

Leidenschaft für Gottes Schöpfung

Bad Alexandersbad, 10.-12. März 2017

Evolution, Schöpfung, Gott – schöpfungstheologische Ansätze in der neueren Theologie von Wolfgang Schürger

1. Die Kirchen und die „Grenzen des Wachstums“

1.1. Die anthropozentrische Perspektive christlicher Theologie

Wer die Dokumente aus den Anfängen des konziliaren Prozesses liest, merkt sehr deutlich, dass die Kirchen des Nordens in den späten 70er und frühen 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts vor allem vom kalten Krieg und dem atomaren Wettrüsten betroffen waren. Durch die Entwicklungszusammenarbeit mit den Kirchen des Südens kamen auch die Fragen der sozialen Gerechtigkeit und fairer Handelsbeziehungen deutlich in den Blick. Zu beiden Themenbereichen ließen sich auch ohne Weiteres einschlägige biblische Texte finden – insbesondere bei den Propheten des ersten Testaments –, die ein christliches Engagement motivieren konnten. „Bewahrung der Schöpfung“ wird dagegen zunächst nur insofern zum Thema, als die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen Gerechtigkeit und Frieden unmöglich macht. Eine eigene „Theologie der Schöpfung“ war im Protestantismus des 20. Jahrhunderts so gut wie nicht zu finden. Auch die einschlägigen Kapitel der großen dogmatischen Werke befassten sich mit „Schöpfung“ meist nur unter der Perspektive „Der Mensch als Geschöpf und Gegenüber Gottes“.

Hierin kommt die anthropozentrische Perspektive des christlichen Glaubens zum Ausdruck, die insbesondere die protestantischen Kirchen in ihrer Geschichte bestimmt und dazu geführt hat, dass wir die schöpfungstheologische Dimension unseres Glaubens in den letzten Jahrzehnten erst wieder entdecken mussten.

Schon in Martin Luthers Auslegung zum ersten Glaubensartikel im Großen Katechismus ist diese Anthropozentrik zu bemerken: „Das meine und glaube ich, dass ich Gottes Geschöpf bin, das ist, dass er mir gegeben hat und ohne Unterlass erhält Leib, Seele und Leben, Gliedmaßen klein und groß, alle Sinne, Vernunft und Verstand, und so fort an (...). Dazu alle Kreatur zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen lasset, Sonne, Mond und Sterne am Himmel, Tag und Nacht, Luft, Feuer, Wasser, Erden, und was sie trägt und vermag (...).“

Die Mitgeschöpfe werden hier von Luther eindeutig aus anthropozentrischer Perspektive betrachtet: sie sind Geschenk des Schöpfers dem Menschen zu Nutz. Das erschreckt fast ein wenig, hat man doch – zumal als Umwelt- und Klimabeauftragter – die Worte des Kleinen Katechismus im Ohr: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen (...) und noch erhält.“ Erst bei genauem Hinsehen merkt man, dass der Reformator auch im Großen Katechismus durchaus als Gewährsmann für eine Ethik der Nachhaltigkeit gelten kann. Luther nämlich klagt: „Hier wäre nun viel zu sagen, (...) wie wenig ihrer sind, die diesen Artikel glauben. Denn wir gehen alle überhin, hören's und sagen's, sehen aber und bedenken nicht, was uns die Worte vortragen. Denn wo wir's von Herzen gläubten, würden wir auch darnach tun, und nicht so stolz hergehen, trotzen und uns brüsten, als hätten wir das Leben, Reichum, Gewalt und Ehre etc. von uns selbst, dass man uns fürchten und dienen müsste, wie die unselige, verkehrte Welt tut, die in ihrer Blindheit eroffen ist, aller Güter und Gaben Gottes allein zu ihrer Hoffart, Geiz, Lust und Wohltagen missbraucht, und Gott nicht einmal ansehe, dass sie ihm dankete oder für einen Herrn und Schöpfer erkennete.“ Der Reformator kennt also ganz deutlich einen Missbrauch der irdischen Güter, der darin besteht, dass diese nur als Mittel zum Zwecke der Mehrung des eigenen Wohlstandes verstanden werden.

Der Dank gegenüber dem Schöpfer als Geber aller Gaben ist für Luther ein Mittel, dieser Ver-zweckung der Mitgeschöpfe zu wehren. Wenn Luther den heutigen Raubbau an den endlichen Res-

sourcen unserer Erde gekannt hätte, dann hätte er also wohl auch diesen mit Blick auf das Leistungsvermögen der Erde hinterfragt.

1.2. Mensch und Natur – ein veränderter Zusammenhang

Warum hat der christliche Glaube über so viele Jahrhunderte die Verantwortung für die Mitgeschöpfe oft vergessen? Ich glaube, dass das etwas mit dem Verhältnis der Menschen zur Natur zu tun hat – und dieses Verhältnis hat sich im 20. Jahrhundert massiv verändert:

Noch vor 150 bis 200 Jahren hätten die Menschen ziemlich entgeistert geschaut, wenn wir mit ihnen über Naturschutz hätten sprechen wollen. Das Thema der Menschen damals war nicht: Wie schützen wir die Natur?, sondern: Wie schützen wir uns vor der Natur? Die Natur, das waren Kräfte, die Angst machten; es waren Geheimnisse, die undurchschaubar waren; es waren Gefahren, die Leib und Leben bedrohten.

Der Wolf beispielsweise, der im Märchen zur archetypischen Figur geworden ist, war eine reale Bedrohung für Mensch und Vieh. Hagelschlag, Überschwemmungen, Stürme und Dürrezeiten vernichteten nicht nur bäuerliche Existenzen, sondern stürzten ganze Landstriche in Not und Elend. In alten Kirchenliedern und gottesdienstlichen Gebeten wird Gott um Hilfe gegen den Mehltau, Dürre und Wassernot angefleht. Und noch Goethe hat, als er auf seiner Reise nach Italien über den Brenner fuhr, die Vorhänge seiner Kutsche zugezogen, weil es ihn graute vor den tiefen Schluchten und steilen Felswänden. Wo wir wegen der Schönheit der alpinen Landschaft staunend und ergriffen hinschauen, schaute er weg – Natur war bedrohlich.

Man muss sich den Kontrast einmal klar machen: Heute ist der Mensch auf ganzer Front der Sieger im Kampf gegen die Natur. Oder soll ich lieber sagen, er wähnt sich als der Sieger?

Jedenfalls hat er im Konflikt mit den anderen Lebewesen auf diesem Globus durch die Explosion des technischen Können und naturwissenschaftlichen Wissens eine solch erdrückende Überlegenheit errungen, dass er im Begriff ist, alles niederzuwalzen.

Die Wölfe machen heute im Naturpark Bayerischer Wald gewissermaßen Männchen vor den Touristen. Um die Baumwollfelder Kasachstans zu bewässern, hat man einfach Flüsse in ihrem Lauf umgedreht. Wir greifen in das Erbgut von Pflanzen und Tieren ein und geben ihnen auf diese Weise Eigenschaften, die für uns von Vorteil sind.

Wir haben Herbizide, Fungizide und Pestizide, die gewissermaßen die Vollstrecker unserer Todesurteile sind. Wer einmal ein modernes Maisfeld anschaut, entdeckt zwischen den Reihen der hoch aufgeschlossenen Maispflanzen nur noch nackte Erde. Da wächst nichts mehr. Die blaue Kornblume am Feldrand findet man nur noch mit Mühe, der rote Mohn hat sich noch besser behauptet, aber wie lange noch. Die Geschwindigkeit, mit der das Artensterben voranschreitet, nimmt weltweit noch immer zu.

Jetzt, in dieser für die Natur so bedrohlichen Lage, taucht die Forderung auf, Natur zu schützen. Jetzt macht sie natürlich Sinn und wir finden heute ja breite Bündnisse, wenn es darum geht die Schöpfung zu bewahren. Der Deutsche Bundestag hat im Jahr 2003 beschlossen, den Tierschutz unter die Staatsziele ins Grundgesetz aufzunehmen: Artikel 21a „Der Staat schützt auch in Verantwortung für die künftigen Generationen die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tiere.“

Diese spätneuzeitliche Veränderung im Kräfteverhältnis Mensch – Natur müssen wir im Hinterkopf behalten, wenn wir danach fragen, wie Theologie von Schöpfung spricht.

1.3. „Mitgeschöpflichkeit“ als korrektiver Leitgedanke

Sicherlich ist und bleibt die anthropozentrische Perspektive ein Kennzeichen des christlichen Glaubens, aber ein Blick in die Kirchengeschichte, auf die Traditionen der orthodoxen Kirchen und natürlich auch in die biblischen Texte zeigt, dass es sinnvoll sein könnte, diese Perspektive durch die Dimension der „Mitgeschöpflichkeit“ zu ergänzen.

Von Franz von Assisi (1181–1226) ist überliefert, dass er eine so enge Beziehung zu seinen Mitgeschöpfen pflegte, dass er selbst den gefährlichen Wolf von Gubio zähmte. Sicher ist, dass er in seinen Liedern und Dichtungen immer wieder alle Mitgeschöpfe als Geschwister ansprechen konnte – neben dem „Bruder Mond“ und der „Schwester Sonne“ eben auch den „Bruder Wolf“.

Der Sonnengesang des Franziskus

1. Höchster, allmächtiger, guter Herr,
dein sind der Lobpreis, die Herrlichkeit und Ehre
und jeglicher Segen.
Dir allein, Höchster, gebühren sie,
und kein Mensch ist würdig, dich zu nennen.
2. Gelobt seist du, mein Herr,
mit allen deinen Geschöpfen,
zumal dem Herrn Bruder Sonne;
er ist der Tag, und du spendest uns das Licht durch ihn.
Und schön ist er und strahlend in großem Glanz,
dein Sinnbild, o Höchster.
3. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Schwester Mond und die Sterne;
am Himmel hast du sie gebildet,
hell leuchtend und kostbar und schön.
4. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Bruder Wind und durch Luft und Wolken
und heiteren Himmel und jegliches Wetter,
durch das du deinen Geschöpfen den Unterhalt gibst.
5. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Schwester Wasser,
gar nützlich ist es und demütig und kostbar und keusch.
6. Gelobt seist du, mein Herr,
durch Bruder Feuer,
durch das du die Nacht erleuchtest;
und schön ist es und liebenswürdig und kraftvoll und stark.
7. Gelobt seist du, mein Herr,
durch unsere Schwester, Mutter Erde,
die uns ernährt und lenkt
und vielfältige Früchte hervorbringt
und bunte Blumen und Kräuter.
8. Gelobt seist du, mein Herr,
durch jene, die verzeihen um deiner Liebe willen
und Krankheit ertragen und Drangsal.
Selig jene, die solches ertragen in Frieden,
denn von dir, Höchster, werden sie gekrönt werden.

9. Gelobt seist du, mein Herr,
durch unsere Schwester, den leiblichen Tod;
ihm kann kein Mensch lebend entrinnen.
Wehe jenen, die in schwerer Sünde sterben.
Selig jene, die sich in deinem heiligsten Willen finden,
denn der zweite Tod wird ihnen kein Leid antun.

10. Lobt und preist meinen Herrn
und sagt ihm Dank und dient ihm mit großer Demut.¹

Auch die Mystikerin Hildegard von Bingen (1098–1179) ist für ihre intensive Beziehung zu den Mitgeschöpfen bekannt. Das intensive Erleben der sie umgebenden Mitwelt machte sie nicht nur zu einer angesehenen Medizinerin ihrer Zeit, sondern führte auch dazu, dass uns von ihr einige wunderschöne Loblieder auf die Schöpfung Gottes überliefert sind:

„O Feuer des Geistes, du Leben des Lebens aller Kreatur,
heilig bist du, weil du die Wesen lebendig machst.
Heilig bist du, weil du die gefährlich Zerbrochenen errettetest.
Heilig bist du, weil du die Wunden heilst.
O gewaltiger Gang, der alles durchdrungen hat in den Höhen und auf Erden und in allen Abgründen,
du sammelst und vereinigst alle.
Schirme, die eingekerkert sind, und löse die Gebundenen, welche die göttliche Macht bewahren will.
Durch dich strömen die Wolken, fliegt der Äther, haben die Steine Feuchtigkeit, senden die Gewässer
die Bächlein aus und treibt die Erde ihr Grün.
Auch erhebst du immer die Unterwiesenen, die durch die Einhauchung von Weisheit froh gemacht
sein wollen.
Darum sollst du gepriesen sein, der du der Klang des Lobes und die Wonne des Lebens bist, die
mächtigste Hoffnung und Ehre, welche spendet die Gaben des Lichtes.“²

Für Hildegard ist es Gottes liebende Umarmung aller Kreatur, die alles Leben ermöglicht und erhält und die Schöpfung über das bloß Natürliche hinaus zusammenhält. Wenn der Mensch seine Ichbezogenheit beendet, erfährt er sich in freundschaftlicher Verbundenheit mit den anderen Geschöpfen, taucht die Urfreude in ihm auf: die Seligkeit, gewollt zu sein. Hildegard nennt das die fröhliche Wissenschaft: Jedes Geschöpf ist mit einem anderen verbunden, und jedes Wesen wird durch ein anders gehalten.

In der Liturgie und dem liturgischen Jahreskreis der meisten orthodoxen Kirchen nimmt das Lob Gottes als des Schöpfers einen deutlich breiteren Raum ein als in den protestantischen Kirchen. Der 1. September ist der Beginn des orthodoxen Kirchenjahres, in den meisten orthodoxen Kirchen wird an diesem Tag Gott als der Schöpfer allen Lebens gefeiert. Der verstorbene ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., hatte sich daher bereits 1989 mit einer Einladung an die weltweite Christenheit gewandt: „Wir laden die gesamte christliche Welt (...) ein, zusammen mit der großen Mutterkirche, dem ökumenischen Patriarchat, jedes Jahr an diesem Tag [dem 1. September] den Schöpfer aller Dinge anzurufen und anzuflehen, Ihm Dank zu sagen für die große Gabe der Schöpfung und Ihn um ihre Bewahrung und ihr Heil zu bitten. Zugleich fordern wir in väterlicher Sorge die Gläubigen in aller Welt auf, in sich zu gehen und zusammen mit ihren Kindern die natürliche

¹ www.franziskander.de/Franziskanische-Schriften.17.0.html

² www.heiligenlexikon.de/Literatur/Hildegard_von_Bingen_O_Feuer_des_Geistes.html

Umwelt zu respektieren und zu schützen.“ Die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung in Sibiu im September 2007 hat sich dieses Anliegen angenommen und empfiehlt in der Abschlusserklärung den europäischen Kirchen „dass der Zeitraum zwischen dem 1. September und 4. Oktober dem Gebet für den Schutz der Schöpfung und der Förderung eines nachhaltigen Lebensstils gewidmet wird, um den Klimawandel aufzuhalten.“³ In Deutschland werden diese Schöpfungszeit und der Tag der Schöpfung seit 2011 bundesweit in allen ACK-Kirchen gefeiert.

2. Theologie der Schöpfung – natürliche Theologie?

Allerdings ist es wohl nicht nur die Anthropozentrik des christlichen Glaubens, die zu der Schöpfungsvergessenheit des ausgehenden 20. Jahrhunderts geführt hat.

„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“

Natürlich haben Sie gemerkt, dass ich Ihnen gerade die erste These der Barmer Theologischen Erklärung vorgetragen habe. Die Schöpfungsvergessenheit der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert hängt meines Erachtens ganz wesentlich mit dem Kampf der Bekennenden Kirche zusammen.

2.1. Offenbarung Gottes in der Schöpfung?

Im Umfeld des Kulturprotestantismus und der Lutherrenaissance des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war es zu einer ausführlichen protestantischen Lehre von der Offenbarung Gottes in der Schöpfung und ihren Ordnungen gekommen, als deren pointierte Vertreter hier nur Emil Brunner, Paul Althaus und Werner Elert genannt seien. Wir werden den theologischen Hintergrund dieser Lehre gleich näher betrachten. Verhängnisvoll wurde ihr, dass sich dabei theologische Aussagen, altpreußisches Ständedenken und nationalistisches Gedankengut in einer Weise mischten, dass im Rahmen der Lehre von den Schöpfungsordnungen auch die nationalsozialistische Rasseordnung oder ein streng hierarchisches Führerprinzip zu Offenbarungen des göttlichen Willens erklärt werden konnten.

Die Bekennende Kirche und ihr theologischer Wortführer, Karl Barth, konnten solchen Bestrebungen natürlich nur ein deutliches „Nein!“ entgegenschleudern – und verbannten daher in der Folgezeit jegliche Rede von einer Offenbarung Gottes in der Schöpfung aus der protestantischen Theologie: „Die Einsicht, dass der Mensch sein Dasein und Sosein mit aller von Gott verschiedenen Wirklichkeit zusammen der Schöpfung Gottes zu verdanken hat, vollzieht sich allein im Empfang und in der Beantwortung des göttlichen Selbstzeugnisses, d.h. allein im Glauben an Jesus Christus: in der Erkenntnis der in ihm verwirklichten Einheit von Schöpfer und Geschöpf und in dem durch ihn vermittelten Leben in der Gegenwart, unter dem Recht und in der Erfahrung der Güte des Schöpfers seinem Geschöpfe gegenüber.“⁴ (Leitsatz zu KD §40 Der Glaube an Gott den Schöpfer)

Protestantische Theologie wird sich daher im Nachkriegsdeutschland über Jahrzehnte hin auf die Explikation des zweiten Glaubensartikels konzentrieren und der Frage nachgehen, was der Glaube an Jesus Christus in den Jahren des Wiederaufbaus bedeutet. Wenn wir uns vor Augen führen, dass diese Jahre des Wiederaufbaus auch von dem Versuch geprägt waren, die Frage nach kollektiver Schuld und Mittäterschaft zu verdrängen, so war es sicherlich durchaus zeitgemäß, wenn gerade die

³ Empfehlung X der Schlusserklärung von Sibiu,

http://www.oekumene3.eu/oekumene3_images/EEA3FINAL_Message_DE.doc

⁴ Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Band III/1, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1947, S.1.

Kirche von der Rechtfertigung des Gottlosen sprach – und so Texte wie die Stuttgarter Schulderklärung ermöglichte.

2.2. Das Anliegen der Schöpfungsordnungstheologie(n)

Was aber trieb Theologen wie Brunner, Althaus und Elert dazu, über die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nachzudenken und als Ergebnisse dieses Nachdenkens gottgegebene und gewollte Ordnungen der Schöpfung zu postulieren?

Kulturprotestantismus und Lutherrenaissance reagieren damit – auf durchaus unterschiedliche Weise – auf die Herausforderungen der Aufklärung und den damit einhergehenden Relevanzverlust des christlichen Glaubens: Die Welt konnte seit der Aufklärung hinreichend philosophisch-kritisch erklärt werden, alte heilsgeschichtliche Deutemuster waren überflüssig geworden. Metaphysische Interpretation der Wirklichkeit war immer mehr durch rationales, durch Experimente gesichertes und nachvollziehbares Erklären verdrängt worden, spätestens Nietzsches Nihilismus schien das endgültige Ende jeder theologischen Welterklärung zu bedeuten. Die Theologie hatte seit dem Pietismus auf ihre Weise auf diese Veränderung – auch des wissenschaftlichen Paradigmas – reagiert: In einer Zeit, in der Empirie immer mehr zum Maßstab (wissenschaftlicher) Welterklärung wird, versteht sie sich selber als Exegetin einer Empirie sui generis, nämlich als Auslegung des frommen Bewusstseins. Diese, von Schleiermacher par excellence vollzogene, Aufgabenbeschreibung der Theologie sichert dieser ein wissenschaftlich akzeptiertes Arbeitsfeld, führt aber dazu, dass christlicher Glaube mehr und mehr mit Innerlichkeit und Jenseitigkeit verbunden wird. Kein Wunder, dass auch Pietismus und Erweckung sich auf die Auslegung des zweiten Glaubensartikels konzentrieren.

Kulturprotestantismus und Lutherrenaissance wollen gegenüber der Tendenz zu den kleinen, erweckten Zirkeln den universalen Anspruch des christlichen Glaubens wieder neu zur Geltung bringen. Dazu betonen sie die – prinzipiell – allgemeine Einsichtigkeit der christlichen Glaubenssätze. Sie können dabei durchaus auf scholastische Denkmuster zurückgreifen, die auch bei Philip Melancthon noch zu finden sind – nur dass die ontologische Selbstverständlichkeit, mit der dies für einen Thomas von Aquin oder eben einen Melancthon möglich war, durch die Aufklärung verloren gegangen ist. Brunner, Althaus oder Elert wollen daher nachweisen, dass theologische Aussagen einen „Anknüpfungspunkt“ in ontologischen Grundgegebenheiten der (menschlichen) Existenz haben. Schöpfung wird von Elert und Althaus als der „universale Bereich der naturhaft gegebenen wie der geschichtlich gewordenen Wirklichkeit der Welt“ begriffen⁵. Beide betonen die Vorfindlichkeit des Menschen in dieser Welt, die ihm immer schon als Anspruch entgegen kommt. Gegen das neuzeitlich-aufgeklärte Denken, in dem das denkende und die Welt erklärende Subjekt gleichsam eine Außenperspektive zur Wirklichkeit einnimmt, sehen sie das menschliche Subjekt unentrinnbar mit der Welt verflochten. Indem der Mensch sich eingebunden erfährt in die Ordnungen der Welt entgegenbergen diese aber einen ethischen Anspruch an alle Menschen, der als Antwort eine ethische Haltung des Menschen erfordert.

In diesem ethischen Anspruch, der in den Ordnungen der Welt zum Ausdruck kommt, sehen Althaus und Elert nun aber einen Verweis auf das Wirken Gottes in der Welt dergestalt, dass eine – zumindest vor-christliche – Erkenntnis Gottes allen Menschen möglich sein muss. Sie protestieren damit, wie Althaus es ausdrückt, gegen die „Enge des christomonistischen Offenbarungsgedankens“, den sie in der Theologie des 19. Jahrhunderts als vorherrschend erkennen, und die damit einhergehende „theologische Säkularisierung allen menschlichen Lebens“ und aller menschlichen Ordnungen.⁶

⁵ Christian Link: Schöpfung, Gütersloh 1991, Bd 1: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition (=Handbuch Systematischer Theologie 7/1), 183.

⁶ Link, 184f.

Ähnlich wie die Gottesbeweise des Mittelalters zielt also die Theologie der Schöpfungsordnungen letztendlich darauf, eine allgemeine Einsichtigkeit des Wirkens Gottes bzw. die allgemeine Einsichtigkeit der Existenz Gottes zu postulieren. Sie ist ein erkenntnistheoretisches Konstrukt, durch das der missionarisch-christologischen Verkündigung der Boden bereitet wird. Emil Brunner spricht daher sehr gezielt auch vom „Anknüpfungspunkt“ der christlichen Verkündigung in der Existenz. Die Schöpfungstheologie, die uns hier, im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert begegnet, ist also weniger Auslegung des ersten Glaubensartikels als vielmehr Teil der dogmatischen Prolegomena: erkenntnistheoretische Überlegungen, wie Glaube und Verkündigung möglich sind. In ihrer ethischen Implikation aber, dass der Mensch sich nicht losgelöst von allen natürlichen Ordnungen, sondern nur als eingebunden in die Schöpfung (und ihre Ordnungen) verstehen kann, ist sie vielleicht sogar eine hoch aktuelle Mahnung gegenüber dem menschlichen Herrschaftsanspruch. Damit wird sie aber auch zur bleibenden Mahnung, nicht in die ordnungstheologischen Fallen zu tappen, denen Althaus und Elert erlegen sind.

2.3. Rückblick: der uralte Streit zwischen Theologie und Philosophie – wieder eine anthropozentrische Perspektive

Mit Nietzsche und dem atheistischen Nihilismus hat der Streit um die zutreffende Welterklärung im ausgehenden 19. Jahrhundert sicherlich eine neue Schärfe erreicht. Der Streit selber ist jedoch so alt wie die Geschichte des kritischen Bewusstseins: Die Philosophen der Antike befreien sich aus der Umklammerung durch eine mythisch-mythologische Weltdeutung, um dann aber selber gar trefflich darüber zu streiten, aus welchen Urstoffen die Welt entstanden sei und ob es eines bewegten oder unbewegten Bewegers als ersten Prinzips aller Veränderung und Existenz bedarf oder nicht. Mit Platons Ideenlehre begegnet schließlich ein geschlossenes System der Welterklärung, in dem die materielle Welt nur als Abglanz der ideellen Welt erscheint.

Es nimmt nicht wunder, dass die junge Kirche spätestens seit Origenes voll in diese Diskussionen hinein gerissen wird. Die beiden Schöpfungsberichte sind in der Frühzeit der Kirche bis hin ins Mittelalter wohl die häufig kommentiertesten und ausgelegtesten Texte. Durch alle Zeiten hindurch stehen christliche Theologen dabei vor der Herausforderung, geschichtlich vermittelte Gotteserfahrung und – scheinbar zeitlose, weil von den Ursprüngen her geordnete – Welterfahrung zusammenzubringen. Althaus und Elert – und, wenn auch in inhaltlich völlig anderer Weise – Teilhard de Chardin sind gewissermaßen neuzeitliche Kulminationspunkte einer langen geschichtlichen Entwicklung.

3. Evolution und Schöpfung

Steht neuzeitlich-wissenschaftliche Weltdeutung aber notgedrungen gegen theologische Weltdeutung? Wir haben gerade gesehen, wie Althaus und Elert versuchen, von der grundsätzlichen Erkennbarkeit Gottes in den Ordnungen der Welt zu sprechen. Einen anderen, vielleicht radikaleren Weg beschreiten in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts der Jesuit Pierre Teilhard de Chardin und der Philosoph Alfred North Whitehead, dessen Prozessphilosophie dann vor allem im englischsprachigen Raum zu einer Prozesstheologie weiter entwickelt wird (John B. Cobb, David Ray Griffin, Charles Hartshorne).

Beide sind sich darin einig, dass die Darwin'sche Evolutionstheorie der unhintergehbare Horizont wissenschaftlicher Welterklärung darstellt. Als Naturwissenschaftler und Theologe hat sich Teilhard selbst intensiv mit Themen der Evolution beschäftigt und auch selber zu wesentlichen Entdeckungen beigetragen. Der von den Kirchen am Anfang des 20. Jahrhunderts zum größten Teil noch breit vertretene Kreationismus muss ihm ein unglaublicher Dorn im Auge des Wissenschaftlers und ein Stachel im Fleisch seines Glaubens gewesen sein.

Teilhard versucht in seinem Arbeiten, Naturwissenschaft und Glaube eng miteinander zu verbinden. Bereits in der Einleitung zu »La vie cosmique« aus dem Jahr 1916 schreibt er: »Ich schreibe diese Zeilen um der Fülle des Lebens willen – und der Tatsache geschuldet, dass wir leben müssen; um eine leidenschaftliche Vision der Mutter Erde zu entfalten und eine Antwort auf meine Zweifel zu finden. Denn ich liebe das Universum, seine Energien, seine Geheimnisse, seine Hoffnungen – und zugleich weiß ich mich an Gott gewiesen, den einzigen Ursprung, den einzigen Weg, das einzige Ziel. Ich möchte hier meine Liebe zu der Materie und dem Leben bekunden und dies in Einklang bringen mit der unbedingten Anbetung der einzigen absoluten und definitiven Gottheit.«⁷

Teilhard (und ganz ähnlich auch Whitehead) beobachtet, dass in der Evolution die Entwicklung in der Regel von kleinen zu immer komplexeren Einheiten geht. Diese komplexen Einheiten entwickeln schließlich Bewusstsein, das menschliche Gehirn sieht er daher als die komplexeste existierende Materie an.

Wenn aber alles Seiende zu immer komplexeren Einheiten strebt, wo ist dann das Ziel dieses Strebens? Teilhard wie Whitehead beschreiben dieses Ziel als die Gottheit, Whitehead philosophisch abstrakt, Teilhard christologisch: In der Eucharistie ist Christus in seinem Leib in kosmischer Universalität präsent. Die Gläubigen gehören diesem kosmischen Christus an – doch nicht nur sie, vielmehr findet die ganze Evolution in ihm sein Ziel: »Der Leib Christi (...) stellt eine neue, physische Welt dar, einen einzigen beseelten und sich ständig wandelnden Organismus, in dem wir alle physisch, ja biologisch vereint sind.« Whitehead unterscheidet ganz ähnlich zwischen dem subjektiven Verwirklichungsziel jedes einzelnen Seienden und dem Ziel der Evolution. Dieses Ziel der Evolution liege jenseits der subjektiven Einzelziele (wobei hier wirklich jedes Seiende als Subjekt gedacht werden muss!). Whitehead nennt dieses Ziel »Gott«, weil es alle Einzelziele aller Seienden umfasst und über diese hinausgeht. Gott umfasst alle zeitlichen Objekte und ermöglicht so eine Ordnung im Werden. Gleichzeitig geht er aber auch als wirkliches Einzelwesen in jede konkrete Erfahrung ein. Er ist damit bei Whitehead sowohl immanent als auch transzendent; transzendent als die Gesamtheit der Möglichkeiten, die den Wirklichkeiten gegenübergestellt sind, immanent als Teilhabe am Prozess der Wirklichkeit. Somit ändert sich Gott auch, indem er auf die Wirklichkeit bzw. die realisierte Auswahl der Möglichkeiten reagiert. Der Gott Whiteheads ist ein werdender Gott.

Evolution und Schöpfungsglaube kommen bei Teilhard wie bei Whitehead dadurch zusammen, dass Evolution theologisch von ihrem Ziel her gedacht wird. Für beide ist dabei die Erkenntnis von fundamentaler Bedeutung, dass durch die Evolution in der Regel immer komplexere Einheiten entstehen. Das Ziel der Evolution kann dann aber nur ein »alles in allem« sein – was ja bekanntlich schon Paulus in 1. Kor 15,28 als Ziel des Erlösungshandelns Gottes bezeichnet hat. In der eucharistischen Sprache Teilhards könnten wir daher sagen: in, mit und unter der Evolution ist Gott in seinem schöpferischen und erlösenden Handeln erfahrbar.

Es ist offenkundig, dass auch dies eine zutiefst theologische Interpretation der Evolution ist, der eine Naturwissenschaftlerin zustimmen kann – oder auch nicht. Die Stärke von Teilhard und Whitehead liegt darin, dass sie den bis auf den heutigen Tag schwelenden Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu lösen versuchen, indem sie die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ernst nehmen und aufgreifen – und dann theologisch interpretieren. Die Schwäche dieses Ansatzes ist meines Erachtens, dass Leiden hier dann nur als Mangel an Verwirklichung des ewigen Zieles gedeutet werden kann – und der mitleidende Christus hinter dem kosmischen Christus verloren geht.

⁷ La vie cosmique, in: Écrits du temps de la Guerre (1916-1919), ed. Bernard Grasset, Paris 1965, 2-61, Zitat 5 (eigene Übersetzung).

4. Schöpfungstheologische Neuaufbrüche seit dem Ende des 20. Jahrhunderts

Wie schon erwähnt, war eine Theologie der Schöpfungsordnungen sehr anfällig für einen Schulterchluss mit – oder eine Vereinnahmung durch – Ideen der Nationalsozialisten. Bekennende Kirche und Dialektische Theologie wurden daher prägend für die theologische Entwicklung im Nachkriegsdeutschland. Im Zentrum des theologischen Nachdenkens steht der zweite Glaubensartikel.

Erst die „erste ökologische Krise“ Ende der 70er, Anfang der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts führt dazu, dass protestantische Theologen wieder neu über den ersten Artikel und die Geschöpflichkeit des Menschen nachdenken.

Verseuchte Flüsse, Waldsterben und schließlich die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl führen in dieser Zeit immer mehr vor Augen, dass der moderne Mensch, der sich zum Herrscher über die Natur gemacht hat, die Geister, die er rief, nicht mehr los bekommt. Nicht wenige Aktivisten der aufkommenden ökologischen Bewegung und Intellektuelle wie Carl Amery geben dem Christentum eine gehörige Mitschuld an dieser Entwicklung, da doch bereits in den biblischen Schöpfungsberichten davon die Rede sei, dass die Menschen sich die Erde untertan machen sollen.

Die ersten Vertreter der neuen „ökologischen Theologie“, allen voran Gerhard Liedke und Günter Altner arbeiten sich daher auch gehörig an der Auslegung des „dominium terrae“ ab.

Aufbauend auf die exegetischen Arbeiten Odil-Hannes Stecks und Werner H. Schmidts betonen sie, dass das dominium terrae nicht ohne die Bestimmung des Menschen zum Ebenbild Gottes verstanden werden dürfe. Gottebenbildlichkeit aber ist, so Christian Link, „kein geheimnisvoller ontologischer Titel, sondern Einweisung in eine Aufgabe. Sie gibt nicht primär Antwort auf die moderne Frage, wer oder was der Mensch *ist*, sondern sagt, *wozu* er da ist. Er soll mit seiner Existenz Gott erscheinen lassen, ihn vertreten und repräsentieren.“⁸

Herrschaft als Statthalter Gottes könne aber nicht als Ausbeutung und Unterdrückung der anderen Geschöpfe ausgeübt werden, sondern bedeute, für die „Integrität der gemeinsamen Lebenswelt, die er mit den Tieren [und ich ergänze: mit den Pflanzen] teilt“ einzutreten⁹.

Es geht den Vertretern der ökologischen Theologie um die Wiederentdeckung der (Mit-)Geschöpflichkeit des Menschen – und damit verbunden, um eine neue, alte, Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Natur:

„Nachdem Menschen durch Jahrhunderte hindurch sich bemüht haben, die *Schöpfung Gottes als Natur* zu verstehen, um sie nach den naturwissenschaftlich entdeckten Gesetzen verwertbar zu machen, kommt es heute darauf an, diese erkennbare, beherrschbare und nutzbare *Natur als Gottes Schöpfung* zu verstehen und als solche achten zu lernen. Der beschränkte Wirklichkeitsbereich, der Natur genannt wird, muss in die Gesamtheit des Seienden aufgehoben werden, die als Schöpfung Gottes bezeichnet wird.“¹⁰

In diesem Zitat von Jürgen Moltmann wird deutlich, dass die ökologische Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts gegenüber der schöpfungstheologischen Ansätze der Anfänge des 20. Jahrhunderts den Wittgenstein'schen linguistic turn mit- und nachvollzogen hat. Es geht nicht mehr um ontologische Aussagen über das Wesen der Natur oder des Menschen, es geht um ein „Verstehen als“, um Wahrnehmung und Interpretation der Wirklichkeit.

Damit zusammen hängt eine teleologische und nicht mehr protologische Ausrichtung der Schöpfungstheologie: Nicht die wesensgemäße Beschreibung von Gott, Natur und Mensch in ihren Anfängen ist das Entscheidende, sondern die Frage wozu Natur und Mensch bestimmt sind – und wie sie

⁸ Christian Link: Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 99, kursiv i.O.

⁹ Ebd. 103.

¹⁰ Jürgen Moltmann: Gott in der Schöpfung, 3. Auflage 1987, S. 35, zitiert bei Ewald Stübinger: Ethik der Energienutzung, 76.

mit Gott zusammen sein können – so, wie wir das bei Christian Link gerade schon hinsichtlich der Interpretation der Imago Dei sehen konnten.

Jürgen Moltmann als wohl profiliertester Vertreter der Ökologischen Theologie entwirft seine Schöpfungslehre daher konsequent als messianisch-eschatologische Theologie unter trinitarischem Vorzeichen. „Messianische Theologie“ ist der übergreifende Gesamttitel für Moltmanns fünfbandige Dogmatik, deren erster Teil „Trinität und Reich Gottes“ überschrieben ist und auf den dann als Band 2 die „Ökologische Schöpfungslehre“ folgt.

Ähnlich wie Karl Barth, dessen Schüler er ja ist, versteht Moltmann die Schöpfung also von der Erlösung her – ja mehr noch, von der Vollendung der Erlösung im Reich Gottes her. „Der Schöpfer“, so schreibt Per Lønning über Moltmanns Schöpfungslehre, „steht nicht hinter der Welt und ihren Ordnungen, er tritt der Menschheit von vorne entgegen in ihrer historischen Selbstverwirklichung. Gerade als Gott der Befreier wird er von uns als Gott der Schöpfer erkannt, der nur im Licht des Kreuzes Christi von seiner Schöpfung erkennbar ist. Bei Moltmann verbinden sich auf organische Weise Barth'sche und Bloch'sche Anregungen. Sowohl der trinitätstheologische Ansatz Barths wie die Zukunftsorientierung Blochs kommen bei ihm zur weiteren, über die Lehrmeister selbst hinausgehenden Entfaltung und verschmelzen organisch miteinander.“¹¹ Seiner messianischen Theologie entspricht die konsequent teleologische Ausrichtung von Moltmanns Schöpfungslehre. Moltmann denkt die Welt von ihrer Vollendung im Reich Gottes her. Aus dieser Perspektive der Endzeit formuliert er die Bestimmung des Menschen, aber aus dieser Perspektive ergibt sich für ihn auch das Ziel der Schöpfung. In Umformulierung der mittelalterlichen Gnadenlehre kann er daher sagen: „*Gratia non est perfectio naturae, sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei.*“¹² Das Reich Gottes ist nicht nur die Zielorientierung christlicher Existenz, sondern als neue Schöpfung auch Erfüllung der Welt. In der Auferweckung Jesu von den Toten wird für Moltmann Gottes unbedingter Lebens- und Liebeswille offenbar, der im Leben des Reiches Gottes zur Vollendung kommt. Glaube an den Gott, der aus dem Tod neues Leben schafft, und Glaube an den Gott, der die Welt aus dem Nichts erschafft, hängen für ihn unmittelbar zusammen: Der Kreuzestod als Selbstpreisgabe Gottes bedeute „Eingang des ewigen Gottes in jenes Nichts, aus dem er die Welt geschaffen hat. (...) Er durchdringt den Raum der Gottverlassenheit mit seiner Gegenwart. Es ist die Gegenwart seiner sich-erniedrigenden, leidenden und den Tod erfahrenden Liebe zu seiner Schöpfung. Darum gibt diese Gegenwart Gottes im gekreuzigten Christus der Schöpfung das ewige Leben und vernichtet sie nicht.“ (103) Die *Creatio ex nihilo* ist daher „die Vorbereitung und Verheißung der erlösenden *annihilatio nihili*, aus der das ewige Sein der Schöpfung hervorgeht. Die Schöpfung der Welt ist selbst eine Verheißung der Auferstehung und der Überwindung des Todes im Sieg des ewigen Lebens (1.Kor. 15.26,55-57). Auferstehung und Reich der Herrlichkeit sind darum die Erfüllung der Verheißung, die die Schöpfung selbst darstellt.“ (103)

Den Bestimmungen des innertrinitarischen Verhältnisses entsprechend, die Moltmann im ersten Band seiner Dogmatik vorgenommen hat, ist die Erschaffung der Welt weder zufällig noch ein Willkürakt Gottes, sondern unmittelbar mit der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen verbunden: Gott will Gott in Beziehung sein – und zieht sich daher in der Welt in sich selbst zurück, um auf diese Weise den Geschöpfen Raum zu geben. Moltmann greift hier den jüdischen Gedanken des *Zim-Zum* auf: Die Welt existiert nicht für und in sich, sondern in dem ihr von Gott eingeräumten Raum. Damit bleibt Gott der Welt gegenwärtig, zumal er in Form des lebensspendenden Geistes auch der Welt einwohnt: „Der Vater ist die schaffende, der Sohn die prägende und der Geist die lebengebende Ursache der Schöpfung. Die Schöpfung existiert *im* Geist, ist geprägt *durch* den Sohn und geschaffen *vom* Vater. Sie ist also *aus* Gott, *durch* Gott und *in* Gott.“ (109, kursiv i.O.)

¹¹ Per Lønning: Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns – eine nordische Perspektive, KuD 33(1987), 207-223, Zitat 210.

¹² Jürgen Moltmann: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München (Kaiser) 1985, 22.

Wie die christliche Gemeinde Sonntag für Sonntag den Vorgriff auf das Reich Gottes feiert, so nimmt in der Schöpfung der Sabbat die Vollendung der Welt vorweg: Indem Gott am siebenten Tag ruht, seine Schöpfung segnet und feiert, nimmt er ihre endzeitliche Heiligung vorweg. Blickt die christliche Gemeinde aber auf den Tag der Neuschöpfung voraus, so hat dies für Moltmann Konsequenzen für den Umgang mit der Welt als Schöpfung Gottes: „Der Tag der neuen Schöpfung setzt auch den ökologischen ‚Ruhetag‘ der ursprünglichen Schöpfung voraus, wenn die neue Schöpfung die ursprüngliche Schöpfung vollenden und nicht zerstören soll.“ (298)

Leben aus der Hoffnung auf die Vollendung im Reich Gottes, so ließe sich zusammenfassend sagen, ist für Moltmann nur dann möglich, wenn es die Hoffnung auf die Vollendung der Schöpfung einschließt und daher heute schon Natur nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern als auf diese Vollendung hin zu bewahrende Schöpfung sieht.

In Aufnahme und kritischer Weiterführung der Überlegungen Jürgen Moltmanns hat Christian Link im Jahr 2012 eine eigene Schöpfungstheologie vorgelegt¹³. Diese ist insofern besonders interessant, als Link bereits 1991 im Handbuch Systematischer Theologie eine damals noch in zwei Bände unterteilte Darstellung der Schöpfungstheologie verantwortet hat. Auffällig ist, dass im älteren Werk eine deutliche Annäherung über die theologiegeschichtlichen Positionen erfolgt und die Herausforderungen und Probleme einer gegenwärtigen theologischen Rede von der Schöpfung vor allem im Gespräch mit den Naturwissenschaften gesehen werden. Die Herausforderungen durch die ökologische Krise werden zwar gesehen, jedoch nachrangig reflektiert. Im aktuellen Werk dagegen benennt Link gleich zu Anfang die Herausforderungen der gegenwärtigen Zeit (Säkularisierung und Krise des Schöpfungsglaubens), um dann erst einmal ausführlich den Horizont der biblischen Rede von der Schöpfung auszuspannen. Vor diesem Horizont diskutiert er dann in einem jeweils eigenen und sehr gleich gewichteten Kapitel die Herausforderungen, die sich durch das Gespräch mit den Naturwissenschaften ergeben, und die Herausforderungen durch die ökologische Krise. Das Buch endet mit einem quasi vertiefenden Kapitel, das Link mit „Dogmatische Rechenschaft“ überschreibt. Hier fasst er die theologischen Gedanken, die ihn natürlich bereits in den vorherigen Kapitel geleitet haben, noch einmal unter den traditionellen Fragestellungen der Schöpfungstheologie (creatio ex nihilo, Vorsehungslehre etc.) zusammen.

Im Vergleich der 20 Jahre auseinander liegenden Publikationen wird für mich dreierlei deutlich:

1. Der „apologetische Druck“ ist deutlich schwächer geworden: Im Handbuch Systematischer Theologie ist deutlich zu bemerken, dass Link im Gespräch mit den Naturwissenschaften und ihrer Welterklärung bestehen können will. In der jetzt vorgelegten Schöpfungstheologie ist dieses Gesprächsfeld weiter präsent – aber Link macht allein schon durch die Gliederung deutlich, dass Theologie und Glaube ihr eigenes Referenzsystem und ihre eigene Sicht der Wirklichkeit haben. Das heißt aber
2. Der „linguistic turn“ ist auch bei Link konsequent vollzogen: Der – im Handbuch durchaus noch akzeptierte – Anspruch der Naturwissenschaften auf „objektive“ Welterkenntnis wird gar nicht mehr diskutiert, Link geht nun vielmehr davon aus, dass die cartesianische Grundannahme obsolet geworden ist – und zieht daraus eigenständige Konsequenzen für die Theologie: „Mit derselben Intensität, mit der sich Philosophie und Wissenschaft um eine Revision der cartesianischen Grundlagen des Erkennens bemühen, sucht die Theologie die Irrwege ihrer neuzeitlichen Geschichte, insbesondere die unkritische Auslegung des biblischen Schöpfungsauftrags, zu korrigieren und der Natur ihr verweigertes Recht zurückzugeben.“¹⁴

¹³ Christian Link: Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn 2012.

¹⁴ AaO., 201.

3. Schwergewichte der theologischen Lehrbildung – sei es Martin Luther oder Karl Barth – haben keinen Wert mehr in sich, ihre Aussagen werden vielmehr unter dem Vorzeichen der neuen Herausforderungen der ökologischen Krise und des linguistic turns auf den Prüfstand gestellt.

Ganz ähnlich wie Moltmann versteht auch Link Schöpfung dann unter der Perspektive der „Zukunft Gottes“. Wie Moltmann – und vorher schon Barth – ist auch er davon überzeugt, dass dem Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer die Erfahrung des befreienden, erlösenden Gottes voraus geht: „Das Reden von Gott ergibt sich offenbar nicht von selbst aus dem Reden über die Welt. (...) Die Welt hat ihre Fugen geschlossen, sie schweigt von Gott.“¹⁵ „Wenn sich also die Theologie aus den Aporien der Neuzeit heraus lösen will, dann muss sie schon in ihrem Ansatz eine zweifache Bewegung vollziehen: Sie muss die Geschichte aufnehmen, in der sich Gott dem Glauben bekannt gemacht hat, und zugleich die Spur dieser Geschichte im Naturzusammenhang aufsuchen. Daraus folgt, dass sich die Dogmatik in einem *eigenen Entdeckungszusammenhang* bewegen muss (...). Die theologische ‚Norm‘, an der sich die Erkenntnis der Schöpfung orientiert, wird an dem *Weg* Gottes mit Israel abgelesen, der kein Weg ins Unbekannte, sondern ein Weg zu einem *Ziel* ist.“¹⁶

Was Link gegenüber Moltmann auszeichnet und wo er über diesen hinaus geht, ist, dass er unter Aufnahme einer Grundüberlegung der Bonhoeffer'schen Ethik zwischen dem Letzten und dem Vorletzten unterscheidet – auch mit Blick auf die Schöpfung. Den durch die ökumenischen Bewegung geprägten Begriff der „Bewahrung der Schöpfung“ sieht er daher äußerst kritisch: „Was wir leisten können und sollen, ist die Bewahrung der Natur vor zerstörerischer Gewalt. (...) Die Bewahrung der Schöpfung jedoch, ihrer Lebendigkeit, ihres Geheimnisses und nicht zuletzt auch ihrer Toten, ist allein Gottes Werk. Wollte der Mensch sich dies anmaßen, müsste er die ihm gesetzte Grenze als Geschöpf überschreiten.“ (199) Mit anderen Worten gesagt: Wir Menschen können zwar dauerhaft, das heißt nachhaltig handeln, Gott aber handelt auf Ewigkeit hin.

Darin, diese Grenze des Menschen als Geschöpf zu beschreiben, liegt meines Erachtens die Stärke der Link'schen Schöpfungstheologie. Indem er die cartesianische Dichotomie hinter sich lässt, erkennt er den Weltzusammenhang zwischen Mensch und Mitgeschöpfen. Die eschatologische Hoffnung auf Vollendung erstreckt sich bei ihm wie bei Moltmann auf die Vollendung der gesamten Schöpfung. Link folgert daraus: „Was Juden und Christen der Welt im Namen ihres Bekenntnisses schuldig sind, ist der Verzicht auf die heute proklamierte Möglichkeit, sich die eigene Zukunft wissenschaftlich-technisch garantieren zu lassen. (...) Das aber ist nur möglich, wenn der ‚eschatologische Vorbehalt‘, den wir *glauben*, zu einem ‚Eigentumsvorbehalt‘ wird, den wir *leben*.“ (372). Wiederum Bonhoeffer aufnehmend bedeutet dieser Eigentumsvorbehalt für Link, kein Geschöpf allein zum Ding, zur Ware oder zur Maschine zu machen, sondern einen „Eigenwert“ und eine eigene „Würde“ der Natur und aller Geschöpfe im alltäglichen Handeln anzuerkennen. Er plädiert daher – wie Wolfgang Huber und manch andere – dafür, die Rechte künftiger Generationen und die Rechte der Natur in einen erweiterten Katalog der Menschenrechte aufzunehmen.

4. Schluss

So sind wir also zum Schluss meiner Überlegungen zu den Herausforderungen und Perspektiven der Schöpfungstheologie wieder bei Martin Luther angekommen – und haben auch Karl Barth noch mit ins Boot genommen: Die Welt als Schöpfung Gottes sehen bedeutet, einer reinen Ver zweckung der Geschöpfe zum Nutzen des Menschen zu wehren. Doch ist dies ein anderer Blick auf die Welt als ihn die naturwissenschaftliche Erklärung bieten kann, es ist ein Blick, der geleitet ist von der Erfahrung der Liebe Gottes, die allen Geschöpfen gilt, die in seinem Reich zur Vollendung der neuen Schöpfung gelangen sollen. Schöpfungstheologie will und kann sich daher nicht einreihen in die Möglichkeiten

¹⁵ AaO., 257.

¹⁶ AaO., 259, kursiv i.O.

wissenschaftlicher Welterklärung, vielmehr, um es mit Karl Barth zu sagen, „entzieht sich ihre geschichtliche Wirklichkeit aller historischen Beobachtung und Berichterstattung (...). Die Absicht und also auch der Sinn der Schöpfung ist (...) die Ermöglichung der Geschichte des Bundes Gottes mit dem Menschen, die in Jesus Christus ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ende hat: Die Geschichte dieses Bundes ist ebenso das Ziel der Schöpfung wie die Schöpfung selbst der Anfang dieser Geschichte ist.“¹⁷ (Leitsatz zu KD §41) Nicht protologisch-ontologisch, sondern teleologisch können und müssen wir von dem schöpferischen Handeln Gottes sprechen – das wir in seiner Gegenwart je und je schon erfahren.

¹⁷ Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1947, S.44.