

## 47. Theologisches Forum Lüneburg

### Gott und die Welt

Dienstag, 6. März 2012

#### Gott und Natur – Sinn und Unsinn des Schöpfungsglaubens

Prof. Dr. Christian Link, Bochum

Auf die Frage, wo in seiner Theorie der Planetenentstehung Gott vorkomme, soll der Mathematiker Pierre S. Laplace (1749-1827) Napoleon mit dem berühmten Diktum geantwortet haben: „Sire, ich habe diese Hypothese nicht nötig.“ Die Wissenschaft kommt ohne die Annahme eines Gottes aus. Der *moderne* Begriff des Wissens und der Wissenschaft hat sich seit Galilei in einer bewussten Absage an das theologische Wissen der Tradition formiert, und so ist es bis heute geblieben. Nur dass das vornehme Schweigen eines Laplace inzwischen aggressiven Formen der Abwehr bei Genetikern wie Richard Dawkins („Gotteswahn“) bei Evolutionsbiologen und Hirnforschern gewichen ist. Dass wir hier vor einem echten Dilemma stehen, hat zu Beginn des vorigen Jh.s der Arzt und Philosoph Viktor v. Weizsäcker schon mit der ihm eigenen Prägnanz formuliert: „Wo kommt die Wissenschaft hin, welche zulässt, dass ein Gott zwischen unsere Experimente fährt, welche ein abweichendes Experiment als gottbefohlen hinnimmt? Wo aber kommt der religiöse Mensch hin, der mit Hut und Stock auch seinen Gott an den Nagel hängt?“ Der Glaube spürt, dass ihn ein empirisches Wissen bedrängt: Gott lässt sich nicht beweisen wie die Existenz eines bislang unbekannten Planeten. Aber auch der nachdenkliche Naturwissenschaftler kann das Ungeügen an dem, was wir tatsächlich wissen und wissen können, mitunter in einer erstaunlichen Offenheit aussprechen, so der Physiker Harald Fritzsch: „Weder in den Tiefen des Raums noch im Innern der Atome“ hat der Mensch gefunden, was er mit all seinen Anstrengungen suchte: „Sinn für sein Dasein und die Möglichkeit, ... ethische Werte und Ziele für sich abzuleiten.“ Auf der Bahn der objektiven rationalen Erkenntnis „geht die Suche nach dem Sinn ins Leere“ (Vom Urknall zum Zerfall, 325). Die Natur hat ihre Fugen geschlossen, sie schweigt von Gott.

Es ist also ein fundamentaler Unterschied, ob wir die Welt als *Natur* befragen und erforschen, oder ob wir sie als *Schöpfung* zu Gesicht bekommen. Als Natur lässt sie sich durch allgemeine Gesetze beschreiben (die heute freilich dem Laien kaum noch verständlich zu

machen sind), Gesetze, die sich auf das richten, was sich in der *Gegenwart* zeigt, das Faktische und das Mögliche, soweit es sich nach einer Gesetzesform berechnen lässt. Als Schöpfung zeigt sich uns die Welt von einer anderen Seite: wir nehmen sie in ihrer leuchtenden Schönheit, auch (wie Hiob) in ihrer zerstörerischen Schrecklichkeit wahr, wir staunen über das Geheimnis des Lebens und fragen nach ihrem Ursprung und ihrem Ziel. Sie zeigt sich uns in einem anderen Zeithorizont. Pointiert gesagt: Die Natur verliert ihre Toten, sie werden wieder zu Staub, die Schöpfung nimmt sie in sich auf und bewahrt sie bis zum Tag der Auferstehung in einem neuen Leben. Geht es dort um die Frage: Was kann ich wissen?, so hier um die Frage: Was soll ich tun? und: Was darf ich hoffen?

Es ist eine andere Perspektive, unter der wir hier in die Welt eingewiesen werden. Im Vordergrund steht die uns heute weithin abhanden gekommene Orientierung in elementaren Lebensfragen: Wie gehen wir (Thema der Ökologie!) mit der Natur und ihren begrenzten Ressourcen um? Gibt es Rechte der Natur? Sorgerechte für die nach uns kommenden Generationen? Wie gehen wir (Thema der Bioethik) mit uns selbst um, mit unseren Krankheiten, mit dem Wissen, dass wir sterben müssen?

## 1. *Falsche Fragestellungen*

Ehe ich mich diesen Fragen nach dem Sinn des Schöpfungsglaubens zuwende, zuvor ein Wort zur Frage nach dem Unsinn! Darunter rechne ich wohlgerne nicht das Schweigen der Wissenschaft, auch nicht ihren gelegentlich allzu selbstsicher propagierten weltanschaulichen Atheismus. Denn das Schweigen der Wissenschaft hat sogar eine theologische Wurzel. Descartes, der Vater ihrer neuzeitlichen Methode, war davon überzeugt, dass uns Gott den Bauplan seiner Schöpfung nicht mitgeteilt hat. Wir sind auf unseren eigenen Scharfsinn angewiesen, wenn wir ihn entziffern wollen. Dazu brauchen wir *Hypothesen*, also begründete Vermutungen, die wir als Fragen an die Natur richten, und *Experimente*, die unsere Fragen mit Ja oder Nein beantworten. Es ist ein *methodisches* Absehen von Gott, das nichts darüber sagen will, ob er nun existiert oder nicht. Selbst Bonhoeffer hat diese Strategie ausdrücklich gut geheißen: „Gott als moralische, politische naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden ... Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. so weit wir irgend möglich auszuschalten“ (WEN, 393). Auf der Basis der neuzeitlichen und modernen Wissenschaft und ihres *methodischen Atheismus*, können wir also gar nicht erwarten, den „verlorenen“ Gott wiederzufinden. Nur wer die Aussagen der Wissenschaft für das letzte Wort hält, das über unsere Welt zu sagen ist, wird die Gottesfrage

damit für erledigt halten. Psychologisch gesprochen: Wir suchen die Antworten auf unsere Orientierungskrisen genau dort, wo sie ihren Anfang genommen haben: in jener Überschätzung der Naturwissenschaften, die das, was dort an Wahrheit gefunden und erkannt werden kann, mit Wahrheit überhaupt identifiziert. Die Frage nach der Schöpfung will dieses enge Verständnis sprengen.

Auf diesem Hintergrund gibt es nur einen Versuch, den man mit Fug und Recht als *Unsinn* bezeichnen kann, den (nicht nur in den USA) zu weltanschaulicher Geltung gekommenen Kreationismus, der das biblische Weltbild – die Erschaffung des Kosmos in sechs Tagen (die man nach Ps 90,4 immerhin für 6.000 Jahre gelten lässt) – zur Basis einer Art Gegenwissenschaft erhebt und insbesondere die moderne Evolutionstheorie (die in der Tat dem Bericht von Gen 1 widerspricht) als Gotteslästerung diffamiert. Was ist dazu zu sagen? Zunächst dies, dass die Bibel ein von *Menschen* geschriebenes Buch ist, die gar keine andere Möglichkeit hatten, als ihre Glaubensaussagen in der Sprache und in den Vorstellungen ihrer eigenen Zeit zu formulieren. Es gibt aber Fragen, allen voran die nach der Entwicklung des Kosmos und des Lebens in ihm, die sich im Horizont der Antike und so auch der Bibel nicht einmal hätten stellen lassen. Dafür fehlten alle einschlägigen Beobachtungen. Hier steht Erfahrung gegen Erfahrung. Im Erfahrungshorizont der Bibel war gar nichts anderes denkbar, als dass Pflanzen und Tiere sozusagen „auf einen Schlag“, so wie wir sie heute kennen, aus der Hand ihres Schöpfers hervorgegangen sind. Dann jedenfalls lässt sich die offenkundige Spannung kaum so auflösen, dass man die Symbole der Schöpfungstheologie, das anfängliche „Wort“ oder die tätige „Hand Gottes“ in den Kontext einer Physik hineininterpretiert. Damit würde man sie erst recht zu unverständlichen Fremdkörpern machen. Hinzu kommt ein Zweites: Da der Vorgang der Erschaffung keinen menschlichen Zeugen hat, kann von ihr nur in Bildern und *Metaphern* geredet werden. Schon das Wort „erschaffen“ ist eine aus dem Bereich menschlicher Produktion entlehene Sprachfigur. Für die uns geläufigen Begriffe „Welt“, „Kosmos“ oder „Natur“ gibt es in der Bibel nicht einmal ein entsprechendes Wort.

Das führt zu der weiteren Frage: Ist der Kreationismus überhaupt ein biblisches, biblisch zu rechtfertigendes Konzept? Auch das würde ich bestreiten. Man muss nur darauf achten, wie verschieden die Entstehung von Welt und Mensch berichtet wird in Texten, die Jahrhunderte auseinanderliegen. Ist es in Gen 1 das *Wort*, das die Dinge ins Dasein ruft, so heißt es in Ps 89,11: „Du hast Rahab niedergetreten wie einen Erschlagenen“, eine Anspielung auf den orientalischen Mythos vom Chaosdrachen-Kampf. Formt Gott in Gen 2 den Menschen aus Lehm und Ackererde, so heißt es in Ps 139,15: „Mein Gebein war dir nicht verborgen, da

ich im Dunkeln gebildet ward, kunstvoll gewirkt in Erdentiefen“, - zwei völlig verschiedene Vorstellungen, die keinen Anspruch auf biologische Richtigkeit erheben.

Dennoch folgt der Grundriss der Schöpfung, ihr Weltentwurf in Gen 1, einer überlegten inneren Ordnung. Das zeigt sich, wenn man sich einem alten Rätsel der Auslegung stellt: Die Pflanzen werden *vor* Sonne und Mond erschaffen. Das aber wusste man auch in der Antike, dass sie das Licht der Sonne zu ihrem Wachstum brauchen. Einem plausiblen naturgeschichtlichen Entwicklungsschema, wie es der Kreationismus unterstellt, folgt der Aufbau von Gen 1 gerade nicht! Ihm liegt ein anderes Darstellungsprinzip zugrunde: Der Erzähler gliedert seinen Bericht so, dass er zuerst die Erschaffung der Lebensräume – Firmament (Himmel), Festland und Meer vorführt, danach die Erschaffung der ihnen zugeordneten Lebewesen. Am Leitfaden der Häuser (oikoi) des Lebendigen wird die Schöpfung erstellt – ein Prinzip der Anordnung, das man zu Recht „ökologisch“ nennen darf. Die Gestirne – sie galten in der Antike als Götter (Lebewesen!) – führen den Reigen den Lebewesen an. Sie „bewohnen“ das Firmament. Ihnen folgen die Bewohner des Meeres (Wassertiere), der Luft (Vögel) und des Festlands (Tier und Mensch). Und die Pflanzen? Sie werden in dieser Systematik dem Lebensraum zugeordnet, denn wie könnte die Erde als Lebensbereich von Mensch und Tier angesprochen werden wenn sie nicht mit der Nahrung gewährenden Pflanzenwelt ausgestattet wäre? Sie sind in dieser Systematik der „Kleid“ der Erde und werden folgerichtig noch *vor* den Gestirnen erschaffen.

Was also ist die Aussageabsicht der alten Texte? Die Bilder des Anfangs wollen zunächst als *Gegenbilder* zu der auch damals allgegenwärtigen Erfahrung einer zerbrechenden Welt verstanden werden. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass der erste Schöpfungsbericht (Gen 1) erst in (oder nach?) der Zeit des babylonischen Exils, also sozusagen über den Trümmern Jerusalems aufgezeichnet wurde. Er ist keineswegs der älteste Text unserer Bibel! Er ist die theologische Antwort auf die im Chaos der Verbannung versinkende Welt Israels. Angesichts des zerstörten Tempels, der Verwüstung des von Gott verliehenen Landes – die Gewalt der Vertreibung noch vor Augen – fragt man jedoch nicht primär nach den Rätseln der Kosmogonie. Der Blick ist aufs Überleben gerichtet. Das Reden von der Schöpfung – hier nähern wir uns der Frage nach dem „Sinn“ – ist das Reden des bedrohten Menschen in einer bedrohten Welt. Das Thema der Schöpfung steht von Anfang an *zwischen* der unbeirrt festgehaltenen Erkenntnis einer wohlgeordneten Welt *und* der Erfahrung des Einbruchs menschlicher und außermenschlicher Gewalt. Zur Debatte steht also *nicht*, ob die Welt tatsächlich so entstanden ist, wie die Bibel es „lehrt“, sondern ob es einen Garanten ihrer Dauer und ihres Bestandes gibt. Wer im Sinne von Gen 1 nach ihrem Anfang fragt, muss sich daher von der

Vorstellung naturgeschichtlicher Werdeprozesse trennen. Die Schöpfung, von der die Bibel erzählt, lässt sich keine Weise wie ein naturhistorischer Anfang verifizieren. Genau hier also liegt der *theologische* Grundfehler des Kreationismus. In der Meinung, die Wahrheit der Bibel gegen eine gottlose Aufklärung zu verteidigen, setzt er sich über die Fragerichtung und damit über die Absicht der alten Texte hinweg. Er verfälscht deren Pointe, indem er „historisiert“, was historisch niemals so gemeint war. Es liegt ja auf der Hand, dass man nach Adam und Eva nicht in derselben Weise fragen kann wie nach David oder Jesaja. Es sind keine historisch fassbaren Individuen, sondern Repräsentanten der Menschheit. Mit der Frage: Was ist damals wirklich geschehen? kommt man der Urgeschichte vom Gen 1-11 überhaupt nicht bei. Weil hier über das *Wie* des Schöpfungsvorgangs kein Wort verlautet – er ist uns (eine unübersteigbare Grenze theologischen Wissens!) gänzlich entzogen – lässt sich hier auch nichts dogmatisieren. Und das bedeutet: Hier hat die wissenschaftliche Erkenntnisbemühung einen unanfechtbaren freien Raum!

## 2. Welche Verstehenshorizonte öffnet das Reden von der Schöpfung?

### 2.1 Schöpfung als Utopie

Nach dem zweiten (älteren) Schöpfungsbericht (Gen 2) pflanzte Gott einen „Garten *in* Eden gegen Osten“ und „setzte den Menschen, den er gebildet hatte, darein“ (V.8). er wird im Raum verortet. Diesen Raum aber haben wir unwiderruflich verloren. Die Tore des Gartens haben die Keruben nach dem „Sündenfalls“ hinter uns verriegelt, wir stehen vor einer verschlossenen Wirklichkeit. Statt an den „Ursprung“ anzuknüpfen, sehen wir nur den Verlust, den Bruch, der uns von ihm trennt. Nur Erinnerungsspuren in biblischen Texten und Kirchenliedern führen uns noch einmal dorthin. Der „Garten *in* Eden“ (Gen 2,8) ist zum „Garten Eden“ (Gen 3,23) geworden, einem heiligen Bezirk, der die Gegenwart Gottes umschließt. Er wird zum (verlorenen) Paradies, liegt jetzt nicht mehr hinter uns, sondern vor uns, wird – paradox gesprochen – zur Erinnerung an eine Zukunft, deren Anbruch wir am Ende aller Tage erwarten. Aus der Urzeit wandert er aus in die Endzeit, ist Ziel der „letzten Reise“, die wir anzutreten haben. Wohl gehört er nach wie vor zu der von Gott geschaffenen Wirklichkeit. Er bleibt das von ihm uns bestimmte Modell menschlichen Lebensraumes. Doch auf der Erde, die wir bewohnen und kennen, ist dieser Raum nicht mehr zu finden, er hat hier keinen Ort. Er ist zum Nicht-Raum geworden, zur Utopie in des Wortes eigentlicher Bedeutung. Gemessen an allem, was uns hier und heute umgibt, ist er nur als *Gegenwelt* aussagbar, als

*Gegenentwurf* eines Lebens, von dem wir uns seit frühester Zeit getrennt haben. Seine Leuchtkraft und Farbe gewinnt er unter den Bedingungen der Gegenwart allein vom zukünftigen *Ziel*, auf das wir zuzugehen hoffen. Seine Bäume, einst Voraussetzung für die Ernährung von Mensch und Tier, werden zu Trägern sehr viel weiter reichender Hoffnungsinhalte: Sie leben fort in den „Terebinthen der Gerechtigkeit“ (Jes 61,3), in den „Strömen lebendigen Wassers“ (Joh 7,38) und zuletzt in den „Bäumen des Lebens“, deren Blätter zur „Heilung der Völker“ dienen (Offb. 22,2). Hier kehrt sich die Logik der alten Erzählung um: Es ist das Ziel, das in den ersten Ursprung hineinleuchtet und ihm das Gefälle auf eine letzte Erfüllung gibt.

Wie die Schöpfung in ihrer vollendeten Ordnung das Gegenbild darstellt zu dem in Trümmern liegenden Jerusalem, so ist der Garten von Anfang an das Gegenbild zu der Welt, in die wir von unserer Mutter hineingeboren wurden. Indem Gott uns hier unsere Wohnstätte zuweist, beheimatet er uns im Noch-nie-Gewesenen: So könnte es sein, so müsste es sein! Das ist theologisch begriffen das Geheimnis unseres Ursprungs. So muss man die Genesis als einen Bericht lesen, dessen zentrale Aussagen von der Hoffnung gestaltet sind, dass es einmal *anders* werde, als die geschichtliche Erfahrung uns heute sehen lehrt.

Diese utopischen, auf eine andere und bessere Zukunft weisenden Züge kann man bereits im ersten Schöpfungsbericht entdecken: So bleibt das Prädikat „Bild Gottes“ nicht (wie im Orient) allein dem Herrscher bzw. König vorbehalten, sondern wird unterschiedslos allen Menschen zugesprochen. Darin realisiert sich die eigenverantwortliche Übernahme des Auftrags zu „herrschen“, und was das bedeutet wird mit einem Wort umschrieben, das (im Gegensatz u unserer Gewaltkultur) die Aufgabe des Hirten bezeichnet, der seine Herde gegen alle Gefahren schützt d dafür sorgt, dass sie genug Wasser und Nahrung haben. Damit ist zweierlei gesagt: Statt Last oder gar „Fluch“ zu sein, ist Arbeit Segen, d. h. die Form, die der göttliche Segen (Gen 1,28) unter den Bedingungen irdischen Daseins annimmt, und das hat zweitens zur Folge, dass sie – so die kritische Pointe – das Beherrschte, ob Pflanze oder Tier, nicht zum Objekt willkürlicher Verfügung machen kann. Ferner werden die Lebensbereiche von Mensch und Tier so geschieden, dass es zu keiner Nahrungskonkurrenz kommen kann; vor allem aber sollen beide *vegetarisch* leben. Kein Leben soll sich auf Kosten anderen, fremden Lebens behaupten können. Zwar wird nach der Sintflut die Tötung der Tiere freigegeben (Gen 9,2f.), doch mit der bedeutsamen Einschränkung, dass der Blutgenuss, also die unumschränkte Verfügung über animalisches Leben, untersagt wird. Das Blutvergießen in der Natur soll nicht das Modell für den Umgang des Menschen mit seinesgleichen abgeben, so

dass die Gewaltgeschichte der Menschheit weiterhin so verlaufen müsste, wie sie bisher faktisch verlief.

Schließlich die *Ruhe* (Gen 2,2): Sie hat mit dem Ausruhen „nach getaner Arbeit“ nichts zu tun. Sie wird ursprünglich ohne Beziehung zum Sabbat in Erinnerung gerufen, sondern erst später mit ihm verbunden und zwar als Erinnerung an die Befreiung aus dem „Sklavenhaus“ Ägypten (Dtn 5,15). Die Unterbrechung von Arbeitsverhältnissen – das ist der utopische Gehalt des Sabbatgebots – soll das Bewusstsein an die noch ausstehende Freiheit der Menschengattung wach halten. Diese Linie hat der Hebräerbrief dann zu seiner äußersten Konsequenz ausgezogen, indem er sie mit dem „Rastplatz“ im „Erbteil“ des Landes verbindet und sie uns als Ziel unserer irdisch-geschichtlichen Wanderschaft vor Augen stellt (44,9-11). In der Spannung zwischen der *Erinnerung* an die noch ausstehende Verheißung und der *Utopie* einer vom Zwang blinder Produktion freien Arbeit bindet der Anfang von Gen 1 Ursprung und Ziel zusammen.

Die Bestimmung der Welt als Schöpfung liegt also darin, in der *Differenz* zweier Zeiten zu existieren, der geschichtlichen Gegenwart und der *letzten* Zukunft, der wir in der Erwartung einer endzeitlichen Vollendung unserer Welt (Offb 21) entgegengehen. Bonhoeffer hat unsere „natürliche“ Welt daher als ein „*Vorletztes*“ charakterisiert, ein Tun, Leiden, Bitten oder Hoffen, das auf das „*Letzte*“ bezogen ist, ja überhaupt nur um dieses Letzten willen existiert: „Das Natürliche ist die von Gott der gefallenen Welt erhaltene Gestalt des Lebens, die auf die Rechtfertigung, Erlösung und Erneuerung durch Christus ausgerichtet ist“ (Ethik 1958, 94). In umgekehrter Richtung gesprochen: Erst durch den „Fall“, durch die Möglichkeit, Gott zu verneinen, die mit der Eigenständigkeit der Welt nun auch die Möglichkeit ihrer Selbstvernichtung heraufführt, „wird die Kreatur zur Natur“, angewiesen darauf, dass Gott sie noch einmal – wie am ersten Tag – ins Recht setzt und neu schafft.

## **2. Schöpfung: eine Welt in Grenzen**

Was hat es mit dem Symbol des „Falles“ auf sich? Bonhoeffer hat den verbotenen Baum in der Mitte des Gartens (Gen 2,9) als Hinweis auf eine *Grenze* interpretiert, die unserer theoretischen Neugier und unserem praktischen Handeln gezogen wird, und findet darin den Schlüssel, zu zeigen, was die menschliche Sünde ist, was sie sozusagen ausmacht:

Der Baum, „der die Grenze des Menschen bezeichnet, steht in der *Mitte*. Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, nicht am Rand; die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze in der Mitte ist Grenze seiner Wirklichkeit, seines Daseins schlechthin“ (Schöpfung und Fall, DBW 3, 80)

Hier ist nicht von einer Grenze des Gesetzes oder einer Grenze der Moral die Rede, sondern von einer Grenze, jenseits derer wir unsere Geschöpflichkeit verleugnen und damit uns selbst verfehlen, und hier meldet sich offenbar die spezifische Gefährdung unserer menschlichen Situation. Denn was ist mit dem Übergriff auf den verbotenen Baum geschehen?

Zunächst dies: „Die Mitte ist betreten, die Grenze ist überschritten, nun steht der Mensch in der Mitte, nun ist er ohne Grenze ... In der Mitte sein und allein sein, das heißt *sicut deus* sein. Der Mensch ist *sicut deus*. Nun lebt er aus sich selbst, nun schafft er sein Leben selbst, ist er sein eigener Schöpfer ... Damit ist seine Geschöpflichkeit für ihn erledigt, zerstört. Adam ist nicht mehr Geschöpf ... er ist *sicut deus*, und dies ‚ist‘ ist ganz ernst gemeint, nicht: er fühlt sich so, sondern er ist es. Mit der Grenze verliert Adam seine Geschöpflichkeit“ (ebd.).

„Wenn es Götter gäbe“, fragt Nietzsche im „Zarathustra“, „wie hielte ich’s aus, kein Gott zu sein?“ Wir sind aber, auch wenn wir uns (als Wissenschaftler oder Techniker) dafür halten, keine Götter, sondern Menschen. Insofern wird mit dem Thema der Schöpfung ein für unsere Ethik fundamentaler Sachverhalt angesprochen. Erschaffen heißt in Gen 1 geradezu *Grenzen* setzen – zwischen Chaos und Kosmos, Himmel und Erde, Festland und Meer, und dadurch definierte Verhältnisse und Beziehungen stiften, die der Grund dafür sind, dass sich das Leben durch Auswahl und Entscheidung von Möglichkeiten entwickelt. In diesem Netz definierter Beziehungen finden wir uns vor; es ist die unhintergehbare Basis alles Lebens, weshalb seiner Erschaffung auch in Zukunft – alle zweideutigen „Erfolge“ unserer Genetik eingerechnet – auch in Zukunft kein menschlicher Schöpfungsakt an die Seite zu stellen sein wird. Dem entspricht eine ebenso fundamentale anthropologische Einsicht: wir sind nicht ins Grenzen-lose, sondern an einen bestimmten Ort im Raum und in der Zeit gestellt. Geschöpfsein heißt: in *Grenzen* existieren. Die Endlichkeit ist unsere Auszeichnung, nicht ein zu behebender Mangel.

Um welche Grenzen geht es? Seit in den 70er Jahren des letzten Jh.s der Club of Rome mit seinem Bericht über die „Grenzen des Wachstums“ die ökologische Bewegung angestoßen hat, wissen wir, um welche Probleme es sich hier handelt: In einer Welt mit endlichen Ressourcen kann es kein unendliches Wachstum geben. Eine offenkundige Grenze setzt uns die *Zeit*. Sie meldet sich als Grenze unseres befristeten Daseins, und das nicht erst im Tod, sondern bereits mitten im Leben. Sie begrenzt die Fülle gewesener Möglichkeiten und entlastet uns dadurch von dem Übergewicht der Vergangenheit. Nur wer die Grenze seiner einmal gefallenen Entscheidungen und der in ihr realisierten Möglichkeiten anerkennt, ist fähig, Neuland zu entdecken und entgeht der Gefahr, sich um die Möglichkeiten der Zukunft zu bringen. Das gilt nicht nur für das eigene Leben, sondern erst recht für das Leben der durch unsere Zivilisation tödlich bedrohten Natur. Die Schöpfung ist ein Werdegesehen in der



Zeit. Wir aber leben in einer „Beschleunigungsgesellschaft“, in der Wachstumsprozesse gar nicht schnell genug ablaufen können. Unter naturnahen Bedingungen vollzieht sich die Evolution in außerordentlich langen Zeiträumen. Mit dem atemberaubenden Tempo der technischen und heute gentechnisch gesteuerten Entwicklung droht die unerlässliche Verbindung zwischen der Naturgeschichte und der Dynamik der menschlichen Geschichte zu zerreißen:

„Die Umwandlung Mitteleuropas vom Urwald zum Kulturland hat etwa 6000 Jahre gedauert vom Beginn der Jungsteinzeit bis ins späte Mittelalter. Diese gewaltige ökologische Umweltveränderung wurde kulturell verkraftet, weil sich die Menschen über viele Generationen an die bäuerliche Kultur anpassen konnten. Aber wie viel Zeit werden wir haben, uns den gentechnologischen Veränderungen unserer Umwelt anzupassen?“ (F. Cramer, Chaos und Ordnung, 1989, 97). Tiere schaffen diese Anpassung nur sehr begrenzt: sie sterben aus.

Unter dem Druck unserer Wachstumsinteressen öffnet sich die Schere zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte immer weiter. Von dem biblisch vorgesehenen Rhythmus von Saat und Ernte haben wir uns in unserm Konsumverhalten längst abgekoppelt – mit unabsehbaren Folgen für das Gleichgewicht der Erde. Hier ist die Erinnerung an die Schöpfung ein nicht nur sinnvoller, sondern ein notwendiger Not- und Alarmruf.

Auch der *Raum* meldet sich als eine mitunter schmerzliche Begrenzung, die wir besonders einschneidend in seiner spezifisch menschlichen Ausprägung als Raum einer bestimmten Kultur und Gesellschaft erfahren. Wir werden als Kinder bestimmter Eltern, als Glieder eines bestimmten Volkes mit seiner Kultur und Geschichte geboren. Das aber bedeutet zugleich: wir sind auf fundamentale Weise durch andere Menschen begrenzt. Alle Kulturen und Gesellschaften aber sind zugleich Wohnungen des Menschen. Dies anzuerkennen, bedeutet eine strikte Absage an jedes nationalistische, vollends jedes rassistische Überlegenheitsgefühl. Auch fremde Kulturen und Menschen gehören gleichursprünglich zu unserm Dasein hinzu wie die räumlichen Erstreckungen des Leibes.

Diesen Grenzen korrespondieren bestimmte Maße. Hier geht es nicht um Elemente einer Operation des Messens, sondern um immanente Bestimmungen der Phänomene, die wir messen. Ein Gebäude hat dann die rechten Maße, wenn es dem Leben, das seinem Schutz anvertraut ist, eine Ordnung gibt, in der es gedeiht. Die Schöpfung der Genesis gleicht in idealer Weise einem solchem Gebäude. Die Maße, nach denen wir fragen, angefangen von den Bahnen der Gestirne und den Naturkonstanten, beschreiben also keinen Zustand, den wir von uns aus herbeiführen und schaffen könnten. Sie begründen vielmehr eine Verfassung der Welt, in die wir eingebettet sind und die in unserm Gedeihen, in der Erfüllung, die uns gelingen mag, nur ihr partikulares, kreatürliches Echo findet. Es handelt sich, modern ge-

sprochen, um die Erhaltung von Gleichgewichten zwischen dynamischen Verhältnissen, in denen sich die Rhythmik der Lebensvorgänge gestaltet. Es sind die inneren Proportionen der Schöpfungswelt.

Ein solches Maß ist die in biblischer Weite begriffene *Gerechtigkeit*, die nach Ps 36,7 „steht wie die Berge Gottes“ und um die der Psalm bittet, dass sie nach menschlichem Vermögen auch dem „Königssohn“ zuteil werde (Ps 72,1). Sie ist immer ein Synonym für Heil, dafür, dass einer der Situation, in die er hineingestellt ist (im Verhältnis zu seinem Land, zu seinen Untergebenen, auch zu seinem Vieh), umfassend gerecht wird. Gemeint ist genau das, was wir im Verhältnis zu unserer Erde und zu den nach uns kommenden Generationen heute noch notorisch verfehlen. Deshalb halte ich es für notwendig, dass man dem Berner Vorschlag, einklagbare Rechte auch für die Natur zu formulieren, endlich ernsthaft nachkommt. Ein weiteres solches Maß ist der *Friede* (Shalom), der die kosmisch-naturhafte Einrichtung der Welt mit umfasst und deshalb sogar die archetypischen Bilder des „paradiesischen“ Naturfriedens (Jes 11,6-9; Hos 2,212f.) an sich gezogen hat. Auch hier ist ein Maß gemeint, das nicht Willen und Einsicht von Menschen entspringt, sondern das in seiner umfassenden Reichweite allein von Gott selbst garantiert werden kann. Deshalb geht das Alte Testament nicht von einem *friedlosen* Zustand der Welt aus, sondern begreift die Welt von vornherein als eine zum Frieden disponierte Welt, deren Friedensfähigkeit durch Kriege, Naturkatastrophen oder Missernten zwar nachhaltig gestört, aber nicht aufgehoben werden kann. – Ein solches Maß ist schließlich auch die sinnenfällige *Schönheit* der Natur. Sie ist, wie wir heute wissen, auch ein hochempfindliches Maß für deren ökologischen „Intaktheit“. Die Bergpredigt hat ihr in den „Lilien auf dem Felde“ ein bleibendes Denkmal gesetzt. In der Schönheit meldet sich ein Ordnungszusammenhang der Welt, der unserem Bewusstsein voraus liegt. In ihrer biblisch gepriesenen „Herrlichkeit“ erscheint schon jetzt ein Abglanz der Ehre, oder besser: der Aura, die Gott selbst umgibt. So greift die Wahrnehmung dieser Schönheit auf ein Sehen voraus, das erst am Ende aller Zeit zu seiner Erfüllung kommt. Wo es uns zur Erfahrung wird (und sei es im Blick Immanuel Kants auf den „bestirnten Himmel über mir“), da ereignet sich der Übertritt aus der Gegenwart unserer Welt in den Horizont einer Zukunft, die schon jetzt der Zukunft des Reiches Gottes geöffnet ist.

### **3. Ethik der Selbstbegrenzung**

Descartes, so sagte ich eingangs, ging davon aus, dass Gott uns die Kenntnis des Bauplans der Schöpfung nicht mitgeteilt hat. Das aber schließt etwas anderes, Größeres nicht aus, dass

er uns „zu seinem Bilde“ bestimmt und geschaffen hat. So gesehen besteht die Auszeichnung des Menschen darin,

„dass er ein Mitwisser Gottes ist; er kann die Schöpfung verstehen, ihr Geheimnis wenigstens teilweise entschlüsseln. In ihm kommt die Schöpfung zum Bewusstsein ihrer selbst, und in diesem Bewusstsein spiegelt sich das Geheimnis ihres Ursprungs. Insofern ist der Mensch als ein Mitwisser tiefer und ‚radikaler‘ in das Geschehen der Schöpfung einbezogen, als das von jedem anderen Geschöpf gelten kann“ (Alötner, Naturvergessenheit, 1991, 91)

Luther hat daher den umstrittenen Schöpfungsauftrag als den zugewiesenen Raum kreatürlicher Mitarbeit beschrieben (cooperator Dei). Denn in der Ordnung der Dinge, so der biblische Grundgedanke, steht noch etwas aus, das durch den Menschen Wirklichkeit werden soll, etwa das weite Feld der Kultur. Deshalb steht er mit jedem Schritt seiner kulturellen Emanzipation – beim Städtebau, bei der Erprobung landwirtschaftlicher Methoden und vollends bei der Entwicklung medizinischer Technik – wie Adam jeweils neu vor einer kreatürlichen Grenze, die er respektieren oder über die er sich hinwegsetzen wird.

Die Erinnerung an die Schöpfung führt daher heute zwangsläufig zu einer äußerst kritischen Einschätzung dessen, was wir auf dem Weg unserer Kulturentwicklung tatsächlich erreicht haben. Wohl haben wir mit der Entzifferung etwa des menschlichen Genoms Gottes Wissen usurpiert, kaum aber seine Einsicht geerbt. Das betrifft unser Verhältnis zu uns selbst. Der Leib wird zum Körper, wird genetisch definierbar, doch ein solches Konzept der eigenen Natur enthält keinerlei Anhaltspunkte, dieser Natur Achtung, geschweige denn Würde zuzuschreiben. Hinzu kommen die künstlichen, durch eine hoch entwickelte Technik bestimmten Bedingungen, unter denen der Arzt handeln muss: Sie erzeugen Entscheidungssituationen, für die uns die Kriterien fehlen, weil hier früher Unentscheidbares zur Entscheidung steht. Dazu drei bekannte Beispiele, die uns ethisch überfordern:

\* Erst mit der operativen Möglichkeit der Organtransplantation hat das Problem der Sterbehilfe seine zusätzliche moderne Dimension bekommen, sofern der Zeitpunkt der notwendigen Organentnahme der Todeszeitpunkt ist, über den der Arzt verfügt.

\* Erst die Entwicklung der pränatalen Diagnostik stellt Eltern vor die Aufgabe, sich bei einer schweren Schädigung des werdenden Kindes mit der Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruchs auseinanderzusetzen.

\* Erst die Möglichkeit, menschliches Leben im Reagenzglas zu zeugen (In-vitro-Fertilisation) hat die Folgeprobleme der verbrauchenden Embryonenforschung geschaffen. Leben wird auf seine materielle Basis reduziert. Hier wird der Rubikon überschritten, jenseits dessen das Land unserer ethischen Aporien beginnt: Leben wird im Wortsinne zu unserm Produkt.

Nicht nur produzieren wir uns selbst, wir produzieren zugleich die Bedingungen unserer eigenen Wandlung, und das setzt sich mit gravierenden Folgen in der nicht-menschlichen Welt fort: Die *Selektion* etwa war früher Teil der *Gegenwelt* „Natur“, sie wurde durch Krankheiten, Hunger oder Naturkatastrophen erzwungen. Heute ist sie, wie das stille Aussterben ganzer Tier- und Pflanzenarten dokumentiert, zur Natur des Menschen selbst geworden, sie ist Teil seiner Kultur. Von einer Kooperation des Menschen mit Gott kann nicht mehr die Rede sein.

Die Einsicht wächst, und das ist die wichtigste Sichtöffnung, die wir der Rückbesinnung auf die Bestimmung der Welt als Schöpfung verdanken, dass der *Einklang* unserer gesellschaftlichen Entwicklung mit dem ökologischen Rhythmus der Natur der Preis ist, den das Leben auf der Erde uns abverlangt. Diese Erkenntnis hat ihre bisher deutlichste und hoffnungsvollste Gestalt in dem konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung (integrity) der Schöpfung gefunden (ÖRK, Vancouver 1983). Der sichtbarste Ertrag der in diesem Zeichen unternommenen Anstrengungen manifestiert sich in der zunehmenden Kritik der *Gewalt*, die unser überliefertes Denken der Natur antut. Dieser Erkenntnis kann sich eine aufgeklärte Vernunft nicht länger entziehen. Carl Amery hat schon vor Jahren auf diesen Zusammenhang hingewiesen:

„Der Tod des Verletzlichsten signalisiert den Tod der Menschheit selbst. Das Heil des Verwundbarsten ist das Heil der Menschheit selbst. Es ist auf der zarten Vielfalt der Lebensketten erbaut, die zu schonen und zu respektieren unsere zentrale politische und gesellschaftliche Pflicht für jede vorstellbare Zukunft ist“ (Natur als Politik, 1981, 181).

Eine *Ethik der Selbstbegrenzung* ist die Konsequenz, die aus dieser Einsicht resultieren müsste. Die nicht rekonstruierbare Einmaligkeit unserer Erde macht sie uns zur Pflicht. Wir können auf dem bisher beschrittenen Weg nicht weiter gehen. Das Umdenken beginnt bei dem Leitbegriff aller Ethik, dem Begriff der *Verantwortung*. Man hat ihn in einer langen theologischen Tradition als Verantwortung vor dem individuellen Gewissen beschrieben. Denn hier – so die Überzeugung der Kirche – stand das ewige Heil des Menschen auf dem Spiel. Der gegenwärtige Weltzustand ist jedoch ein unüberhörbares Signal dafür, dass der Versuch, die Kriterien der Verantwortung aus dem Gewissen bzw. dem Bewusstsein des einzelnen zu gewinnen, das Denken am Rand eines Abgrunds entlangführt. Es ist das Verdienst von Bonhoeffer und Georg Picht, hier die Weichen neu gestellt zu haben: Meine Verantwortung „liegt in der *Wirklichkeit* begründet“ (Bonhoeffer, Ethik, 190). Sie ergibt sich nicht erst daraus, dass wir demaleinst von Gott zur Rechenschaft gezogen werden. Vielmehr ist die bloße Tatsache, dass wir unausweichlich mit bestimmten Menschen und Dingen zu tun haben,

der Grund dafür, dass wir von Verantwortung sprechen. Ganz unabhängig davon, ob wie sie übernehmen wollen oder nicht, ist sie im Zusammenhang der Geschehnisse vorgezeichnet, wie man sich an jedem Verkehrsunfall, der nicht durch puren Leichtsinn ausgelöst wurde, klar machen kann. Die Struktur der Sachverhalte (eine falsch gestellte Weiche, ein übersehenes Signal) nicht aber ein moralisches Bewusstsein, konstituiert unsere Verantwortung, durch sie wird der Träger möglicher Verantwortung definiert. Und da alles Tun und Unterlassen Folgen für die Zukunft hat, ist die *Geschichte* (gerade die der nach uns Lebenden) die Instanz, vor der wir verantwortlich sind. Sie zeichnet die Aufgaben und Probleme vor, von deren Bewältigung unsere Zukunft abhängt.

Gentechnologie und technische Nutzung der Kernenergie sind die Felder, an denen diese Verantwortung sich zu bewähren hätte. Man muss diesen Satz jedoch nur aussprechen, um vor der Frage zu stehen: geht das überhaupt? In beiden Fällen hat die von uns in Anspruch genommene Verfügungsgewalt eine qualitativ neue Dimension erreicht. Die historischen Unfälle von Tschernobyl und Fukushima haben gezeigt, dass die atomaren Risiken in keiner Beziehung stehen zur *Verantwortungsfähigkeit* menschlicher Subjekte. Das Ausmaß der tatsächlichen (und erst recht der möglichen) Schadensfolgen übersteigt jeden denkbaren Horizont, innerhalb dessen einzelne oder kollektive Subjekte ausgemacht werden können, die für diese Folgen eintreten, und das hieße ja: sie verantworten könnten. Im Bereich der Gentechnologie liegt das ohnehin am Tage. Denn mit der Konstruktion neuer Lebewesen wagen wir einen Eingriff in die Natur, dessen Folgen wir prinzipiell nicht überblicken und nicht mehr aufhalten oder korrigieren können. Wenn sich Verantwortung an den *absehbar* zukünftigen, d. h. an den von uns noch zu beeinflussenden Folgen unseres Handelns oder Unterlassens bemisst, dann wird in beiden Fällen verantwortungslos gehandelt. Der Begriff der Verantwortung verliert angesichts der hier ausgelösten, *nicht* beeinflussbaren Folgen seinen Sinn; er wird methodisch sistiert. Hier wird die von Bonhoeffer bezeichnete „Mitte“ betreten, an und mit der wir unsere Geschöpflichkeit aufs Spiel setzen.

#### **4. Ende der Schöpfung?**

Günther Anders hat schon 1959 die These aufgestellt: „Die Epoche, in der wir leben, ist, selbst wenn sie endlos währen sollte, die letzte Epoche der Menschheit ... Wir leben in der Zeit des Endes, nämlich derjenigen Epoche, in der wir ihr Ende täglich hervorrufen können.“ Was bedeutet das für unseren Glauben und unsere Theologie? Man hat gefragt, ob in die atomare Katastrophe, wenn sie sich denn ereignet, am Ende auch Gott selbst mit hineingerissen wird, indem er sein Ebenbild, die Menschheit, und seine Erde mit ihren Lebewesen

verliert, und ... damit sogar als Schöpfer und Liebhaber des Lebens selbst vernichtet wird. Denn wenn der Mensch – gleichsam als dämonischer Konkurrent Gottes – die Schöpfung vor ihrer Vollendung zerstört: was wird dann aus der Verheißung, dass sie auf eine neue Gestalt hin bewahrt werden soll? Doch sind wir dazu imstande? Oder umgekehrt: Fällt die *Bewahrung* der Schöpfung in unsere Zuständigkeit? Wird damit *uns* nicht zu viel, *Gott* aber zu wenig zugetraut? Gewiss, wir können die Welt als *Schöpfung* verleugnen, wir können sie als Ort der Treue Gottes anerkennen; wir haben aber nicht die Macht, ihr das Prädikat der Schöpfung zu entziehen oder etwas zu dessen Erhaltung zu tun, denn als Schöpfung wird die Natur durch den Schöpfer definiert.

Mit dem in der Bibel vielfach reflektierten Bruch, der den vollendeten Kosmos von der Welt unserer Katastrophen und Krisen trennt, ist die in Gen 1 grundlegende Schöpfung nicht hinfällig geworden. Ihre Vorgaben dauern fort: Die Verwandlung des Chaos in eine Leben ermöglichende Welt, der Rhythmus von Licht und Finsternis, von Tag und Nacht, die (vielleicht in einer neuen Ordnung sich vollziehende) Trennung von Wasser und Festland oder die allem Lebendigen zugesprochene Fähigkeit der Fortpflanzung – all das unterliegt der menschlichen Herrschaft und Verfügungsgewalt nicht und kann auch durch den größten zerstörerischen Eingriff des Menschen nicht widerrufen werden. Nicht nur, wenn wir Gewalt leiden, auch wenn wir Gewalt ausüben, bleiben wir an diese Vorgaben gebunden. „Keine ökologische Katastrophe“, so hat der Physiker Klaus Müller diese Einsicht auf der Höhe des Krisenbewusstseins der Gegenwart interpretiert, „kann die *Schöpfung* vernichten. Gefahr droht vielmehr, dass die im Gang befindliche Schöpfung zurückgeworfen wird, dass ihre aus der bisherigen Evolution entsprungene Natur aus ihrem jetzigen Zustand in einen früheren Zustand zurückgedrängt würde ... Gefahr droht nicht für die Schöpfung als solche, sondern für die im zeitlichen Geschehen mit dem Menschen erreichte besondere Ausformung ihrer Natur“ (Wende der Wahrnehmung, 228). Es besteht also kein Anlass, die ökologische Krise, selbst wenn sie sich zur Katastrophe ausweiten solle, mit dem Schein eines apokalyptischen Zeichens zu umgeben, weder in dem Sinne, dass sich in ihr das Endgericht und mit ihm das Kommen eines neuen Himmels und einer neuen Erde ankündigt, noch gar in dem Sinne, dass sich in ihr das Ende der Schöpfung und mit ihm – das war die große Angst der Apokalyptiker – der Rückzug Gottes aus der Welt ereignete. Die theologische Herausforderung liegt an einer anderen Stelle. Sie liegt in der heute weitgehend verdrängten Erkenntnis, dass auch der Tod, das Sterben, zur guten Schöpfung gehört. Die veränderte Situation unserer Welt müsste ein vertieftes Bewusstsein dafür wecken, dass nicht nur unser eigenes Leben, sondern alles Ge-

geschaffene dem Tod verfallen ist. Nichts ist dazu bestimmt ewig zu dauern, denn „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31).

So ist die Schöpfung tatsächlich nicht nur der Ort des Lobens und Dankens, sie ist auch der Ort der Angst, der menschlichen Angst vor dem Ende der Welt. Zur tödlichen und darum blinden Angst aber kann sie sich nur steigern, wenn dieses Ende aus dem Zusammenhang, in den es eingebettet ist, herausgenommen, wenn es seiner Bestimmung, *Grenze* des kreatürlichen Lebens zu sein, beraubt wird und sich statt dessen als gnadenloses, leeres *Ende* der Natur präsentiert. Denn jedes Ding unter dem Himmel – das macht es zu einem Teil der Schöpfung – hat „seine Zeit“ (Pred 3,1). Nur dem Menschen scheint es vorbehalten zu sein, sich damit nicht abzufinden. Er sucht „seine“ Zeit hinauszuschieben. Darum erfährt er den Tod als seinen Feind. Man kann die Erfolge seiner Wissenschaft und Technik geradezu als den Versuch interpretieren, diesem Feind entgegenzutreten, sich seinem Machtbereich zu entziehen – mit der paradoxen Folge, dass er dadurch erst recht die Macht gewinnt, die Maße der Schöpfung zu zerstören. „Das Streben nach Leben ist es, das den Tod auslöst“, zuerst den Tod unserer Umwelt, zuletzt auch den Tod unserer selbst (L. Vischer). Dieser Tod ist die Verleugnung der Schöpfung, nicht aber ihr Ende, so wie mit dem gewaltsamen Tod Jesu das göttliche Leben verleugnet, nicht aber aufgehoben wurde. Ihm wurde mit der Auferweckung Jesu sein Charakter als Feind alles Lebens genommen. Gerade so freilich wird er als das aller geschaffenen Natur bestimmte Ende, als ihr „natürlicher“ Tod bestätigt. Er wird in die Schöpfung zurückgenommen, deren Ende mit der Grenze, die *er* setzt, setzen darf, noch keineswegs gekommen ist. Denn Gott hat der Schöpfung mehr verheißen als der vergänglichen Gestalt ihrer Natur. Er kann die von Gewalt bedrohte *Natur* überbieten, nicht aber seine *Schöpfung*, an die er sich mit der Verheißung, ihr Gott zu *bleiben*, gebunden hat.

- - -