung zum Sündenfall und schließlich zur Erlösung führt, also der Zusammenhang von Gen 1–3. Nur ihn finden wir denn auch in den Darstellungen der Kunstgeschichte wieder. Jetzt erst wurde »die« Schöpfung auf das Sechstages-Werk festgelegt, das mit der Erschaffung des Menschen seinen Höhepunkt und Abschluss erreicht. Hier hat man in großartiger Einseitigkeit von allem abgesehen, was ansonsten als grundlegend für Welt und Mensch in der biblischen Urgeschichte ausgesagt wird. Dabei fällt vor allem eines auf: Die Erschaffung der Welt durch Gott scheint im Alten Testament kein Glaubenssatz zu sein. In den Bekenntnisformulierungen der hebräischen Bibel (etwa in Dtn 26,5–9) ist jedenfalls mit keinem Wort von ihr die Rede. Warum? Weil es eine andere Möglichkeit, eine Alternative zu der von Gott gesetzten Wirklichkeit, offenbar nicht gab.³ Was diese Wirklichkeit in sich schließt, soll nun schrittweise entfaltet werden.

¹ D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 186. Vgl. den Kontext von Ps 74,12–17; Ps 89,11ff. oder – oft zitiert – Jes. 44,1f. 24.

² Dazu: J. Ebach, Bild Gottes und Schrecken der Tiere, in: *ders.*, Ursprung und Ziel. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, (16–47) 18.

³ C. Westermann, Schöpfung, Themen der Theologie Bd. 12, Stuttgart 1971, 14: Die Menschen des Alten Testaments »brauchten nicht zu glauben, dass die Welt von Gott geschaffen ist, weil das eine Voraussetzung ihres Denkens war.«

2.1 In welchem Sinne ist die Schöpfung ein Anfang?

Der literarische Ort der Schöpfungsberichte in den beiden ersten Kapiteln der hebräischen Bibel konnte immer wieder den Eindruck erwecken, als sei die Schöpfung das evidenteste und problemloseste Thema Israels gewesen. Kann ein unbefangener Leser die Erzählungen Gen 1 und 2 anders verstehen, als die Kirche und ihre Dogmatik sie jahrhundertlang verstanden hat, nämlich als den Versuch, sich über die Anfänge der Welt und der Menschheit in einem *historischen* Sinne aufzuklären, so wie es einem naturwissenschaftlich-genetischen Frageansatz entspricht? Indessen ist der Begriff des Historischen (und das, wonach er fragt) eine ausgesprochen moderne Kategorie. »Ein konsequent ›protologisches‹ Verständnis von Schöpfung«, wendet H.H. Schmid mit Recht ein, »ist im Grunde erst im Rahmen eines eigentlich historischen Bewusstseins möglich, das weder für den Alten Orient noch für das Alte Testament vorausgesetzt werden darf.«⁴ Wer im Sinne von Gen 1,1 nach dem *Anfang* der Welt fragt, muss sich daher von der Vorstellung naturgeschichtlicher Werdeprozesse trennen, die den Rückschluss auf ein Ursprungsdatum von Himmel und Erde nahe legen könnten.

Wir wissen überdies, dass die Schöpfung erst in einer *Spätzeit* Gegenstand eines ausführlichen und höchst grundsätzlichen Nachdenkens und damit zu einem theologisch zentralen Thema geworden ist. Sie steht auch literarisch keineswegs am Anfang. Die berühmte Lehrerzählung der Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a) stammt in ihrer Endgestalt aus der Zeit des babylonischen Exils. Angesichts des zerstörten Tempels, des jähen Endes von Königtum und Staat – die Gewalt der Vertreibung noch vor Augen – fragt man nicht nach den Rätseln der Kosmogonie. Der Blick ist aufs Überleben gerichtet. Wenn den ins Chaos hineingeratenen Menschen gleichsam kontrafaktisch das wunderbare Gefüge der von Gott geschaffenen Welt vor Augen gestellt wird – noch immer gilt die Ordnung der Sieben-Tage-Woche, noch immer der Rhythmus von Tag und Nacht, noch immer bevölkern Pflanzen und Tiere die Erde –, dann soll offenbar nicht die heile Welt des Ursprungs als ein leider verloren gegangenes Paradies beschworen werden. Deshalb fehlt hier die Erzählung vom Sündenfall! Dann geht es vielmehr um die nach vorne gerichtete Gewissheit, dass Gott die Erde »nicht geschaffen hat, dass sie zur Wüste werden, [sondern] sie bereitet hat, dass man weiterhin auf ihr wohnen soll« (Jes 45,18). Was hier zur Sprache kommt, ist ganz von der Gegenwart aus gedacht, liegt im Grunde näher bei dem dogmatischen Begriff der Erhaltung als dem der

⁴ H.H. Schmid, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich 1974, 17f.

(erstmaligen) Erschaffung.⁵ Fragen wir nach der Erfahrung der Schöpfung, so fragen wir nicht nach dem Ursprungsdatum der Welt, sondern nach etwas Bestehendem, Gegenwärtigen, das sich durch seine Präsenz Anerkennung und Geltung verschafft. Was aber ist das für ein Anfang, wenn er jedenfalls kosmologisch – das Wort in seiner wissenschaftlichen Bedeutung genommen – nicht greifbar ist? Über dieser Frage haben sich die Wege der Forschung in folgenreicher Weise getrennt.

2.1.1 *Zwei Interpretationsmodelle*

Um Richtung und Interesse der neueren Auslegung möglichst scharf zu konturieren, wird hier der Weg einer idealtypischen Darstellung gewählt. Sie bezieht die Antwortversuche bewusst auf den neuzeitlichen Gegensatz von Natur und Geschichte.

(1) *Die Credo-These.* In einer wegweisenden Arbeit über das »theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens« hat Gerhard von Rad dem Thema der Wertschöpfung Gottes jede theologische Selbstständigkeit abgesprochen.⁶ Die Schöpfung, so seine These, steht bereits in den ältesten Überlieferungen ganz im Zeichen und in der Klammer eines dogmatischen Entwurfs, der ausschließlich an den geschichtlichen »Heilstaten Jahwes« orientiert ist. Sie wird in den Zusammenhang der *geschichtlichen* Erfahrungen Israels hineingestellt und damit – 1935 war das ein politisches Signal! – jeder ideologischen Vereinnahmung entzogen. Der Glaube bekennt sich zu dem Gott, den Israel in der Befreiung aus Ägypten, im Durchzug durchs Rote Meer, als handelndes Subjekt erfahren hat, so dass die Schöpfung dort, wo sie als theologisches Thema auftritt, eine durchaus untergeordnete Rolle zu spielen scheint. Sie soll den Glauben an das geschichtlich erfahrene Handeln Gottes untermauern, steht also ganz im Dienst einer Geschichtstheologie. Die Geschichte Israels wird mit Gen 1 gewissermaßen bis zur Erschaffung der Welt »vordatiert«. Auf diese Weise bildet die Schöpfung als »Ätiologie« Israels den äußerten Rand des alttesta-

⁵ Die Priesterschrift ist »als theologische Antwort auf den Zusammenbruch der vorexilischen Staatsgeschichte zu begreifen«, näherhin: sie ist »der programmatische Entwurf für eine nach-staatliche Lebensform Israels, die nicht mehr den Staat, ja nicht einmal das Land als das wichtigste Heilsgut begreifen soll, sondern das Geschenk gemeinsam erfahrener Gottesnähe«, E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, Stuttgart 1983, 44f.

⁶ G. von Rad, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: *ders.*, Ges. Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1961, 136–147. Dazu: J. Ebach, Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: G. Altner (Hg.), Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, (98–129) 103ff.

mentlichen Credo (Dtn 26,5–9). Sie muss vom Urbekenntnis des Exodus her verstanden werden. Auf derselben Linie bewegt sich Karl Barth, wenn er im Entwurf seiner »Kirchlichen Dogmatik« den *Bund* zum »inneren«, sie ermöglichenden »Grund der Schöpfung« erklärt. Hier wird sie zum Anfang eines geschichtlichen Weges, also zu einem, wenn auch »historisch« nicht greifbaren Teil der Geschichte (»Prähistorie«). Als »äußerer Grund« ist sie der »Weg zum Bund«, während der Bund »das Ziel der Schöpfung« ist.⁷

Die Frage, woher das Alte Testament den Schöpfer kennt, bekommt auf diese Weise eine eindeutige Antwort: aus der Erfahrung seiner Geschichte! Die Schöpfung wird durch die Geschichte überblendet. James Muilenburg akzentuiert mit der Übertreibung des Schülers: »Die biblische Lehre von der Schöpfung ist *abgeleitet* von der Geschichte, der Heilsgeschichte des erwählten Volkes. ... Sie ist zugleich auch eine Erweiterung (*development*) der Rettungsgeschichte, die ihr Zentrum im Exodus hat.« Folgerichtig hat die Natur hier »keinen selbständigen Status«.⁸

Gerade Gerhard von Rad, einer der Väter der »Credo-These«, besaß jedoch die für einen Exegeten bewundernswerte Fähigkeit, die biblischen Texte nicht nur nach den eigenen systematischen Prämissen auszulegen, sondern auch festzuhalten, wo und worin die Texte sich gegen die eigenen Vorgaben sperren. So finden sich schon in der »*Theologie*« Hinweise darauf, dass »in deutlichem Unterschied« zu jener soteriologischen Auffassung »der Schöpfungsglaube in der alttestamentlichen Weisheit eine viel zentralere Stelle« einnimmt. »Hier war die Schöpfung ein absoluter Glaubensgrund, auf den ganz um seiner selbst willen Bezug genommen wurde und nicht im Hinblick auf andere Glaubensinhalte.«⁹ In seinem letzten Buch »*Weisheit in Israel*« (1970) hat sich von Rad ganz diesen jüngeren Texten zugewandt, in denen die Natur scheinbar unmittelbar als Schöpfung in Anspruch genommen wird, *ohne* doch schon zu einem theologisch befriedigenden Ausgleich zwischen den weisheitlichen und den heilsgeschichtlichen Überlieferungen zu kommen.

Dieser klassische geschichtstheologische Entwurf ist im Zuge der neueren exegetischen und religionsgeschichtlichen Forschung in seiner Einlinigkeit erschüttert worden. Die hier vorausgesetzte Priorität der Exoduserinnerung lässt sich heute kaum mehr beweisen.¹⁰ Das stärkste Ar-

⁷ KD III/1, § 41.2, bes. S. 106f.; dazu: *Chr. Link*, Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths, in: *M. Beintker* (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950), Zürich 2010, (137–159) 146ff.

⁸ *J. Muilenburg*, in: *Havard Theol. Review* 1961, 242f.

⁹ *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments I*, 1962 (4. Aufl.), 153.

¹⁰ Zur kritischen Diskussion: *O. Keel / S. Schröer*, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen/Fribourg 2002, 11f.

gument der Credo-These beleuchtet zugleich ihre empfindlichste Schwäche: Wird die Schöpfungslehre aus dem Gedanken des Bundes entwickelt und mit einer unstrittigen Folgerichtigkeit von Deuteriojesaja oder von Kol 1,15ff. her gleichsam nach rückwärts hin entfaltet, dann bleibt für die Erfahrungen der Physik oder der Biologie, die nach Regelmäßigkeiten, Analogien, Ursachen und Wirkungen im Weltgeschehen fragen, im Grunde kein Raum. Der Mensch erreicht die *Natur* nur über das Medium der Geschichte; sie kann tatsächlich als etwas Sekundäres, »Abgeleitetes« erscheinen, hat jedenfalls theologisch keinerlei Eigenwert.¹¹ Die gegenläufige, uns heute förmlich aufgenötigte Erkenntnis, dass wir zunächst in der Natur stehen, dass unsere Geschichte sich auf der Naturbasis alles animalischen Lebens erhebt, kann im Rahmen dieses »soteriologischen« Entwurfes nicht wirklich zum Zuge kommen.

(2) *Schöpfung als Grundgeschehen*. Will man dieser Erkenntnis Rechnung tragen, die ja nicht erst unsere moderne Erfahrung in die alten Texte hineinliest, dann wird man den *Anfang*, von dem die Schöpfungsberichte reden, an einem gleichsam vorgeschobenen Ort suchen müssen. Gerhard von Rads Vermutung, dass jedenfalls das Denken der Weisheit »von den sehr viel älteren Fragen des Menschseins überhaupt« in Bewegung gesetzt worden ist¹², hat sich in der neueren Forschung aufs Ganze gesehen bestätigt. So ist Claus Westermann in seinem breit angelegten Genesiskommentar (1966–1974) mit einer neuen formgeschichtlichen Bestimmung der Schöpfungsberichte hervorgetreten. Nicht im Horizont des (einmaligen) *rettenden* Handelns, sondern auf der ihm gegenüber selbstständigen Linie des (stetigen, bleibend wiederkehrenden) *Segenshandeln* Gottes muss man die Aussage dieser Texte interpretieren. Damit ist der prinzipiell *eigenständige* Charakter des biblischen Schöpfungszeugnisses behauptet. Es gibt eine eigene Theologie der Urgeschichte.¹³ Odil H. Steck hat in einer bis heute unübertroffenen genauen Analyse von Gen 1 diesen neuen Interpretationsansatz insofern bestätigt (und zugleich präzisiert), als er die Schöpfung als den Beginn jener unwiderruflichen Ordnungen bzw. »Setzungen« begreift, in deren vorgegebenem Rahmen sich Welt und Menschheit entfalten.¹⁴

¹¹ Diese Abwertung darf man allerdings – deshalb sprach ich von einer »idealtypischen« Darstellung – am wenigsten G. von Rad oder K. Barth anlasten.

¹² G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970, 400.

¹³ C. Westermann, *Genesis 1–11* (Erträge der Forschung, Bd. 7), Darmstadt (wb) 1976, 23.

¹⁴ O.H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Gen 1,1–2,4a, Göttingen 1975.

Gen 1 hat eine geradezu normierende Funktion: *So* ist die Welt, die und wie Gott sie gemeint hat, und *so* sind die Aufgaben des Menschen in ihr umschrieben.

Damit ist ohne Frage eine neue, zum Teil einschneidend veränderte Sicht der Dinge eröffnet, mag sie sich bei Westermann auch mit umstrittenen religionsgeschichtlichen Thesen verbinden. Der Blick fällt auf den »universalen, menschheitlichen Zug«, der die Schöpfung von der Partikularität jeder Stammes- oder Volksgeschichte unterscheidet. Nicht ein besonderes Volk und Land, sondern Welt und Menschheit sind Gottes Gegenüber. Was hier berichtet wird, gilt also nicht nur Israel, sondern gilt von und für *alle* Menschen. In den Schöpfungsberichten ist etwas tradiert worden, »das *nicht* erst aus dem Bekenntnis zu Jahwe, dem Retter Israels, erwachsen ist, sondern diesem Bekenntnis vorausging«. ¹⁵ Dementsprechend fehlt hier wie in dem ganzen *einheitlichen* Zusammenhang von Gen 1–11 – auffallend genug – alles, was den besonderen Existenzraum Israels charakterisiert: Es gibt keine Sonderung der Daseinsbereiche in »heilig« und »profan«, es fehlt das Phänomen der Offenbarung, es fehlen Erwählung und Bund. Man kann der Antithese kaum ausweichen: Während das Bekenntnis zum Gott Abrahams und die von ihm in Gang gesetzte Geschichte Israel von der Völkerwelt trennt, schließt die Urgeschichte mit ihren elementaren Herausforderungen und Fragen Israel mit seiner Umwelt zusammen. Es liegt ja auf der Hand, dass man nach Adam und Eva, nach Henoah oder Noah nicht in derselben Weise, d.h. »historisch« fragen kann wie nach David oder Amos. Sie sind nicht Individuen, sondern Repräsentanten der Menschheit. Was die Erzähler an ihnen beschäftigt, ist nicht das unverwechselbar Einmalige einer menschlichen Biographie, sondern das wiederkehrend Typische des menschlichen Daseins. Der Urgeschichte kommt man mit der Frage: Was ist damals wirklich geschehen? überhaupt nicht bei. Wer sie erschließen will, kann nur fragen, ob Welt und Menschen tatsächlich so sind, wie sie hier dargestellt werden.

Das Profil der Schöpfungsaussagen unterscheidet sich also markant von dem aller geschichtlichen Zeugnisse. Zur Sprache kommt hier das dem geschichtlichen Wandel Entzogene, ihn überdauernde *Konstante*, die Grundstrukturen, in denen sich geschichtliches Leben entfaltet. Dazu gehören so elementare Gegebenheiten wie der Wechsel von Tag und Nacht, der Rhythmus von Sommer und Winter, Saat und Ernte,

¹⁵ C. Westermann, Genesis 1–11 (BK I/1), Neukirchen 1974, 90. – Die Sicht des Jahwisten und der Priesterschrift, der mit Abraham beginnenden Erwählungsgeschichte die Schöpfung voranzustellen, hat sich erst in dem relativ späten Bekenntnisformular Neh 9,6ff. durchgesetzt.