

# **Inwiefern betreffen die Umweltfragen unser christliches Denken?**

## **Bemerkungen zur Frage: Ökologie und Theologie**

Von Gérard Siegwalt

Die Umweltfragen sind ein Alarmzeichen, das darauf hinweist, dass etwas in unserer industriellen, technischen Zivilisation und der sie tragenden wissenschaftlichen Kultur nicht stimmt. Es liegt nämlich auf der Hand, dass nicht der Misserfolg, sondern der Erfolg unserer Zivilisation und Kultur der Grund für die gegenwärtige Lage ist, deren Ernst in dem Wort „Überleben“ klar zutage tritt. Ausgelöst durch das moderne wissenschaftliche Naturverständnis, dessen Theoretiker Descartes ist, können die Umweltfragen von daher nicht gemeistert werden. Descartes teilt die Wirklichkeit in das ego cogito, das menschliche Subjekt des Denkens, und die res extensa, das Objekt der ausgedehnten Natur, also in Subjekt und Objekt auf. Die Natur ist objektiv, gegenständlich! Die Umweltfragen zeigen nun aber, dass die Natur sozusagen gegen diese ihre Verobjektivierung durch den Menschen protestiert: sie wird krank. Damit ist der naturwissenschaftliche Ansatz Descartes' und in seiner Folge die noch weithin von dorthin bestimmte Naturwissenschaft in Frage gestellt.

Nun mag gewiss diese Feststellung etwa kurzatmig erscheinen, ist doch zu Genüge bekannt, dass der cartesianische Dualismus in der heutigen Naturwissenschaft mehr und mehr durch die Einsicht überwunden wird, dass das wissenschaftliche Objekt durch das Subjekt des Forschers mitbestimmt wird und also nicht davon getrennt werden kann. Aber was ist hier mit Subjekt gemeint: das cartesianische, also die res cogitans, anders ausgedrückt: der Mensch, aber als Wissenschaftler! Die cartesianische Definition des Subjekts ist ebenso in Frage zu stellen wie die der Natur als Objekt, denn der cartesianische Mensch ist auf seine ratio begrenzt: durch diese Begrenzung wird aber der Mensch gespalten zwischen seiner ratio und dem, was nicht seine so verstandene ratio ist; der cartesianische Mensch ist selber dualistisch wie auch Mensch und Natur dualistisch voneinander getrennt werden. Deshalb ist die Aussage, dass die Trennung von Subjekt und Objekt in der neueren Naturwissenschaft prinzipiell überwunden sei, von keiner großen Tragkraft. Denn so wie die Natur nicht als Objekt, so kann auch das Subjekt nicht einfach als ratio bezeichnet werden. Der cartesianische Ansatz steht nicht nur kosmologisch – was das Naturverständnis –, sondern auch anthropologisch – was das Menschenverständnis betrifft – auf schwachen Füßen.

Der Triumph Descartes' und der Untergang des Abendlandes und der ganzen okzidentalisierten modernen Welt hängen eng zusammen. Nur wenn wir aus der Sackgasse des cartesianischen Wirklichkeitsverständnisses herausfinden, gibt es überhaupt eine Überlebenschance für die Menschheit.

Angesichts der bedrängenden Umweltfragen genügt es nicht, nach praktischen Abhilfen zu suchen, so notwendig und unaufschiebbar dieselben sind. Wir sind zu einem Umdenken genötigt. Dies gilt nicht nur für die Naturwissenschaft, sondern auch, wie zu zeigen sein wird, für die Philosophie und die Theologie. Wie aber kann dies Umdenken zustande kommen, und

in was wird es zu bestehen haben?

Folgende Bemerkungen möchten hier weiterführen. Die erste weist auf den Ausgangspunkt des Umdenkens bei der Ökologie hin und zeigt die „religiöse“ Bedeutung der Umweltfragen auf. Dann gilt es zweitens den Begriff des Religiösen zu klären. Drittens ist nach der Bedeutung einer Naturphilosophie zu fragen und viertens dieselbe einer Schöpfungstheologie zuzuordnen. Zum Schluss ist von der in der Schöpfungstheologie begründeten Aufgabe einer Naturphilosophie zu sprechen.

1. Die heutige Situation, wie sie durch die Umweltproblematik gekennzeichnet ist, ist das Resultat der Wirklichkeitsspaltung, d.h. der trennenden Aufgliederung der Wirklichkeit in Subjekt und Objekt und damit der Wissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften. Diese Trennung geschah im Zuge der Renaissance und der großen astronomischen Entdeckungen der Neuzeit (Kopernikus, Galilei, Kepler), die die von der Theologie beherrschte mittelalterliche Synthese von Wissen, Denken und Glauben, also von Wissenschaft, Philosophie und Theologie zum Brechen brachten. Wir brauchen hier nicht von dem die ganze Moderne prägende gespannten Verhältnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, insbesondere der Theologie, zu sprechen. Es gilt aber zu sehen, dass die Umweltproblematik zu einer Überwindung dieser Trennung drängt.

Das ist ja die Grunderkenntnis, die sich in der Ökologie ausspricht: die Ökologie ist die Wissenschaft der Beziehung zwischen allem Lebenden und seinem „oikos“, seiner Behausung, seiner Umwelt. Der Mensch steht nicht nur über der Welt, sondern auch in der Welt, als ein Glied inmitten anderer Glieder, die alle miteinander verbunden sind. Mit dem Kosmos auf der einen Seite, dem Oikos auf der anderen, ist eine Polarität bezeichnet, innerhalb derer sich der Mensch bewegt: er ist zugleich auf das Weltall und auf den besonderen Lebensraum bezogen. In der Physik mit ihrer Folge, der Technik, drückt der Mensch seine Beziehung zum Weltall aus, und zwar auf Grund der in Physik und Technik verabsolutierten Vereinseitigung der Wirklichkeit in objektiven Kategorien. Physik und Technik sind die Wissenschaften der Materie. Ihnen gegenüber stehen die Wissenschaften des Lebendigen: das sind die Biologie und, ihr verbunden, die Ökologie. Die Spaltung besteht demnach nicht nur zwischen den Naturwissenschaften insgesamt einerseits und den Geisteswissenschaften andererseits, sondern die Spaltung geht mitten durch die Naturwissenschaften selber hindurch. Es ist für die Zukunft der Menschheit und der Welt von entscheidender Bedeutung, ob diese Spaltung innerhalb der Naturwissenschaften überbrückt werden wird oder nicht, und das hängt zuletzt von der Frage ab, ob die Biologie, die bislang weitgehend von der Physik und also von dem objektiven Denken abhing, zu sich selber finden wird oder nicht. Die Frage ist also, ob die Biologie auf Grund der ökologischen Erkenntnis der Beziehung alles Lebendigen zu seinem Milieu, sich entschieden auf die Seite der Ökologie schlagen wird.

Wo das geschieht, wo die Naturwissenschaften in ihrer gegenwärtigen Opposition als Wissenschaften der Materie und als Wissenschaften des Lebendigen ihre Entgegensetzung von der ökologischen Erkenntnis her überwinden werden, wo sie also die regulative Funktion, die die Ökologie für alle anderen Naturwissenschaften hat, anerkennen werden, da wird auch der entscheidende Schritt getan sein, der zur Überwindung der Entgegensetzung der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften führen wird. Denn der Geist ist nichts anderes

als das „Zwischen“, das was ein Glied der Wirklichkeit mit dem anderen verbindet. Der Geist ist in der Natur als solcher wirklich, und der Geist in der Natur wird sich im Geist des Menschen seiner selbst bewusst, und dadurch kommt es zur Kultur und zur Geschichte im Sinn einer Geschichte des Menschen und der Menschheit.

Das, was ich nach Martin Buber „das Zwischen“ nenne und was ich nicht nur im Sinn der Beziehung eines Ich zu einem Du, sondern im Sinn der Beziehung von allem zu allem verstehe, ist eine religiöse Kategorie. Sie weist auf das Verbundensein von allem mit allem hin, also darauf, dass alles zusammenhängt. Das heißt einerseits, dass die Gespaltenheit von Natur- und Geisteswissenschaften, diejenige von Wissenschaften der Materie und Wissenschaften des Lebendigen, und schließlich die im Menschen zwischen Geist und Leib untereinander zusammenhängen. Das heißt aber andererseits, dass die Spaltungen auch nur zusammenhängend überwunden werden können, durch die neue Entdeckung der Verbundenheit des Getrennten.

Hier hat das durch die Umweltfragen uns aufgenötigte Umdenken einzusetzen. Es geht um eine neue Zuwendung zur Wirklichkeit, die dieselbe nach Möglichkeit ganz in den Blick bekommt und ihr so, anstatt sie zu vergewaltigen, gerecht wird. Es geht darum, nicht über die Wirklichkeit, sondern von ihr aus, und zwar als ganzer, zu reden. Es geht um eine neue Fähigkeit zu beobachten, nicht nur den Teil, sondern auch den Zusammenhang von Teil zu Teil, die Auswirkung des einen auf das andere; es geht um eine neue Fähigkeit, die Wirklichkeit in ihren Teilen ganzheitlich zu erfahren, vom Standort des Menschen aus, von der nicht gegebenen aber zu findenden Einheit des Menschen aus. Denn es geht ja bei dem allem letztlich um ihn, um die Überwindung seiner Gespaltenheit, die mit allen anderen Spaltungen zutiefst zusammenhängt. Kurz gesagt: es geht um eine neue Weisheit, darum, dass die Erfahrung, wie sie hier verstanden wird, zum Lehrmeister für den Menschen und sein Verhalten in der Welt wird. Es geht also, auf Grund der ontologischen, wesentlichen Kategorie des „Zwischen“, um eine religiöse Weltanschauung.

Der Mensch ist endlich. Er steht in einem Gefüge, das größer ist als er und von dem er mitbestimmt wird, wie er es selber mitbestimmt. Schleiermacher hatte diese Gegebenheit im Auge mit seinem Satz von der schlechthinnigen Abhängigkeit, dem er die Aussage von der menschlichen Freiheit zuordnete. Und Albert Schweitzer meinte etwas Ähnliches mit seiner Forderung zur Ehrfurcht vor dem Leben. Wir sollten uns heute nicht schämen, auf solche Aussagen zurückzugreifen. Nicht dass Schleiermacher der Vater der Theologie des sogenannten 19. Jahrhunderts ist und Albert Schweitzer theologisch dem Liberalismus angehörte, kann ausschlaggebend sein, sondern nur, dass sie uns in unserer heutigen Fragestellung tatsächlich in einsichtiger Weise ein Stück weiterhelfen. Sie sind mit einigen anderen, von denen ich unter den neueren vor allem die Namen von Karl Heim und Adolf Köberle nenne, die rühmlichen Ausnahmen einer sonst noch immer weitverbreiteten „Naturblindheit der heutigen evangelischen Theologie“ (H. G. Fritzsche). Dieselbe ist durch Karl Barth sozusagen kanonisiert worden. Barth redet supranaturalistisch über die Natur, d.h. von oben herab, und redet deshalb an ihr vorbei. Er bekommt die Wirklichkeit der Natur überhaupt nicht in das Blickfeld, oder dann nur gegen seinen Ansatz. Sein Christusbekenntnis steht zwischen ihm und der Wirklichkeit, so wie die objektivierende ratio in der klassischen Naturwissenschaft zwischen dem Forscher und der von ihm beobachteten Wirklichkeit steht. Damit ist Barth

nicht einfach abgetan. Sein Ansatz hat, wie noch zu sagen sein wird, an seinem Ort seine Berechtigung, aber eben nicht in seiner Ausschließlichkeit.

2. Ich sprach von der Notwendigkeit einer religiösen Weltanschauung. Wie aber soll es dazu kommen? Zunächst stellt sich jedoch die Frage: was ist hier überhaupt mit „religiös“ gemeint?

Eines ist klar: das Religiöse hat es mit Erfahrung zu tun; es ist die Erfahrung des Zusammenhangs, des „Zwischen“, das alles mit allem verbindet, oder auch die Erfahrung des Geistes (denn der Geist ist ja das „Zwischen“, das die Glieder der Wirklichkeit miteinander verbindet). Das Religiöse ist Selbsterfahrung und „Gottes“erfahrung zugleich, Erfahrung des Selbst in einem größeren Ganzen, mit dem das Selbst zusammenhängt und welches es zugleich übersteigt. Der Gott, von dem ich rede, ist nicht eigentlich der biblische Gott, denn der wird nicht auf Grund von Selbsterfahrung, sondern nur auf Grund von Offenbarung erkannt. Es geht hier vielmehr um die Götter, um das, was Paulus die „Stoicheia“, die Urelemente, oder auch die Fürstentümer und Herrschaften und Gewalten, oder einfacher die Engel nennt (z.B. Gal 4,1ff; Kol 1,16; 2,8ff). Das Religiöse hat es mit Transzendenz zu tun, aber mit der Transzendenz dessen, was das Nizänische Glaubensbekenntnis die unsichtbare Schöpfung nennt; damit ist die engelische Wirklichkeit gemeint. Sie ist die Tiefendimension der sichtbaren Schöpfung, in unserem Zusammenhang: der Natur. Das Religiöse hat es demnach mit dem Zusammenhang zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Dimension der einen Schöpfung zu tun.

Dieser Zusammenhang ist es, der in den Umweltfragen erfahren wird. Denn das Eigentliche darin ist ja gerade dies, dass die Natur dem Zugriff des sie zum Objekt reduzierenden Menschen widersteht. Dieser Widerstand verweist den Menschen in seine Schranken: eine ihn übersteigende Wirklichkeit tritt ihm entgegen. Das ist nicht einfach die Natur in ihrer äußeren Erscheinung, sondern das ist die Natur in ihrer wesentlichen Tiefe. Sie ist, allem Gerede von der Entgötterung der Welt und dergleichen entgegen, wohl nicht eigentlich göttlich, aber auch nicht einfach positiv irdisch; sie ist götterhaft, d.h. hier begegnen wir, wie immer wir sie auch heute nennen mögen, dem, was die Griechen mit den Göttern bezeichneten und was auch in der Bibel, ebenso im Alten wie im Neuen Testament, immer wieder als Gegebenheit anerkannt ist. Man kann das alles nicht mit dem Satz von der Entmythologisierung abtun. Denn mit dem allem sind nicht einfach zeitgebundene Vorstellungen bezeichnet, sondern eine Wirklichkeit, die erfahren wurde und die auch heute noch erfahren wird, wenn wir sie auch meist nicht mehr benennen können. Dieser Wirklichkeit begegnen wir heute im Widerstand der Natur, der sich in den Umweltfragen zeigt. Was uns hier entgegentritt, ist die Wirklichkeit des „Zwischen“, aber nicht so sehr in seiner positiven als vielmehr in seiner negativen Form. Der Mensch hat das „Zwischen“ in der Neuzeit weitgehend gelehnt und er erlebt nun in den Umweltfragen die auf ihn zurückkommende Frucht seiner blinden Aufgeklärtheit: er erlebt die Wirklichkeit der Auflösung des „Zwischen“ in den verschiedenen, vorhin genannten Formen; d.h. er erlebt das Religiöse nicht als das Engelische, sondern als das Dämonische, als Macht der Zerstörung.

So erweist sich das Religiöse als zutiefst ambivalent. Es bezeichnet zunächst nicht etwas zu Erstrebendes, wie man das aus dem Satz von der Notwendigkeit einer religiösen Weltan-

schauung heraushören könnte, noch bezeichnet es etwas Verlorengegangenes. Vielmehr ist mit dem Religiösen die Erfahrung gemeint, die der heutige Mensch im Zusammenhang mit den Umweltfragen macht. Sie überführen ihn seiner Endlichkeit, indem sie ihm seinen Beziehungscharakter wie auch den Beziehungscharakter alles Wirklichen zu erkennen geben (das „Zwischen“), und diese Erfahrung erweist sich darin als religiös, dass der Mensch seine Eingefügtheit in den Zusammenhang mit allem ebenso erlebt als auch die Auflösung dieses Zusammenhangs. Das Religiöse erscheint ihm gerade in dieser Ambivalenz dessen, was ich die engelische Wirklichkeit einerseits, die dämonische Wirklichkeit andererseits genannt habe.

Was bedeutet nun aber angesichts dieses Verständnisses des Religiösen der Satz von der religiösen Weltanschauung und ihrer Notwendigkeit? Jedenfalls schon dies, dass es durch die Umweltproblematik eine Erfahrung gibt, die als religiös bezeichnet werden muss und dass es zunächst einmal darum geht, das einfach zu sehen und bei Namen zu nennen. Denn die Wirklichkeit ist ja selbst das Notwendige; das Notwendige ist, aus allem Halben und Einseitigen das Ganze, soweit das möglich ist, zu erkennen und sich ihm zu stellen. Wir haben – anhand der Umweltfragen – eine religiöse Erfahrung, leben also in einer religiösen Welt und sollten deshalb die damit gegebene Weltanschauung einfach registrieren. Aber damit kann ja nicht alles gesagt sein. Wenn ich von der Notwendigkeit einer religiösen Weltanschauung rede, so meine ich damit die Notwendigkeit der Erkenntnis des „Zwischen“, des Zusammenhangs von allem mit allem, wie diese Erkenntnis durch die Umweltproblematik gegeben ist. Aber das Religiöse ist nicht etwas Normatives: es ist ambivalent! Wenn schon die – scheinbar – klare Aufteilung der Wirklichkeit durch das klassische, cartesianische Denken sich für das Wirklichkeits- und also auch Menschenverständnis verhängnisvoll auswirkt, so nicht minder das ambivalente Religiöse, insofern es in seiner Ambivalenz belassen wird. Gewiss ist es ein mindestens ebenso sachgemäßes Verständnis als das sogenannte wissenschaftliche in seiner Reinkultur. Aber das Religiöse muss in seiner Ambivalenz erlöst werden. Und das kann es nicht aus sich selber, denn es trägt die Norm der Wahrheit nicht in sich. Diese liegt außerhalb seiner selbst. Wir stehen also vor einer doppelten Notwendigkeit: einmal derjenigen, einen Standort außerhalb des Religiösen einzunehmen, von wo aus dieses von seiner Doppelbödigkeit erlöst werden kann, dann aber der Notwendigkeit, uns dabei nicht von dem von sich selbst erlösten Religiösen zu trennen. Das Religiöse soll ja durch die notwendige Erlösung nicht abgetan, sondern aufgehoben und d.h. in seiner Ambivalenz gerichtet, in seiner engelischen Wirklichkeit aber bewahrt und durch die Erlösungswahrheit erfüllt werden. Wie aber kann es zu einer religiösen Weltanschauung, die dieser doppelten Notwendigkeit entspricht, religiös und doch nicht ambivalent zu sein, überhaupt kommen?

3. Die Antwort auf die gestellte Frage vermag, wie wir sehen werden, die christliche Theologie zu geben. Man wird fragen: wozu dient dann die Naturphilosophie? Wird sie hier nicht einfach übersprungen? Ganz gewiss nicht, denn einmal wird uns klar werden, dass die Theologie besagte Antwort nicht ohne die Naturphilosophie zu geben imstande ist, dann aber ist festzustellen, dass gerade die Wiederentdeckung der religiösen Dimension aller Dinge, also der Natur, der Naturphilosophie zu einem neuen Aufschwung verhilft. Es gilt hier zunächst letztere Aussage etwas auszuführen.

Im Zuge des Cartesianismus ist die Naturphilosophie weithin zum Erliegen gekommen. Denn Descartes' Verständnis einer rein objektiven Natur hatte zur Folge, dass die Natur nun einzig

und allein die Sache der Wissenschaft wurde und damit der Philosophie verloren ging. Damit hat sich die Neuzeit bis auf wenige Ausnahmen aus einer Tradition herausgelöst, die bis in das griechische Altertum zurückgeht. Im Aristotelismus, der sich in seiner thomistischen Form bis auf den heutigen Tag, so viel ich sehe, vor allem im französischen Sprachraum, wenn auch in rückschreitendem Maß, hält (z.B. Jaques Maritain), hängt die Naturphilosophie von der als Ontologie verstandenen Metaphysik ab: letztere betrifft das Sein als solches. Die Naturphilosophie hat nicht mit dem Sein an sich zu tun, sondern mit dem Sein, insofern es im sinnlich Wahrnehmbaren, also im Seienden, gegenwärtig ist. Sie hat also eine vermittelnde Stellung inne zwischen den Naturwissenschaften im Sinn der Moderne einerseits und der Metaphysik andererseits, insofern als sie das Sein als solches im sinnlich Wahrnehmbaren, das der Gegenstand der Naturwissenschaft ist, behauptet. Aber dies Verständnis der Naturphilosophie ist nicht auf den Aristotelismus beschränkt. Wenn Plato nicht eigentlich eine Naturphilosophie kennt, weil für ihn allein die intelligible Welt der Ideen, das was wir gemeinhin die Welt der Metaphysik nennen, von Interesse ist, so gibt es doch eine neuplatonische Tradition der Naturphilosophie. Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Jakob Böhme, Georg Hamann, Friedrich Wilhelm Schelling (wie auch einige der Väter des schwäbischen Pietismus) gehören in irgendeiner Weise diesem Traditionsstrom an, dem jedoch nie ein dem des Aristotelismus zu vergleichender Einfluss beschieden war. Dazu ist der Neuplatonismus zu religiös und metaphysisch, während der Aristotelismus viel mehr auf Wissenschaft und Epistemologie aus ist und sich deshalb auch besser in der Neuzeit halten konnte als der Neuplatonismus. Doch ist dieser Unterschied in unserem Zusammenhang belanglos. Die Naturphilosophie, in welcher Ausprägung auch immer, wird in der Neuzeit durch Descartes an den Rand gedrängt.

Durch die mit der Umweltproblematik gegebene Infragestellung des Cartesianismus wird nun aber die Naturphilosophie rehabilitiert. Ich meine nicht eine bestimmte Form der Naturphilosophie, sondern die naturphilosophische Reflexion als solche, das philosophische Fragen nach der Natur. Wesentliche, wenn auch manchmal sehr verschieden geartete Ansätze eines solchen Fragens finden sich heute bei mehreren Naturwissenschaftlern, Physikern (wie Carl Friedrich von Weizsäcker, Günter Howe, A.M.K. Müller), Biologen (wie Adolf Portmann, Joachim Illies) und selbstverständlich Ökologen und auch Ethologen (Verhaltensforschern wie Konrad Lorenz, Wolfgang Wickler u.a.), auch bei Philosophen (Georg Picht, Hans Jonas, aber schon Max Scheler und Nicolai Hartmann). Auch wäre hier die sogenannte Geistesforschung, die Anthroposophie zu nennen. Wir können jetzt weder diese Ansätze darstellen noch diskutieren. Es genügt die Feststellung, dass die hier begründete und geforderte religiöse Weltanschauung schon selber ein naturphilosophischer Ansatz ist. Die Aufgabe der Naturphilosophie ist es, innerhalb der heutigen Atomisierung des Wissens, die Frage nach dem „Zwischen“, nach dem Zusammenhang zu stellen. Es ist die naturphilosophische These dieses Beitrags, dass der Zusammenhang auf die religiöse Dimension der Wirklichkeit hinweist.

4. Wir fragen nun nach der Theologie. Wie stellt sie sich zur Naturphilosophie? Wenn klar geworden ist, dass die religiöse Weltanschauung, von der die Rede war, eine Naturphilosophie ist, dann gilt im Bezug auf letztere, was schon über die religiöse Weltanschauung gesagt wurde: die Naturphilosophie hat die Norm der Wahrheit nicht in sich. Unter Norm der Wahrheit verstehe ich das, was sie von ihrer Ambivalenz erlöst. Sie braucht die Theologie. Aber umgekehrt gilt es zu sehen, dass die Theologie auch die Naturphilosophie braucht, wenn sie nicht an der Wirklichkeit vorbeireden will. Zu dieser doppelten Aussage führt die

vorhin gestellte Frage, wie die religiöse Weltanschauung wohl religiös, aber doch nicht ambivalent sein könne. Man kann darauf antworten: Zum einen wird ihre Ambivalenz dank der Theologie aufgehoben, zum anderen wird ihr religiöser Charakter dadurch gewährleistet, dass die Theologie selber notwendig religiös wird. Es besteht also ein doppeltes Verhältnis zwischen der Naturphilosophie und der Theologie: einmal geht eine Bewegung von der religiösen Naturphilosophie zur Theologie hin, und dann eine Bewegung von der Theologie zur religiösen Naturphilosophie. Ich fasse das in der Doppelthese zusammen, die nun auszuführen sein wird: Die Naturphilosophie ist einesteils die Voraussetzung der Theologie, genauer der Schöpfungstheologie, andernteils die Folge oder Konsequenz der Theologie.

Die Naturphilosophie, eine Voraussetzung der Schöpfungstheologie! Vielleicht kommt kein zeitgenössischer Theologe so nahe an diese Aussage heran als Dietrich Bonhoeffer mit seiner Unterscheidung zwischen den vorletzten Dingen, zu denen er das, was er das Natürliche nennt, rechnet, und den letzten Dingen, die die Offenbarung Gottes in Jesus Christus betreffen. Bonhoeffer fragt, ob nicht „immer wieder die Länge des Vorletzten durchschritten werden muss, um des Letzten willen?“ Gewiss findet man bei Bonhoeffer auch den anderen Satz, der mehr die zweite These illustriert, wonach die Naturphilosophie die Folge der Theologie ist: „Erst durch die Menschwerdung Christi haben wir das Recht, zum natürlichen Leben zu rufen und das natürliche Leben selbst zu leben.“ Wir werden die Unaufgebbarkeit der zweiten These noch betonen. Es geht also nicht an, nur mit dem Dänen Grundtvig zu sagen: Erst Mensch, dann Christ. Auch das Umgekehrte muss gesagt werden: Erst Christ, dann Mensch. Aber zuerst muss nun einmal die erste These behauptet werden, die im Raum der protestantischen Theologie einem gewissen aristotelischen Thomismus das Wort redet. Das ist jedoch nichts neues, findet sich doch dieser Thomismus der beiden Ebenen von Natur und Gnade schon bei Luther (und auch Calvin) in der Unterscheidung zwischen dem 1. und dem 2. Gebrauch des Gesetzes. Dieser Thomismus entspricht nun genau dem biblischen Befund selbst, allerdings nicht losgelöst von der zweiten These, nach welcher der Zugang zur Natur über Gott in seiner Offenbarung geht. Der Thomismus hat, biblisch-theologisch gesehen, seine Berechtigung, wenn er zugleich, bei aller Selbstbeharrung, die Umkehrung der Folge von Natur und Gnade als weiteres Verhältnis der beiden erkennt. Die unlösbare Verbundenheit beider Bewegungen tritt uns in der Bibel ständig entgegen. Das bringt mit sich, dass die Erläuterung der ersten These nicht ohne Ausblick auf die zweite These geschehen kann. Was die erste Aussage anbelangt, wonach die Naturphilosophie die Voraussetzung der Schöpfungstheologie ist, kann man im Alten Testament hinweisen hauptsächlich auf die Weisheitsliteratur. Diese ist nicht auf die sogenannten Weisheitsbücher beschränkt, sondern ihr gehören auch, zusätzlich zu einer Anzahl von Psalmen (z.B. 8,4-9; 19,2-8; 104; 148) und dem Buch Hiob (vor allem 26,10-13; 38-41), die beiden sogenannten Schöpfungsberichte (Gen 1 und 2) an. Gewiss ist darin auch die zweite These, wonach die Naturphilosophie die Konsequenz der Schöpfungstheologie ist, begründet; wir werden darauf zurückkommen. Aber das Sapientiale, Weisheitliche ist nicht minder augenfällig: es ist das auf der Beobachtung, auf der Erfahrung Beruhende, das was ein Verhalten tragfähig bestimmt. Die genannten Psalmen, die angegebenen Abschnitte aus dem Buch Hiob, die Schöpfungsmythen sind gefüllt bis an den Rand von Beobachtungen und von Naturerfahrungen, die ein jeder machen kann. Dadurch anerkennt das Alte Testament die Beobachtung und die Erfahrung als die Basis aller menschlichen Weisheit, deren Monopol zu haben es nicht beansprucht; das Alte Testament anerkennt weiter den religiösen Charakter dieser Beobachtung und Erfahrung, im Sinn des

zuvor besprochenen Religiösen.

Was das Neue Testament anbelangt, ist die Lage nicht anders. Die meisten Gleichnisse Jesu gehören, gewiss nicht nur, aber doch auch zum sapientialen Genus. Sie spiegeln das – religiöse – Verhältnis Jesu zur Natur wider; deshalb kann die Natur überhaupt zum Gleichnis des Gottesreiches, der Gottesherrschaft werden. Mit anderen Worten: die Erkenntnis des Religiösen, in diesem Sinn die Religion – ein Gleichnis des Glaubens! Selbstverständlich nimmt die Natur nun nicht die Stelle der Gottesherrschaft ein noch die Religion die des Glaubens. Die Bewegung von der Gottesherrschaft hin zur Natur, oder vom Glauben hin zur Religion, ist nicht minder gegenwärtig als die genannte umgekehrte Bewegung. Das zeigt, dass es keinen direkten Weg von der Natur zu Gott, dem Gott Jesu Christi gibt, dass die Gleichnisse eine Wirklichkeit offenbaren, nämlich die der Gottesherrschaft, welche die Betrachtung der Natur nicht selber offenbart, welche wir also nur so, durch die Offenbarung Gottes in Christus, kennen. Aber – und das ist in diesem Zusammenhang das Wichtige – der direkte Weg von Gott zur Natur setzt den anderen Weg, der von der Erfahrung ausgeht, voraus! Das liegt daran, dass Gott in seinem Sich-den-Menschen-offenbaren zu sich heim kommt, wenn ich so die Aussage von Joh 1,11 – er, der Logos, das Wort kam in das Seine – umschreiben darf: Die Erfahrung ist nicht gottesfremd. Sie ist ja Erfahrung der gewiss durch den Fall verunstalteten, aber nicht zerstörten Schöpfung, und sie ist Sache des Menschen, der als Geschöpf des Schöpfers ein wesentlich religiöses, gottabhängiges Wesen ist: das ist doch jedenfalls mit enthalten in der Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wenn es keinen direkten Weg von der Schöpfung zum Schöpfer, von den Werken zum Wirker gibt, so wegen der Sünde, wodurch das Religiöse ambivalent wird. Aber wenn andererseits die Erfahrung von der Offenbarung vorausgesetzt ist, so deshalb, weil sie in dem Erschaffensein von allem durch den sich offenbarenden Gott begründet ist (1.Kor 8,6; Kol 1,15ff; Hebr 1,11ff).

Das führt uns zur zweiten These: Die Schöpfungstheologie ist der Grund für die Naturphilosophie. Letztere ist also nicht nur die Voraussetzung, sondern – aber nun in neuer Weise – die Folge der Schöpfungstheologie. Doch ehe das ausgeführt werden kann, ist zu fragen: was ist Schöpfungstheologie?

Hierauf kann nur geantwortet werden: die biblische Schöpfungstheologie betrifft die neue Schöpfung. Die Offenbarung Gottes in Christus, also das Heilswirken Christi schafft alle Dinge neu (2.Kor 5,17; Offb 21,5), d.h. erlöst die erste Schöpfung vom Fall und führt sie zu ihrer Vollendung, für die sie geschaffen war: die Gottesherrschaft. Sie trennt nicht von der ersten Schöpfung, sondern bestätigt sie über den Fall hinaus und gegen ihn, und vollendet sie. Die alttestamentlichen Texte, die ich schon angeführt habe, gehören nicht nur der sapientialen Literatur an, sondern auch der prophetischen: sie reden darum auch nicht nur mythisch-retrospektiv von der ersten Schöpfung, sondern auch eschatologisch vorwegnehmend von der neuen Schöpfung. Diese Texte können nach diesem sozusagen doppelten Register gehört werden: einerseits als religiöse Texte, die eine Naturphilosophie beinhalten, andererseits als theologische Texte, die eine neue Dimension der Natur offenbaren: die eschatologische, letztendliche Dimension der Neuschöpfung. Die genannten alttestamentlichen Texte sind, außerhalb von ihrem theologischen, und das heißt eschatologischen Gehalt, Texte, die die Natur betreffen, religiöse Texte; sie reden von der Schöpfung nur auf Grund ihres theologischen Gehaltes, wonach die Natur als Schöpfung, als Erstling des Gottesreiches erscheint.



Diese Texte können also ebenso im Perfectum wie im Futurum gelesen werden, wobei ja im Hebräischen beides durch die gleiche Verbalform ausgedrückt wird (also: Im Anfang schuf Gott — Im (Neu)anfang wird Gott schaffen). Die Aussage, dass die biblische Schöpfungstheologie die neue Schöpfung betrifft, ist im Sinn der Rekapitulation zu verstehen, im Sinn der letztendlichen Zusammenfassung von allem in Christus (Eph 1,10). Die Schöpfung ist eine Auferstehung! Über den Uranfang aller Dinge hat die Bibel nichts anderes zu sagen als was die Religionen auch sagen: das ist Erfahrungsweisheit, Weisheit, die an der Erfahrung abgelesen ist und die nur durch den besonderen Deutungszusammenhang, in den sie hineingestellt wird, ihre Eigenart erhält. Der biblische Deutungszusammenhang ist der der Erlösung, des Heilswirkens Gottes seit Abraham, wie es sich im Kommen Christi erfüllt. Dies Heilswirken geht alles an, den gesamten Kosmos, also einschließlich der unsichtbaren Dimension der Schöpfung (Röm 8,19ff; Phil 2,9-11; Kol 2,15; Offb 4+5 und 20-22). Die Bibel alten und neuen Testaments hat ein theologisches Verständnis von der Schöpfung, wodurch ja erst überhaupt von Schöpfung gesprochen werden kann, und das besagt: sie hat ein Verständnis, das von Christus her kommt und das deshalb eschatologisch ausgerichtet ist, also die Schöpfung als Neuschöpfung versteht. Das christologische Verständnis ist die Berechtigung der Lehre Karl Barths. Sein Irrtum ist, wie schon erwähnt, dass er dies theologische Schöpfungsverständnis nicht dem religiösen Naturverständnis zugeordnet hat, welches es voraussetzt.

Die so verstandene Schöpfungstheologie ist der Grund für die Naturphilosophie, aber nun noch in einem anderen Sinn als dem, in dem wir bisher davon sprachen. Die in der Schöpfungstheologie begründete Naturphilosophie ist nicht einfach die von ihr vorausgesetzte. Worin liegt der Unterschied? Er liegt darin, dass die von der Schöpfungstheologie vorausgesetzte religiöse Naturphilosophie an der Natur orientiert ist, aber die in der Schöpfungstheologie begründete Naturphilosophie ist an der Geschichte orientiert. Erstere ist vorthologisch, sie geht der geschichtlichen Heilsoffenbarung Gottes voran, sie ist begründet in der grundlegenden (protologischen) Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie sie sich religiös – und wegen dem durch die Schöpfung gehenden Riss ambivalent religiös – ausdrückt. Letztere, die in der Schöpfungstheologie begründete Naturphilosophie, ist nach-theologisch, sie folgt auf die Heilsoffenbarung, sie ist begründet in der im Glauben begründeten Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in der Hoffnung der Gottesherrschaft. Warum hier eine Naturphilosophie? Deshalb, weil die neue Schöpfung als Hoffnung geglaubt wird; sie wird nicht erfahren im Sinn einer Naturerfahrung. Die Hoffnung hat aber einen geschichtlichen Grund, und der wird im Glauben – durch den heiligen Geist – als tragfähig erfahren. Es gibt nicht nur Naturerfahrung, sondern auch Glaubenserfahrung. Als in der Geschichte im Glauben begründet, ist die Hoffnung nicht nur übergeschichtlich, sondern wirkt schon in die Geschichte herein. Das besagt: die neue Schöpfung ist der Grund einer Naturphilosophie, denn erst durch eine solche wird die Natur schon innerhalb der jetztzeitlichen Bedingungen tatsächlich der neuen Schöpfung zugeordnet.

5. Zum Schluss gilt es von der in der Schöpfungstheologie begründeten Aufgabe einer Naturphilosophie noch kurz zu sprechen. Wir haben gesehen, dass die Schöpfungstheologie eine Eschatologie, eine Theologie der neuen Schöpfung ist; ihr gegenüber ist die Natur der Protologie zugehörig; sie gehört nicht dem Letzten, sondern dem Vorletzten an. Das bedeutet nun aber, dass die Natur in die Verantwortung des Menschen gestellt ist. Der Mensch ist dazu berufen, die Natur und damit sich selbst als Teil der Natur, von der Erfüllung in Christus

aus zu sehen und die Natur und sich selbst darauf zu bereiten. Es ist das der Wille des Schöpfers, der als solcher der Erlöser ist.

Der Gedanke der Verantwortung findet sich in beiden alttestamentlichen Schöpfungsberichten. Im Bericht des Jahwisten (Gen 2) ist er mit dem in der Mitte des Gartens sich befindenden Baum der Erkenntnis gegeben. Der Mensch ist in die Natur hineingestellt, aber zugleich soll er sich bewusst über die Ebene der Natur erheben, d.h. er soll nicht einfach natürlich, sondern religiös leben. Der Baum der Erkenntnis stellt den in der Natur verwurzelten Menschen auch außerhalb der Natur, aber indem er ihn auf die Natur als den Bereich seiner Verantwortung verweist. Der Mensch ist Gott gegenüber verantwortlich für das, was er mit der Natur macht. Im priesterlichen Bericht (Gen 1) ist der Gedanke von der Verantwortung des Menschen ausgesprochen mit dem Hinweis auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die mit der Stellung, die der Mensch in der Natur ausüben soll, zusammenhängt: er ist König über sie (Gen 1,26ff). Der Natur zugehörig, steht er zugleich über der Natur, um so bewusst der Natur zu entsprechen. Das vermag er aber nur dadurch, dass er zugleich offen ist für die Natur und für Gott, für den Schöpfer und für die Schöpfung: der Mensch soll wachsam sein. Er ist zwischen Gott und die Natur gestellt.

Aber diese Stellung ist durch einen Riss gekennzeichnet, von dem der Mythos vom Sündenfall (Gen 3) besonders spricht. Der Mensch ist gespalten, und deshalb ist die Schöpfung gespalten. Gott ist nicht der Schöpfer dieser Spaltung; er ist der, der sie überwinden will durch die Heimführung des Gespaltenen, und er ruft den Menschen zur Teilnahme an diesem Kampf auf. Das ist schon der Sinn der Genesistexte, aber in ebenso klarer, ja dramatischer Weise ist das in den Reden Gottes an Hiob (Hiob 38ff) ausgesprochen. Die Schöpfung ist ein Kampf, im eigentlichen Sinn ein Drama; man kann auch sagen, dass sie ein noch unvollendetes Geschehen ist, in anderen Worten: dass sie creatio continua, andauernde Schöpfung ist. Der Ausgang dieses Kampfes ist nicht ungewiss. Theologisch, d.h. eschatologisch, also vom Ende her gesehen, ist der Riss in der Schöpfung schon geheilt. „Ich bin der Herr, und sonst keiner mehr“, heißt es in Jes 45,7, „der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin der Herr, der dies alles tut.“ Aber die Geschichte ist der Gang hin zu diesem letztendlichen Sieg. In der Geschichte ist noch nichts ausgespielt, es sei denn im Glauben, es sei denn im Heilswerk Christi. In der Geschichte heißt es glauben, mit dem Glauben, der der Sieg über die Welt ist (1.Joh 5,4): Der Sieg über die Welt kann aber nur errungen werden – und ist schon in Christus errungen worden – durch die assumptio, die Annahme der Welt, dadurch dass die Welt mit ihrem Riss durch ihr Angenommensein überwunden wird. Die Geschichte ist das Schlachtfeld des Glaubens. Der Glaube an den Schöpfergott kämpft für die eschatologische, letztendliche Integritas der ersten Schöpfung, also der Natur.

Dieser Kampf geschieht durch das Gebet, wodurch das neue Lob der gesamten Natur, der ersten Schöpfung, dank dem Menschen befreit wird (siehe Ps 148). Er geschieht durch das Bekenntnis des Glaubens, das den Sieg Gottes und die Ausdehnung seiner Herrschaft über alles verkündet (Ps 87,4-7). Aber dieser Kampf, der durch den Gott dargebrachten Dienst geschieht, betrifft das ganze Leben, die Beziehung des Menschen zu den Dingen, zu sich selber, zu den Mitmenschen; denn alle diese Beziehungen haben teil an seiner Beziehung zur Natur. Der Glaube will die Natur integrieren, d.h. heilen, weil die neue Schöpfung sie inte-

griert, indem sie sie übersteigt, transzendiert; diese Transzendierung impliziert die Annahme (assumptio) der Natur. Die Naturphilosophie gehört deshalb zu Gebet und Bekenntnis hinzu als eine Form des besagten Kampfes. Sie besteht in einer achtsamen Aufmerksamkeit der Natur gegenüber, die, als von der Schöpfungstheologie vorausgesetzt, (im Sinn der assumptio) angenommen werden will; sie besteht also in der Ehrfurcht vor dem Leben und zugleich in einer Besinnung, die auf dieses Achten auf die Natur wie auch auf den Glauben an die neue Schöpfung sich gründet und die auf ein Handeln mit der Natur (also in der Achtung vor ihr) und über die Natur (also in der Verantwortung dem Schöpfer- und Erlösergott gegenüber) hinzielt.

Die so verstandene Naturphilosophie, eine Konsequenz der Schöpfungstheologie, lässt letztere erst konkret werden. Eine Schöpfungstheologie, die keine Naturphilosophie nach sich zieht, ist ein Supranaturalismus. Die Frage der Verwirklichung stellt sich unentwegt, wenn wir von Schöpfungstheologie sprechen. Die Naturphilosophie, als Folge der Schöpfungstheologie, ist ein notwendiges Glied auf dem Weg zur Verwirklichung. Sicherlich begründet die als Eschatologie verstandene Schöpfungstheologie auch eine Ethik, aber es gibt diese nicht ohne eine Naturphilosophie im gesagten Sinn.

Wir sind durch die uns bedrängenden Umweltfragen zu einem Umdenken genötigt. Erst ein solches kann den tragfähigen Grund für ein von uns und der Menschheit gefordertes neues Handeln bilden. Es ist jetzt nicht die Aufgabe, die möglichen Konturen einer Ethik der Weisheit, im Zeichen der Hoffnung auf Grund des Glaubens, aufzureißen, wie auch nicht den Preis einer solchen Ethik zu ermessen. Denn gewiss ist dieser Preis hoch, so sicher es keine Hoffnung auf „Überleben“ gibt und auch nicht, wie wir das ja wissen, auf ewiges Leben, ohne Umdenken, ohne Metanoia. Die vorhergehenden Überlegungen stehen im Vorfeld der Ethik, als Erkennen und Tun. Sie sind aber für die Ethik unumgänglich. Die christliche Theologie als solche hat in der durch die Umweltfragen gekennzeichneten Lage eine Aufgabe. Es ist die, das Religiöse wieder zu entdecken, das, um es nun zusammenfassend zu sagen, ursprüngliche (protologische) und letztendliche (eschatologische) Religiöse, das Religiöse der von der Schöpfungstheologie vorausgesetzten Naturphilosophie und das Religiöse der von ihr begründeten Naturphilosophie, das Religiöse als das Vorfindliche und das Religiöse als das Verheißene. Der jüdische Philosoph Hans Jonas meint etwas Ähnliches, wenn er, in etwas anderem Zusammenhang, zu bedenken gibt: „Es ist fraglich, ob wir ohne Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen (was ich das Religiöse nannte, weist in die gleiche Richtung), jener Kategorie, die am vollständigsten von der wissenschaftlichen Aufklärung zerstört worden ist, eine Ethik haben können...“. Das Heilige aber – ich möchte es noch einmal wiederholen – tritt uns in der Umweltproblematik unausweichlich entgegen, und zwar in seiner ganzen Ambivalenz. Es tritt uns als *der* Heilige im Heilswirken Christi, den Glauben schenkend und fordernd, entgegen als die neuschaffende Erlösermacht Gottes, die das Heilige von seiner Ambivalenz erlöst und es erfüllt. Es ist die Aufgabe der christlichen Theologie und Verkündigung, das Heilige zu benennen und den Heiligen zu bezeugen.

*Veröffentlicht in: Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, 21. Jahrgang, Heft 3/1975, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen*