



Wolfgang Schoberth

DIE ERFAHRUNG DER WELT ALS SCHÖPFUNG

STUDIEN ZUR SCHÖPFUNGSTHEOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE

Herausgegeben von Nadine Hamilton



WSch 07

Die Erfahrung der Welt als Schöpfung

Wolfgang Schoberth

Die Erfahrung der Welt als Schöpfung
Studien zur Schöpfungstheologie
und Anthropologie

Herausgegeben von Nadine Hamilton



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Coverbild: Gemälde »Ohne Titel«, © Wolfgang Schoberth, Erlangen
Satz: Stephan Mikusch, Erlangen

ISBN 978-3-374-04730-7
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Nadine Hamilton

Es ist Wolfgang Schoberths Anspruch, den biblischen Schöpfungsglauben dezidiert von einem naturwissenschaftlich-technisierten Verständnis der Natur abzuheben, kann doch die Erfahrung der Schöpfung nicht vom jeweiligen Menschen getrennt werden. Das nämlich, worauf sich der Glaube richtet, steht außerhalb dessen, was moderne Wissenschaft als ihren Gegenstand bezeichnet, und umfasst mehr, als naturwissenschaftlich von der Welt ausgesagt werden kann. Wenn es nun theologisch um Schöpfung geht, zeigt Wolfgang Schoberth, geht es um eine *Erfahrung* der Welt als Ganzer, nämlich als *Lebenswelt* der Geschöpfe Gottes. Es ist aber das Problem moderner Schöpfungstheologien wie auch modernen Schöpfungsglaubens, dass dieser Blick auf das Ganze verloren ging und sich stattdessen in Nischen zurückgezogen wurde. Wolfgang Schoberth nun gelingt genau dieses, den Wechsel der Perspektive von einem vermeintlich »objektiven« wissenschaftlichen Blick auf die Welt und damit die Befreiung zu einem lebensnahen Verständnis der Welt als Schöpfung, womit er vermag, den Horizont der Erkenntnis um neue Aussichten zu öffnen, theologisch wie auch naturwissenschaftlich und gesellschaftlich.

So vereint dieser Band Aufsätze von Wolfgang Schoberth aus zweieinhalb Jahrzehnten Forschung und Lehre und zeichnet damit einen Diskurs nach zu den Themen Schöpfung und Anthropologie nicht nur mit den Naturwissenschaften, sondern gerade mit der Theologie selbst. Viele dieser Aufsätze waren zum Teil gut versteckt und manche auch fast vergessen, weshalb diese Zusammenstellung in vielerlei Hinsicht ein Projekt ist, das an seiner Zeit ist. Wolfgang Schoberth (zu-) zu hören ist für sich schon je ein Erlebnis, seine Beredtheit und Umsicht bei (theologischen) Fragestellungen und Problemen nun aber gesammelt lesen zu können, wird sicherlich nicht nur für seine Studentinnen und Studenten ein Gewinn sein. Ich freue mich deshalb sehr, eine kleine Auswahl seiner Aufsätze herausgeben zu dürfen. Finanziell unterstützt wird dieser Band freundlicherwei-

se von der Dorothea und Dr. Richard Zantner-Busch-Stiftung und von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. Ein besonderer Dank gilt Stephan Mikusch, der sich die Mühe des Setzens machte, Natascha Rühl für die umsichtigen Korrekturarbeiten und zuletzt Martin Hailer, der zu jeder Zeit mit Rat und Tat zur Seite stand und immer steht.

Erlangen im Herbst 2016

Inhalt

<i>Christian Link</i> Geleitwort	9
SCHÖPFUNG	
Schöpfungsglaube, Naturerkenntnis und ökologische Krise <i>Ansätze zur Theologie der Natur bei Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Günter Altner</i>	15
Die Erfahrung der Welt als Schöpfung und die Wissenschaften <i>Vortrag Karl-Heim-Gesellschaft 2001</i>	33
Schöpfung und Selbstorganisation <i>Von falschen Alternativen und echten Konflikten</i>	55
Die Ordnung der Welt und der Gott der Bibel <i>Jenseits objektiver Erkenntnis</i>	75
Gibt das Anthropische Prinzip eine Antwort auf die Frage nach dem So-Sein dieser Welt? <i>Stellungnahme aus theologischer Sicht</i>	95
»... der Wolken Luft und Winden ...« (EG 361,1) <i>Ein schöpfungstheologischer Versuch zum biblischen Realismus</i>	113
»Es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen« (Kol 1,16) <i>Zum Sinn der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi</i>	125

ANTHROPOLOGIE

Wozu theologische Anthropologie?	159
Auch jenseits von Eden Erde vom Acker und Odem des Lebens . . .	181
New Aspects for the Philosophical and Theological Concept of the <i>conditio humana</i>	189
Neurobiologie, Determinismus und Willensfreiheit	199
Erbsünde	
<i>Zu den Schwierigkeiten der Rezeption eines zentralen Themas</i>	215
Das theologische Interesse an der Sünde	
<i>Das Beispiel Werner Elerts</i>	233
Der Begriff der Verantwortung	
<i>Dilemma und Notwendigkeit</i>	253
»Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.«	
<i>Möglichkeit und Aufgabe theologischer Anthropologie</i>	277

Geleitwort

Christian Link

»Die Erfahrung der Welt als Schöpfung« – dieser einladende Titel, mit dem sich die hier versammelten Studien an ihre Leserinnen und Leser wenden, will dem Augenschein zuwider auf ein Problem hinweisen, das die Theologie nicht erst seit heute beunruhigt und in ihre moderne Krise hineingeführt hat. Denn was heißt hier *Erfahrung*, und was kann und will sie freilegen? Der Physiker, der mit dem Geigerzähler die Radioaktivität eines »verstrahlten« Geländes misst, oder der Astronom, der sich für Alter und Entwicklung des Universums auf die Hypothese des »Urknalls« beruft, macht offenbar sehr andere Erfahrungen als der 104. Psalm unserer Bibel, andere auch als Matthias Claudius, der in seinem Lied »Der Mond ist aufgegangen« den nachdenklichen Betrachtungen des seiner Endlichkeit und Sterblichkeit innewerdenden Menschen nachgeht. Wer umgekehrt den Gott Paul Gerhardts, »der Wolken, Luft und Winden / gibt Wege, Lauf und Bahn« zum Urheber des Wettergeschehens erklären wollte, müsste sich den milden Spott des modernen Bewusstseins gefallen lassen, ob er in der Welt der Wissenschaft überhaupt schon angekommen sei. Unser meteorologisches Wissen hat den Stand biblischer Naturerkenntnis tatsächlich weit überholt. Dafür aber haben wir einen hohen Preis bezahlt. Das Wort »Schöpfung« ist in der Sprache der Wissenschaft ein Fremdwort geworden. Der ihm eigene, seiner Perspektive eingeschriebene Realismus ist unserem Alltag abhanden gekommen. Die Redlichkeit, mit der diese Krise nicht nur eingestanden, sondern analysiert, in ihre Konsequenzen verfolgt und mit dem zugleich an dem Anspruch festgehalten wird, dass nur im Durchgang durch sie die verschüttete, methodisch verdrängte Wahrheit biblischer Weltgewissheit sich wieder melden kann, macht den Erkenntnisgewinn dieses Buches, seine Aufklärungsarbeit an den Fundamenten unseres Zugangs zur »Wirklichkeit« aus.

Andererseits hat erst die konsequente biblische Entgötterung der Welt, das Bündnis von griechischer Wissenschaft und christlicher Schöpfungs-

lehre, unserer neuzeitlichen Wissenschaft und ihrem Ideal objektiver »reiner Erkenntnis« den Weg geebnet. Wie ist mit dieser unbequemen Einsicht umzugehen? Faktisch hat sie dazu geführt, dass die Frage nach der Schöpfung in eine erdrückende Abhängigkeit vom Wandel des »wissenschaftlichen« Weltbildes, des modernen Naturbegriffs und des ihm entsprechenden Verständnisses von Zeit, Materie und Kausalität geraten ist. Damit sind Erlebnisqualitäten und Werte, auch Ziele und Zwecke geradezu methodisch abgeblendet worden, also die für antike Naturwahrnehmung konstitutive *Teleologie*, die auch für unser gegenwärtiges, praktisches Leben und unsere Weltorientierung unverzichtbar ist. (Objektive) Wissenschaft und (subjektive) Lebenswelt sind in einen nicht mehr zu überbrückenden Gegensatz auseinander getreten, so dass Hans-Dieter Mutschler, ein hellsichtiger Kritiker dieser Entwicklung unlängst von einer »Halbierten Wirklichkeit« gesprochen hat.

Am Ort dieser neuzeitlichen Aporie hat Wolfgang Schoberth den Spaten angesetzt. Hier wird *kein* Versuch unternommen, die offenkundige, schwer erträgliche Spannung zwischen Glaube und Wissen aufzulösen oder auch nur abzuschwächen. Hier wird dem sogenannten Kreationismus, jener vor allem in den USA verbreiteten fundamentalistischen Strömung, das (wie jedes Weltbild) zeitgebundene naturkundliche Wissen der Bibel mit dem Mantel unhinterfragbarer Wissenschaft zu umkleiden, eine ebenso klare Absage erteilt, wie dem Unternehmen, die kosmologischen Aussagen der Genesis zeitgenössischen Erkenntnissen über den Ursprung der Welt anzupassen. Die historistische Frage, »wie es wirklich *war*«, wird mit der theologischen Frage, »wie es wirklich *ist*«, konfrontiert. Das hat einen erfrischenden, durchweg kritischen Zugriff auf die hier gestellten Probleme zur Folge, und zwar in beiden Richtungen: Man kann das Thema der Schöpfung nicht von Fragen nach der Naturordnung und den ihr korrespondierenden Naturvorgängen trennen, von denen sie explizit redet, man kann es aber auch nicht in der Nachfolge Schleiermachers an die Innerlichkeit der frommen Subjektivität delegieren, ohne ihm seinen Gegenstand zu entziehen.

In dieser falschen Alternative – etwa: hier Schöpfungsglaube, dort Evolution – würden die biblischen Texte zerrieben. Die Erfahrung, die in ihnen zu Wort kommt und hier in ihren sinnlichen und affektiven, auch ethischen Dimensionen freigelegt wird, richtet sich, man möchte sagen: exklusiv, auf die *conditio humana*, das heißt auf die eigene, auch im Vorgang des Erkennens nicht zu unterschlagende Geschöpflichkeit. In der *Lebenswelt* – so darf man die hier überzeugend zur Geltung gebrachte These formulieren – hat die Schöpfung ihren genuinen theologischen Ort, ihren im Wortsinne »Sitz im Leben«. Nur hier, wo sich Subjektives und Objek-

tives ohne Gewalt gar nicht trennen lässt, gibt sie ihren uneinholbaren Überschuss über das wissenschaftlich reduzierte Bild eines in sich stabilen, aber sinnleeren evolutiven Mechanismus zu erkennen. In solcher existenzbetroffenen Wahrnehmung – so der überraschende Nachweis –, angeleitet durch unseren unverfügbaren kreatürlichen Status, tritt der lange verkannte Sinn der biblischen Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi (Kol 1,16) wieder zu Tage. Die Erfahrung der Welt öffnet sich für das Geheimnis Gottes.

Die *Anthropologie* ist der Testfall der hier nachgezeichneten Entscheidungen. Sie ist von jeher ein »Krisenphänomen«. In ihrer klassisch-philosophischen Gestalt als Frage nach einer allgemeinen Bestimmung der »Natur des Menschen«, seinem »Wesen« – sei es der aufrechte Gang, seine Vernunft oder seine Sprache – ist sie schon im letzten Jahrhundert in die Kritik geraten. Diese Merkmale sind allemal strittig. Eine verlässliche, hinreichende Definition, aus der sich dann Folgerungen über eine bestimmte Struktur der Gesellschaft, über kulturelle Standards oder auch Differenzen ableiten ließen, kann, was diese Versuche belegen, offenbar nicht gelingen. In ihre, wie es scheint, tödliche Krise ist diese Anthropologie jedoch erst mit dem Programm der gegenwärtigen Hirnforschung geraten. Sie jedenfalls hat das zweifelhafte Verdienst, das, was wir unser Selbst, unser Ich oder mit einem alten Ausdruck unsere Seele nennen, auf neuronale, also materielle Funktionen zu reduzieren und damit den von Theologie und Philosophie bis dahin festgehaltenen Kern menschlicher Subjektivität, das Vermögen freier Selbstbestimmung und mit ihm Vernunft und Freiheit für eine Illusion zu erklären. Wir werden uns selbst als – verantwortlich oder schuldhaft – Handelnde nicht mehr verständlich. Hier zieht die wissenschaftliche Interpretation allen lebensweltlichen Gewissheiten buchstäblich den Boden unter den Füßen weg.

Angesichts dieser offenkundigen Sackgasse wirkt die Aufforderung als ein Befreiungsschlag, die traditionelle Fragestellung umzukehren und sich dem elementaren Interesse zuzuwenden, dem anthropologischen Fragen und Denken überhaupt erst entspringt. Das nämlich lässt sich nur lebensweltlich formulieren. Hier bewährt sich der schöpfungstheologische Schlüssel. An die Stelle der Fiktion einer invarianten Natur des Menschen tritt nun der Blick auf die Vielfalt menschlicher Lebensentwürfe, die gelingen, aber eben auch scheitern können. Hier bricht die Frage nach den Orientierungspunkten unseres *Handelns* auf, an welche die älteste theologische Bestimmung des Menschen als »Bild Gottes« (Gen 1,27) erinnert. Denn nicht irgendwelche vorfindlichen Qualitäten begründen dieses singuläre Prädikat: Es zielt vielmehr auf das, was zu werden wir nach göttlichem Auftrag berufen sind, was wir also nicht haben wie Vernunft und

aufrechten Gang, sondern was wir eigens realisieren müssen. Dementsprechend wird in diesem zweiten Teil die Leitidee des *guten Menschseins* als tragfähiges Fundament einer wirklichkeitsgerechten Anthropologie vorgestellt. Und wer nun fragt, ob dieses Fundament nicht auch ein einladendes Angebot enthält, der beginne die Lektüre mit der schönen Meditation »Auch jenseits von Eden«.

SCHÖPFUNG

Schöpfungsglaube, Naturerkenntnis und ökologische Krise

Ansätze zur Theologie der Natur bei Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Günter Altner¹

Siegfried Hebart zum Gedächtnis

Die Dringlichkeit theologischer Reflexion auf den mit dem Titel »Theologie der Natur« eher angedeuteten denn bezeichneten Gegenstand ist kaum zu bezweifeln. Dabei besteht keineswegs Einigkeit darüber, wie denn nun eigentlich dieser Gegenstand genau zu umschreiben sei. Bereits die Frage, ob Natur und nicht vielmehr Schöpfung Thema der Theologie sein müßte, bedarf eigener Reflexion. So erweist sich der Ausdruck »Theologie der Natur« als Notlösung, die nur so lange akzeptabel sein kann, wie kein besserer gefunden ist. Der Ausdruck reagiert auf die Not, daß die theologische Arbeit offenkundig an einer Stelle gefordert ist, an der schwer auszumachen ist, warum es hier gerade der theologischen Reflexion bedarf. Ist das Thema »Natur« nicht längst aus der Zuständigkeit der Theologie herausgefallen?

Zwei Problembereiche sind damit angesprochen. Zum einen ist dies die Herausforderung der Schöpfungstheologie durch die (neuzeitlichen) Naturwissenschaften. Nachdem diesen das Monopol der Naturerkenntnis zugeschrieben wurde,² scheint die Theologie nur zwischen den beiden fatalen Alternativen wählen zu können, ob sie sich der wissenschaftlichen Naturerkenntnis anpaßt und sich von ihnen vorschreiben läßt, was die

¹ Zuerst veröffentlicht in: Wolfgang Schoberth u. a., *Natur=Schöpfung? Theologische Annäherungen und Fragen*, Herausgegeben von Kirchenrat Erhard Ratz, Beauftragter für Technik und Naturwissenschaften der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, München 1991, 6–21.

² Diese historische Entwicklung kann hier weder nachgezeichnet noch reflektiert werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß diese Entwicklung mit der Vorstellung eines einlinigen Fortschritts an Vernunft und Aufklärung nicht verstanden werden kann. Vielmehr zeigt bereits die Wissenschaftsgeschichte auch die Verluste, die dabei in Kauf zu nehmen waren; vgl. Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1980.

Wirklichkeit sei, oder aber die Wirklichkeit aufspaltet z. B. in eine äußere Wirklichkeit, für die die Wissenschaften zuständig seien, und eine innere, in der die Theologie sich unangreifbar dünkt. Beide Alternativen müßten letztlich zur Selbstauflösung der Theologie führen.

»Theologie der Natur« ist zum anderen gefordert angesichts der drohenden ökologischen Katastrophe, die den christlichen Glauben an die Erhaltung der Schöpfung durch den Schöpfer grundsätzlich herausfordern muß. Aber auch hier ist die Zuständigkeit der Theologie fraglich: ein veränderter Umgang mit den natürlichen Lebensgrundlagen muß nicht erst christlich legitimiert werden. Weil aber die Wahrnehmung der ökologischen Krise und die Reflexion auf ihre Gründe zugleich die Fundamente des zerstörerischen Verhältnisses zur Natur thematisieren muß, die nicht zuletzt im herrschenden Begriff von Natur selbst liegen, könnten in der theologischen Rede von der Schöpfung Alternativen zum aporetischen Naturbegriff entdeckt werden. Denn die scheinbare Selbstverständlichkeit des Begriffs Natur irritiert: Was Natur sei, ist selbst unbestimmt. Die Bestimmung des Gegenstandes ist damit die erste Aufgabe einer Theologie der Natur. Daß damit bereits weitreichende Entscheidungen für deren Kontur fallen, wird sich an den drei Entwürfen zeigen, die im folgenden vorgestellt werden sollen. Es zeigt sich dabei auch, daß in die Themenstellung immer bereits Interessen eingehen, denen die theologische Arbeit jeweils verpflichtet ist. Damit ist freilich deren Legitimität nicht bestritten. Auch hier ist die von Gerhard Sauter für die Theologie angemahnte Unterscheidung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang³ zu beachten: Zur Debatte steht nicht die Genese, sondern die Leistungsfähigkeit theologischer Reflexion. Die Leistung der theologischen Reflexion mißt sich daran, inwieweit sie die Identität des christlichen Glaubens in der Gegenwart und damit den Schöpfungsglauben neu verantwortet zur Sprache bringen kann.

1. Das Verhältnis von Theologie und naturwissenschaftlicher Welterkenntnis: Wolfhart Pannenberg

Die Arbeiten Wolfhart Pannenbergs zum Thema sind zu verstehen als integraler Bestandteil seines theologischen Programms, dem es um den Aufweis der Begründbarkeit eines in der jüdisch-christlichen Tradition fundierten Glaubens unter den Bedingungen eines neuzeitlichen Wahrheits-

³ Vgl. Gerhart Sauter, Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen, in: Ders., Erwartung und Erfahrung. Predigten, Vorträge und Aufsätze, München 1972, 262–275.

verständnis zu tun ist. Aus dieser Ausrichtung wird verständlich, daß Pannenberg sich zwar bereits mit dem Problem einer Theologie der Natur beschäftigte, als sie noch nicht durch das Bewußtsein der ökologischen Krise an Interesse gewonnen hatte, aber auch in seinen neueren Arbeiten die ökologische Problematik kaum erwähnt.

Das Thema Natur ist für Pannenberg nicht allein deshalb von Bedeutung, weil es durch die theologische Tradition der Schöpfungslehre vorgegeben ist; vielmehr sieht er hier zugleich den notwendigen systematischen Zusammenhang der Theologie in Frage stehen, ohne den ihr Wahrheitsanspruch unhaltbar wäre. Wahrheit impliziert dabei aber Allgemeingültigkeit: Eine »Wahrheit, die nur meine Wahrheit wäre und nicht zumindest dem Anspruch nach allgemein wäre [...] könnte auch für mich nicht wahr bleiben.«⁴ Darum ist es für Pannenberg unmöglich, daß die Theologie den durch die Naturwissenschaften beanspruchten Bereich übergehen könnte, weil das die Aufsplitterung der Wahrheit und damit den Verlust der Wahrheit bedeuten müßte. Pannenberg kritisiert darum die bekannte These Barths, nach der die Naturwissenschaften den Schöpfungsglauben weder ergänzen noch kritisieren könnten,⁵ und setzt ihr entgegen: »Die Unerreichbarkeit für naturwissenschaftliche Kritik bedeutet [...] zugleich die Irrelevanz der theologischen Aussagen nicht nur für die Arbeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch für das mit Recht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierte Weltbild der heutigen Menschheit.«⁶ Pannenberg versucht darum, eine Interpretation der theologischen Tradition zu liefern, die vor den Ansprüchen dieses Weltbildes bestehen kann. An dem Gelingen dieses Versuchs hängt für ihn die Haltbarkeit theologischer Aussagen: »Die Behauptung göttlicher Wirklichkeit läßt sich [...] nur un-

⁴ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive: Religiöse Implikationen anthropologischer Motive*, Göttingen 1983, 15.

⁵ Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik, Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung, Erster Teil*, Zürich 1947, Vorwort. In der Zurückweisung dieser Äußerung Barths ist Pannenberg übrigens einig mit fast allen anderen Beiträgen zum Thema, unbeschadet der sonstigen fundamentalen Unterschiede. Diese Kritik ist m. E. aber unangemessen, weil die Anerkennung der methodisch offensichtlichen Differenz zwischen Theologie und heutigen Naturwissenschaften den Diskurs erst fruchtbar macht – will man nicht die Resultate der Naturwissenschaften mit der Wirklichkeit identifizieren.

⁶ Wolfhart Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, in: A. M. Klaus Müller/Wolfhart Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33–80, 35. Pannenberg begründet freilich nicht, woraus das Recht der Orientierung an den Naturwissenschaften herrührt; es scheint ihm selbstevident. Die unbefragte Gültigkeit der naturwissenschaftlichen Resultate ist in seinem Ansatz vorausgesetzt.

ter der Bedingung rechtfertigen, daß die behauptete Wirklichkeit sich als Ursprung alles Wirklichen, also auch der Natur und ihrer möglichen Vollendung, verstehen läßt, und zwar der Natur so, wie wir sie heute sehen müssen, nämlich als Feld moderner Naturwissenschaft.«⁷

Sollen die Grundaussagen der Theologie bis hin zur Behauptung der Wirklichkeit Gottes unter diesen Bedingungen noch aufrechterhalten werden können, so muß nach Pannenberg eine Ebene gefunden werden, »auf die naturwissenschaftliche und theologische Problematik sich beziehen lassen, ohne daß darüber die spezifische Verschiedenheit der beiden Denkweisen aus dem Blick gerät.«⁸ Einen Ansatzpunkt erkennt Pannenberg in der Reflexion auf die Gesetzesproblematik, die für die Naturwissenschaft konstitutiv ist: Ein Naturgesetz läßt im strengen Sinn keine Ausnahme zu; in den Naturwissenschaften selbst wurde aber insbesondere durch die Quantenphysik deutlich, daß keineswegs überall strikte Gesetzesaussagen möglich sind, sondern zumindest im subatomaren Bereich nur Wahrscheinlichkeitsaussagen aufgestellt werden können. Damit kann in der Physik Kontingenz nicht eliminiert werden. Die in der Quantenphysik unabweisbar gewordene Dichotomie von Kontingenz und Naturgesetz ist für Pannenberg ein zentrales Problem naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorie: »Gesetze entdecken Notwendiges stets nur am Kontingenten. Dieses ist also das Substrat der Gesetzeserkenntnis selbst.«⁹

Aus dieser erkenntnistheoretischen Aporie will Pannenberg freilich nicht unmittelbar theologisches Kapital schlagen, weil das nur eine Variante des untauglichen Versuchs sein könnte, in den verbleibenden Lücken der Naturwissenschaften den Rückzugsort der Theologie zu suchen. Pannenberg sieht aber in der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung einen Ansatz gegeben, der diese Aporie übergreift und damit zur Überwindung des Widerspruchs zwischen Kontingenz und Gesetz beitragen kann, die nach Pannenberg für die Kohärenz der Naturwissenschaften selbst erforderlich ist.

Pannenberg argumentiert, daß der Gedanke einer göttlichen Schöpfung beinhaltet, daß die Welt selbst kontingent, nämlich abhängig vom Willen des Schöpfers ist. Schöpfungsglaube impliziert also Kontingenz; in ihm ist nicht die Kontingenz das Problem, sondern eher die naturwissenschaftlich beschreibbare Gesetzlichkeit von Naturabläufen. Weil aber der biblische Gottesglaube auch von der Treue Gottes spricht, sind für ihn die kontingenten Ereignisse dennoch nicht zusammenhanglos. Got-

⁷ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz (s. Anm. 6), 36.

⁸ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz (s. Anm. 6), 37.

⁹ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz (s. Anm. 6), 40.

tes Selbstidentifikation in seinem freien und somit kontingenten Wirken macht verständlich, warum es zu Regelmäßigkeiten kommt, die als Gesetze beschrieben werden können. In dieser Interpretation Pannenberg erweist sich der biblische Schöpfungsglaube nicht nur als mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften vereinbar, sondern sogar als umfassender, weil er im Gegensatz zu den auf den Fundamenten griechischen Kosmosdenkens gebildeten Naturwissenschaften die Einheit von Naturgesetz und Kontingenz und damit die Einheit der Wirklichkeit zu denken ermöglicht. Eine Einschränkung muß Pannenberg allerdings machen: »Sollte die Naturwissenschaft den Gesamtprozeß des Werdens unserer heutigen Welt als Entwicklung in diesem strengen Sinne einer in sich geschlossenen Teleologie erklären können, so würde der Schöpfungsgedanke in jedem heute vorstellbaren Sinne irrelevant, wenn nicht unhaltbar. Da solche Teleologie jede echte Geschehenskontingenz innerhalb des Weltprozesses ausschließt, böte unser Wissen von der Natur dann keinen Anhaltspunkt mehr, an dem der Gedanke Gottes – jedenfalls in seiner biblischen Form – für das Verständnis der Natur bedeutsam werden könnte.«¹⁰

Der hier skizzierte Versuch Pannenberg¹¹ zu einer Theologie der Natur bezieht seine Relevanz daraus, daß mit ihm die Integration von theologischer und naturwissenschaftlicher Reflexion möglich scheint. Die Problematik dieses Ansatzes ist jedoch bereits in seinen Grundkategorien enthalten. So notwendig es ist, daß die Theologie den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften nicht vernachlässigt, so wenig ist sie veranlaßt, die Deutung der Welt mit dem Instrumentarium der Naturwissenschaften zu übernehmen. Pannenberg legt sich keine Rechenschaft darüber ab, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaften keineswegs die im präzisen Sinn objektive Struktur der Welt wiedergeben, sondern ein Modell vorlegen, das allein aus den in den Naturwissenschaften zulässigen Erfahrungen gebildet ist. Die Beschränkung auf einen bestimmten Typ von Erfahrungen kann zwar wissenschaftspragmatisch geboten sein und hat seine unbezweifelbare Leistungsfähigkeit; sie darf jedoch nicht dazu verführen, dieses Modell mit Wirklichkeit zu identifizieren. Christian Link wirft darum dem Entwurf Pannenberg¹² mit Recht vor, »daß hier das Naturgesetz mit der Struktur der Welt selbst, die es beschreiben will, gleichgesetzt wird, sein Charakter als Projektion des Subjekts also nicht durchschaut ist.«¹² Es liegt nicht zuletzt

¹⁰ Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz (s. Anm. 6), 62.

¹¹ Ich beziehe mich dabei im wesentlichen auf den genannten Aufsatz *Kontingenz und Naturgesetz*, in dem die Struktur der Argumentation, die Pannenberg auch in weiteren Beiträgen zum Thema verfolgt, am deutlichsten hervortritt.

¹² Christian Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, 2. erweiterte Auflage, München 1982, 208.

an dieser bei Pannenberg immer wieder zu Tage tretenden Identifikation naturwissenschaftlicher Resultate mit der Wirklichkeit selbst, daß in seinem Entwurf der Zusammenhang von ökologischer Krise und neuzeitlicher Wissenschaft nicht ins Blickfeld kommen kann: Wissenschaftliche Objektivität ist aber weithin identisch mit der experimentellen und technischen Machbarkeit. Ebenso wird bereits im Ansatz Pannenburgs Absicht durchkreuzt, die Wirklichkeitserfahrung in ihrer Einheit zu reflektieren, weil weder das wissenschaftlich Objektivierbare das Ganze der Erfahrung ausmacht noch die Frage nach der Kohärenz alltäglicher, religiöser und naturwissenschaftlicher Erfahrungen als problematisch erfahren werden muß. Wenn Pannenberg betont: »Naturwissenschaftliche Theoriebildungen haben einen so hohen Grad an Allgemeinverbindlichkeit gewonnen, daß den Naturwissenschaften im öffentlichen Bewußtsein die zumindest vorrangige, wenn nicht alleinige Kompetenz für verbindliche Aussagen über die Weltwirklichkeit zugeschrieben wird«¹³, so kann das allenfalls für explizite kosmologische Aussagen gelten, nicht aber für die Erfahrung der Wirklichkeit selbst. Die wortlose Abblendung der emotionalen, ästhetischen, ethischen Kriterien des Lebens entspricht dem szientistischen und rationalistischen Vorurteil, das immer nur das in den Blick bekommt, was der eigenen vorgängigen Methodik entspricht.¹⁴

Aus der kosmologischen Ausrichtung des Konzeptes Pannenburgs resultiert zugleich, daß weder die Erfahrung der Welt als Schöpfung in den Blick kommt, noch die biblische Eschatologie, deren Bedeutung Pannenberg zu Recht betont, in ihrem Gehalt zur Geltung gebracht wird. Eine kritische Theologie der Natur müßte aber gerade hier ansetzen, weil sie die Wirklichkeit nicht umstandslos mit der guten Schöpfung Gottes identifizieren kann, sondern auch in ihrem Widerstand gegen den lebensschaffenden Willen Gottes wahrnimmt. Der biblische Schöpfungsglaube kann darum nicht getrennt werden von der Erfahrung der Sünde, wie Wilfried Joest zu Recht betont: »In der faktischen Welt wird das Gotteslob der Schöpfung verstellt durch das, was die Werke des von Gott abgekehrten Menschen aus ihr gemacht haben und machen. Nur in einem dieser Faktizität sich entgegensetzenden Dennoch, aufgrund des großen Dennoch, in dem Gott

¹³ Wolfhart Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Hermann Deuser, München 1986, 276–291, 279.

¹⁴ Überdies ist nicht zu sehen, wie Theologie überhaupt noch kritisch sein kann, wenn mit Pannenberg die Zuschreibung von Kompetenz im öffentlichen Bewußtsein allein schon ausreicht, die Legitimität theologischer Kritik zu bestreiten.

selbst sich in Christus der Verkehrung als ihr Überwinder entgegengesetzt hat, wird er als der Schöpfer dieser Welt geglaubt und bekannt.«¹⁵

Diese fundamentale Entgegensetzung des Schöpfungsglaubens zur naturwissenschaftlichen Deutung und Gestaltung der Wirklichkeit kann im Programm Pannenberg nicht erscheinen, weil es ihm eben um die Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dieser Deutung der Wirklichkeit zu tun ist. Die Kritik an dem Ansatz Pannenberg hat freilich tiefgreifende Konsequenzen, die Link benennt: »Hier einen anderen Weg zu gehen, würde freilich bedeuten, mit der Tradition neuzeitlicher Wissenschaft insgesamt zu brechen.«¹⁶ Dieser Bruch scheint mir allerdings nicht nur theologisch und philosophisch geboten,¹⁷ sondern auch angesichts der ökologischen Krise unvermeidlich.

In seinem Aufsatz *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft* räumt Pannenberg ein, daß mit den Erwägungen zum Verhältnis von Kontingenz und Naturgesetz das Problem des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft nur sehr allgemein und formal in den Blick kommt.¹⁸ Er versucht darüber hinauszugelangen und material eine mögliche Verbindung auszuarbeiten. Dafür scheint ihm der Begriff des Feldes geeignet. Die klassische mechanistische Vorstellung, daß alle Kräfte von Körpern und Massen ausgehen, läßt keinen Platz für die Wirklichkeit Gottes in der Natur. Der Begriff des Feldes bietet aber nach Pannenberg eine theologisch relevante Alternative. Um zu zeigen, daß eine theologische Interpretation des Feldbegriffs keine bloße Äquivokation bedeutet, arbeitet er die metaphysischen Hintergründe heraus, die bei der Bildung des Feldbegriffs von Bedeutung waren. Freilich erkennt Pannenberg, daß der Versuch einer theologischen Interpretation von naturwissenschaftli-

¹⁵ Wilfried Joest, *Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen 1984, 185.

¹⁶ Link, *Die Welt als Gleichnis* (s. Anm. 12), 208.

¹⁷ Link zeigt auf, daß Pannenberg's Entwurf selbst der klassischen zeitlosen Metaphysik verhaftet bleibt und verweist auf C. F. v. Weizsäcker und A. M. K. Müller, die für die Physik selbst nach einer Logik zeitlicher Aussagen suchen: »Das wiederum hieße, die Frage nach einer eigentlichen an sich wahren Ordnung der Dinge – einer Ordnung der Naturgesetze – zu suspendieren und sich statt dessen der Einsicht zu öffnen, daß das, was wir das ›Wirkliche‹ nennen, in Jedem Fall nur ›Erscheinung‹ ist und es darum nur einen Sinn hat, nach den *Bedingungen* zu fragen, unter denen uns etwas erscheinen *kann*. Nur so ließe sich wissenschaftlich dem Sachverhalt Rechnung tragen, daß wir selber zu der Natur gehören, in der der Logos Gottes ›Fleisch‹ geworden, in der Gottes verborgene Präsenz erfahrbar ist« (Link, *Die Welt als Gleichnis* [s. Anm. 12], 208.).

¹⁸ Vgl. Pannenberg, *Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft* (s. Anm. 13), 282.

chen Beschreibungen letztlich eine Analogie bleiben muß.¹⁹ Die Analogie kann aber den Anspruch, den Pannenberg's Programm stellt, nicht tragen, schon weil die Naturwissenschaften solchen theologischen Interpretationen keine Verbindlichkeit zubilligen können, wenn nicht eben diese Methodik verändert wird. Wenn dieser Versuch Pannenberg's auch theologisch fruchtbar gemacht werden könnte, so widerspricht er doch seiner Intention, den Schöpfungsglauben mit den Naturwissenschaften auf einem durch die Naturwissenschaften definierten Boden zu verbinden.

2. Der Versuch einer integrativen Schöpfungslehre: Jürgen Moltmann

Der zuletzt genannte Gedanke Pannenberg's steht in der Nähe von Jürgen Moltmann's Versuch einer Theologie der Natur, der allerdings, wie schon der Untertitel seines Buches *Gott in der Schöpfung* ausweist, eine »ökologische Schöpfungslehre« entwickeln will. Auch Moltmann bemüht sich um eine »integrierende Zusammenschau von Gott und Natur«²⁰, hält aber an der Einsicht fest, daß der gegenwärtige Zustand der Welt nicht bruchlos als gute Schöpfung Gottes angesehen werden kann. Darum betont er das »ängstliche Harren der Kreatur« (Röm 8,19), das den gegenwärtigen Zustand der geschaffenen Welt kennzeichnet.²¹ Die messianische Ausrichtung der Schöpfungslehre Moltmann's unterscheidet sich von Pannenberg's Ansatz grundsätzlich darin, daß dort die Eschatologie primär als Ort der Einheit der Geschichte in den Blick kommt, während bei Moltmann der konkrete Inhalt der Verheißungen Gottes wie auch die Sehnsucht nach Erlösung im Zentrum stehen. So kann Moltmann formulieren: »Auferstehungsglaube ist also die christliche Gestalt des Schöpfungsglaubens.«²² Der traditionelle Gedanke der *creatio nova* kann darum von Moltmann aufgenommen werden. Freilich erkennt er das Dilemma, das sich für die Theologie ergeben kann: Die Betonung der eschatologischen Neuschöpfung kann zur abstrakten Negation der Welt und ihrer Geschichte führen; wird der Akzent andererseits auf die Kontinuität des Eschatons zur gegenwärtigen Welt gelegt, so droht die Negation des qualitativ Neuen und die

¹⁹ Vgl. Pannenberg, Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft (s. Anm. 13), 291.

²⁰ Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 109.

²¹ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 53.

²² Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 79.

»Transzendenz [wird] der Inbegriff für die Geschichte selber.«²³ Beides aber müßte zur Resignation führen, weil entweder die Welt in ihrer Verkehrung vor der Erwartung der zukünftigen Herrlichkeit sich selbst überlassen wird oder aber das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit der Welt im Vertrauen auf den Fortschritt der Geschichte verschwindet. Moltmanns Schöpfungslehre zielt darauf, dieses Dilemma aufzulösen, indem er die Präsenz Gottes in der von ihm verschiedenen Welt herausstellt. Der Begriff der »Ökologie« erhält darum eine doppelte Bedeutung: Neben dem üblichen Gebrauch des Wortes geht Moltmann auch zurück auf den griechischen Wortstamm und spricht von der »Einwohnung« Gottes in seiner Schöpfung. Damit will Moltmann dem Ausbeutungsverhältnis der Menschen zu einer entgötterten Natur ein christliches Verständnis entgegenstellen, das das innere Geheimnis der Schöpfung, eben die Einwohnung Gottes im Haus der Natur, anerkennt.

Um seine »ökologische Schöpfungslehre« zu entwickeln, befragt Moltmann unterschiedliche Traditionselemente auf ihre Brauchbarkeit. Er folgt dabei einer Methode, die er »integrierendes Denken«²⁴ nennt und dem analytischen Denken der Neuzeit entgegenstellt. Moltmann sucht dementsprechend mehr nach den möglichen Beziehungen, die sich zwischen den Naturwissenschaften und der jüdisch-christlichen Tradition, aber auch zwischen verschiedenen Traditionselementen ergeben als nach kritischen Unterscheidungen. Für Moltmanns Schöpfungslehre ist es von zentraler Bedeutung, daß er so versuchen kann, wie er es bereits in seiner Gotteslehre formulierte, die »Wahrheitselemente des christlichen Theismus und des christlichen Pantheismus«²⁵ zu vermitteln. In beiden erkennt Moltmann, wenn sie isoliert werden, eine Verkürzung: Droht dem Pantheismus die Gefahr, die Transzendenz Gottes zu verlieren und so die bestehende Welt zum Letztgültigen zu machen, so erwächst dem Theismus die komplementäre Gefahr, über der Betonung der Jenseitigkeit Gottes seine Beziehung zur Schöpfung nicht mehr festhalten zu können. Moltmann sucht einen Ansatz zur Überwindung dieses Dilemmas in einem christlichen Panentheismus. In ihm erkennt er eine der Trinitätslehre angemessene Denkform, wenn auch nur als Vorstufe. Eine für die Schöpfung

²³ Jürgen Moltmann, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München 1977, 22.

²⁴ Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 17. Dieses »integrierende Denken« macht es freilich schwierig, Moltmanns Schöpfungslehre systematisch zu erfassen und darzustellen, weil durchaus heterogene Theorieelemente von ihm herangezogen werden und oft weniger integriert als nebeneinandergestellt werden.

²⁵ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 122.

offene Trinitätslehre überbietet wiederum den Pantheismus, indem es ihr gelingt, neben der Weltimmanenz auch die Welttranszendenz Gottes festzuhalten. Dabei will Moltmann Trinität so verstehen, daß sie nicht im Gegenüber zu einer nichtgöttlichen Welt gedacht wird. Vielmehr wäre die Schöpfung selbst als innertrinitarisches Geschehen zu denken. In diesem Zusammenhang zieht Moltmann ein kabbalistisches Theologumenon heran: Die Lehre vom *Zimzum*, der Selbstverschränkung Gottes. Diese Lehre drückt die Vorstellung aus, daß der unendliche Gott sich in sich selbst zurückzieht, um so allererst der Schöpfung einen Raum zu geben, in den hinein Gott schöpferisch tätig wird.²⁶ Für Moltmann ermöglicht diese Vorstellung, das Gegenüber der Schöpfung zu Gott als zugleich von Gott umgriffen zu denken. Moltmann versucht das trinitätstheologisch so auszudrücken, daß die Schöpfung im Geist geschieht und Gott durch seinen Geist in der Schöpfung anwesend ist.²⁷ Dadurch wird die Schöpfung nicht vergottet, aber doch als durch den Geist in das innertrinitarische Geschehen hineingenommen gedacht. Moltmann greift dazu die klassische Vorstellung von der Emanation auf, die er freilich nicht unverwandelt übernehmen will. Vielmehr interpretiert er sie so, daß nicht das Wesen Gottes, sondern das Wirken des göttlichen Geistes auf die Natur überströmt. So formuliert Moltmann: »Durch die Kräfte und Möglichkeiten des Geistes wohnt der Schöpfer in seinen Geschöpfen ein, belebt sie, erhält sie im Dasein und führt sie in die Zukunft seines Reiches. Die *Geschichte der Schöpfung* ist

²⁶ Schon bei ihrem Urheber, Isaak Luria, steht die Lehre vom *Zimzum* zwischen Theismus und Pantheismus und versucht, die Vorstellung von einer Schöpfung aus dem Nichts zu deuten. Gershom Scholem nennt die Lehre vom *Zimzum* »eine der erstaunlichsten und weitestreichenden mystischen Lehren, die in der Kabbala je gedacht worden sind« (Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1980, 285.). Freilich ist die Lehre vom *Zimzum* auch bei Luria notwendigerweise paradox. Lurias Theologie ist allerdings konsequent mystisch und darin doxologisch ausgerichtet; in der Anbetung kann aber eine paradoxe Vorstellung wie die vom *Zimzum* ihren angemessenen Ort finden. Es stellt sich die Frage, welche Funktion dieses Theologumenon in der systematischen Theologie, in die Moltmann es einführt, erfüllen kann. Moltmanns Verweis auf die »*meditative Erkenntnis*« (Moltmann, *Gott in der Schöpfung* [s. Anm. 20], 46.) legt es nahe, sein Buch als Meditation zu lesen. Einer meditativen Lesart dürfte es auch seine weite Rezeption verdanken. Freilich beansprucht Moltmann, mit seiner Schöpfungslehre »Beiträge zur Systematischen Theologie« zu leisten. Zum *Zimzum* vgl. auch Gershom Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: ders. (Hrsg.), *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a. M. 1970, 53–89.

²⁷ Vgl. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (s. Anm. 25), 128 und Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 23.

in dieser Hinsicht die Wirkungsgeschichte des göttlichen Geistes.«²⁸ Mit diesem Gedanken will Moltmann auch die Evolution als geistgewirktes Geschehen deuten. Weil aber die Offenheit der Evolution nicht erlaube, den gegenwärtigen Menschen als die Krone der Schöpfung anzusehen, kann Moltmann darin eine Bestätigung seines Ansatzes sehen, der die messianische Zukunft der Welt betont. Die »pneumatologische Deutung« der Evolution kann nach Moltmann in der Selbstorganisation der Materie die Präsenz des Geistes Gottes in der Welt und in jedem Teil entdecken.²⁹ »Die erkennbaren Tendenzen zur allseitigen Kommunikation und die Intentionen der permanenten Selbsttranszendenz in allen offenen Systemen sind Zeichen für und Reaktionen auf die Präsenz des Geistes Gottes in der Welt im Sinne der alten Lehre von den ›vestigia Dei‹.«³⁰

Diese pneumatologische Konzeption Moltmanns führt allerdings zu problematischen Konsequenzen, die sich darin ankündigen, daß er in seiner Ausarbeitung die von ihm selbst genannte Bestimmung des Heiligen Geistes als Geist der Erlösung und Heiligung³¹ und damit die eschatologische Dimension der Schöpfungslehre nicht durchhalten kann: An die Stelle der Wahrnehmung des christlichen Lebens in der Verheißung Gottes tritt die kosmologische Theorie einer Evolution der Schöpfung. In Moltmanns Verbindung des Gedankens von der Einwohnung des Geistes mit der Trinitätslehre wird letztlich doch der Geist Gottes mit dem Geist der Schöpfung identifiziert. Damit erhält aber der Panentheismus ein Übergewicht: Nur darum kann Moltmann auch den Kosmos »gottentsprechend« nennen³² und den Geist in jedem Teil präsent finden. M. E. läßt sich dieser Gedanke nur halten, wenn er dahingehend präzisiert wird, daß Gottes Geist gerade darin gegenwärtig ist, daß er diese Welt verwandelt. Das aber stünde gegen Moltmanns Deutung des Geistes Gottes mit den Mitteln der Vorstellung einer Emanation. So stehen auch der eschatologische Ansatz und die Gedanken der Emanation und Einwohnung bei Moltmann kaum verbunden nebeneinander.

Es stellt sich zudem die Frage, was mit Moltmanns Fassung der Schöpfungstheologie gewonnen ist. Er kann zwar zahlreiche Gedanken der theologischen Tradition integrieren,³³ seine Interpretation naturwissenschaft-

²⁸ Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 28. Hervorhebung von Moltmann.

²⁹ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 219f.

³⁰ Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 213. Moltmann weist hier auch auf Karl Rahners Verwendung des Begriffes ›Selbsttranszendenz‹ hin.

³¹ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 265.

³² Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 219.

³³ Das ›integrierende Denken‹ steht allerdings auch in der Gefahr, dort nicht mehr trennen zu können, wo unterschieden werden müßte. Das führt etwa zu dem kurz-

licher Theoreme vermag aber kaum zu überzeugen. Theologisch fruchtbar sind darum die Momente bei Moltmann, die nicht die Harmonie von Gott und Welt aufzuzeigen versuchen, sondern den Widerspruch Gottes gegen die Verkehrung der Menschen ernst nehmen. Moltmann betont an anderer Stelle selbst zu Recht: »Ohne das Kreuz Christi wäre diese Vision Gottes in der Welt reine Illusion.«³⁴ Dies müßte aber auch schöpfungstheologisch fruchtbar gemacht werden und zur Umkehrung der theologischen Perspektive führen: Nicht eine allenfalls spekulativ darstellbare Universaltheorie, sondern die Wahrnehmung der Geschöpflichkeit ist Gegenstand der Schöpfungstheologie.

Von zentraler Bedeutung für eine Theologie der Natur kann jedoch Moltmanns Hinweis auf die ästhetische Dimension des Schöpfungsglaubens sein. Dies kommt bei ihm vor allem dann zum Ausdruck, wenn er betont, daß als Höhepunkt der Schöpfungstat Gottes der Sabbat angesehen werden muß. Im Sabbat erkennt Moltmann die tiefste Differenz von biblischem Schöpfungsglauben und einer Auffassung der Welt als Natur.³⁵ Wie der auf Erden begangene Sabbat den Vorschein der neuen Schöpfung darstellt, weil seine Ruhe und sein Friede aller Kreatur gilt, so ist der messianische Sabbat die Vollendung der Schöpfung.³⁶

3. Die Theologie vor der Herausforderung durch die ökologische Krise: Günter Altner

Die neueren Arbeiten des Theologen und Biologen Günter Altner zur Theologie der Natur gehen gegenüber Moltmann und Pannenberg von einer grundsätzlich verschiedenen Perspektive aus. Weder kann er mit Moltmann bruchlos an ausgewählte Traditionsstücke anschließen noch wie Pannenberg versuchen, die Theologie mit den Naturwissenschaften zu vermitteln, weil er angesichts der drohenden oder beginnenden ökologischen Katastrophe die Notwendigkeit einer Revision beider erkennt: »Sowohl im apologetischen Rückzug der christlichen Theologie und des mit ihr verbundenen Glaubens als auch in der Autoritätserschleichung des wissenschaft-

schlüssigen Argument: »Die Unterscheidung von ›natürlicher Theologie‹ und ›Offenbarungstheologie‹ ist irreführend. Es gibt nicht zwei verschiedene Theologien, sondern nur eine einzige, weil Gott einer ist« (Moltmann, *Gott in der Schöpfung* [s. Anm. 20], 72.).

³⁴ Jürgen Moltmann, *Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik*, München 1979, 68.

³⁵ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 20.

³⁶ Vgl. Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 20), 279–298.

lichen Objektivismus und der durch ihn bedingten gesellschaftlichen und technischen Praxis begegnen wir den tieferen Gründen der Krise der technischen Zivilisation, die im letzten eine theologische Krise ist.«³⁷

Mit der Betonung, daß die gegenwärtige katastrophische Situation letztlich ein theologisches Problem sei, schließt sich Altner freilich nicht der verkürzenden Interpretation an, die die Ausbeutung und Zerstörung der Natur unmittelbar aus dem biblischen Auftrag »Machet euch die Erde untertan« ableiten will.³⁸ Vielmehr erkennt Altner in der Umweltkrise eine Folge der Ungehorsamsgeschichte des Christentums.³⁹ Er erkennt in ihr eine theologische Krise, weil sich zum einen in »der tödlichen Dynamik des neuzeitlichen Fortschritts [...] mehr theologisch bedingte Impulse (Eschatologie, Schöpfungsverständnis, Sündenbegriff u. a.) [...] [auswirken], als es gemeinhin gesehen wird«⁴⁰; zum anderen die Fundamente der Theologie selbst in Frage gestellt werden. Die Theologie bedarf darum wie die Naturwissenschaften angesichts der ökologischen Krise einer grundsätzlichen Neuorientierung.

Altner bestimmt als den Ausgangspunkt seiner Überlegungen ausdrücklich das Kreuz dieser Zeit,⁴¹ die Erfahrung von Leid und Todverfallenheit, die in der ökologischen Katastrophe ihren letzten Ausdruck fände. Altner hält es für illegitim, wenn die Theologie aus dieser Bedrohung flüchten wollte, sei es in die reine Reflexion oder auch in die eilige Abwendung vom Kreuz hin zur Auferstehung. Er sieht die Verbindung des Kreuzes Jesu mit dem Kreuz dieser Zeit vielmehr gerade darin, daß die Theologie radikal die Selbstausslieferung Gottes an die Todesmächte bedenken muß. Werden die Leiden dieser Zeit nur unter der Perspektive des endgültigen Lebenssieges betrachtet, so würde das Kreuz Christi nicht ernstgenom-

³⁷ Günter Altner, *Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn*, Stuttgart/Berlin 1980, 125.

³⁸ Für diese Interpretation steht vor allem Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

³⁹ Vgl. Günter Altner, *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*, Neukirchen-Vluyn 1974, 78. Die theologischen Auseinandersetzungen um die Schöpfungslehre, in denen auch Alternativen zu der aporetischen Identifikation mit deren Wirklichkeitsverständnis der modernen Naturwissenschaften sichtbar wurden, werden allerdings auch bei Altner nicht weiter berücksichtigt.

⁴⁰ Günter Altner, *Die große Kollision. Mensch und Natur*, Graz/Wien/Köln 1987, 9.

⁴¹ Vgl. Günter Altner, *Das Kreuz dieser Zeit. Von den Aufgaben des Christen im Streit um die Kernenergie*, München 1977. Die Kreuzestheologie Altners vermag freilich nicht deutlich zu machen, welche Bedeutung dem Kreuz Christi neben der Solidarität im Leiden zukommen kann.

men.⁴² So stellt Altner die Theologie in einer Zeit, in der die Welt vom atomaren oder ökologischen Selbstmord bedroht ist, vor die bestürzende Frage: Wenn man mit dem Untergang der Menschheit ernsthaft rechnen muß, welche Konsequenzen hat das für die Rede von der Wirklichkeit Gottes? Altner fragt: »Läßt Gott sich dann in der milliardenfachen Totalität einer sterbenden Menschheit ohnmächtig zwar, aber für den Glauben doch hilfreich finden?«⁴³

Für Altner ist die ökologische Problematik darum kein Thema der Theologie neben anderen, sondern die unmittelbare Konsequenz aus der Botschaft vom Kreuz: Weil Gott sich den Todesmächten am Kreuz auslieferte, darum ist die christliche Kirche aufgerufen, wo immer sich Bedrohungen des Lebens zeigen. Somit sind es die Erfahrungen der Bedrohtheit und auch der Ohnmacht, die die Theologie der Natur bei Altner hervorbringen. In dieser Wahrnehmung der Vergänglichkeit aber sieht Altner zugleich einen Ansatz zur Überwindung der zerstörerischen Mächte. Denn die neuzeitliche Todesverfallenheit, die die naturbeherrschende technische Zivilisation bestimmt, ist die andere Seite der Verdrängung von Leiden und Tod. Ein veränderter Umgang mit der Natur und mit den Menschen setzt voraus, daß Tod und Endlichkeit als Merkmale der Geschöpflichkeit angenommen werden. Damit verbunden müßte die Theologie zum scharfen Kritiker aller menschlichen Allmachtsphantasien werden, wie sie sich nicht zuletzt in gegenwärtigen Projekten der Naturwissenschaften, z. B. der Gentechnologie, zeigen.⁴⁴ Dabei kann sich die notwendige Kritik nicht nur gegen einzelne, besonders problematische Erscheinungen richten, sondern muß die Grundkategorien neuzeitlicher Wissenschaft, deren tödliche Konsequenzen jetzt zum Vorschein kommen, selbst in Frage stellen. Altner zieht da-

⁴² Altner schließt sich hier Bonhoeffers Forderung nach der »Diesseitigkeit des Christentums« an, »die ja so gemeint war, daß Bonhoeffer dazu ermutigen wollte, die Leiden Gottes in der Welt ernst zu nehmen und nichts anderes sonst.« (Günter Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Anthropologische, biologische, ethische Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*, München 1975, 14; vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, erweiterte Neuausgabe, hrsg. von Eberhard Bethge, München ³1985, 175: » [...] nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; [...]«).

⁴³ Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte* (s. Anm. 42), 124.

⁴⁴ Diese Zusammenhänge entfaltet Altner am deutlichsten in seinem Buch *Tod, Ewigkeit und Überleben. Todeserfahrung und Todesbewältigung im nachmetaphysischen Zeitalter*, Heidelberg 1981. Im Ohnmacht-Allmacht-Komplex sieht auch der Psychoanalytiker Horst Eberhard Richter den Ursprung der Krise der Neuzeit; vgl. Horst Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek 1986.

mit die Konsequenz aus der veränderten Situation der Wissenschaften, in der »die klassische Trennung zwischen Theorie und Praxis«⁴⁵, zwischen Grundlagenforschung und technischer Anwendung aufgehoben ist. Weil die ökologische Krise eine grundsätzliche Umkehr erfordert, muß auch die Ethik bereits die Grundlagen der Wissenschaft thematisieren und durchdringen, wenn sie nicht »nur die Sahne auf dem ohnehin schon verdorbenen Kuchen sein soll.«⁴⁶

Die Theologie kann freilich diese Umkehr nicht nur von den Naturwissenschaften fordern; vielmehr bedarf sie der radikalen Selbstkritik, weil sie die Kategorien, auf denen die neuzeitliche Wissenschaft basiert, nicht nur toleriert, sondern auch begründet hat. Bei der dringlichen Neuorientierung der Theologie muß aber, wie Altner betont, wiederum das Kreuz im Zentrum stehen: »[...] Teilhabe am Kreuz entbindet Leidenschaft fürs Ganze, sei es, daß man es nun weiß, mit wem man es in der Überlebenskrise zu tun hat (mit dem Urheber und Geber des Lebens), sei es, daß dadurch Kreativität und Augenmaß für das entbunden werden, was ökologisch, sozial, gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch getan werden muß.«⁴⁷ Die Kirche steht damit vor der Herausforderung, die Nachfolge im Widerstand gegen die Todesmächte zu leben, weil nur hier Hoffnung sein kann. Gerade in der Bereitschaft, die Leiden dieser Zeit auf sich zu nehmen, kann sich die Kirche von Gott gehalten wissen. Darum muß sie auch in allen Gruppen und Bewegungen, die sich der Krise stellen und zur Umkehr bereit sind, Zeugen für die Hoffnung ohne Leugnung der Todesverfallenheit erkennen.

Wenn aber die Erfahrung der Bedrohung des Lebens nicht wieder vor schnell überspielt werden soll durch den Verweis auf den Sieg des Lebens in der Auferstehung, so bleibt die Frage nach dem möglichen Scheitern aller Anstrengungen zur Rettung der Biosphäre. Altner setzt sich dem Gedanken des Scheiterns aus und formuliert nur vorsichtig, hier sei das tiefste Geheimnis des christlichen Glaubens angesprochen.⁴⁸ Gerade die Ehrfurcht vor dem bedrohten Leben verbietet es Altner, vollmundig vom ewigen Leben zu sprechen. So sieht er die Theologie der Natur an den Weg Jesu verwiesen, an dem die Hoffnung allein Anhalt finden kann: Zum einen Hoffnung auf eine Verhinderung der Katastrophe in der Abkehr von

⁴⁵ Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte* (s. Anm. 42), 11.

⁴⁶ Altner, *Schöpfung am Abgrund* (s. Anm. 39), 154.

⁴⁷ Altner, *Leidenschaft für das Ganze* (s. Anm. 37), 241.

⁴⁸ Vgl. Altner, *Leidenschaft für das Ganze* (s. Anm. 37), 145.