

Die kreative Natur und der Glaube an den Schöpfergott

Was immer auch die Geburt der Neuzeit auslöste, begleitet war das Werden dieser Epoche von einer optischen Revolution: die Welt wurde neu und anders gesehen als es bisher der Fall war¹. Einem ihrer Geburtshelfer, Galileo Galilei, naturwissenschaftlicher Vater des modernen Weltbilds, verdanken wir die erste moderne Synthese von optischer Naturbetrachtung und mathematisch-logischer Welterschließung. Als er 1604 die Bewegungsgesetze formulierte, wurde die tradierte Auffassung, die Natur sei neben der Schrift das zweite Buch Gottes, obsolet. Mit seinem Blick durchs Linsenfernrohr im Winter 1609/10, das die Phasenbewegung der Venus erstmals dem menschlichen Auge preisgab, hat der geozentrische Kosmos auch empirisch seine Wahrheit verloren. Das theoretische heliozentrische System eines Kopernikus und Galileis bestätigender Blick durchs Fernrohr haben letzten Endes das antik-mittelalterliche Weltbild aus den Angeln gehoben² – und mit ihm die christliche Schöpfungslehre. An die Stelle der vollkommenen Sphären, umfassen und zusammengehalten von den Engeln Gottes, tritt fortan der Blick in die unendlichen Tiefen eines entzauberten Weltalls.

Aber selbst nach dem 400jährigen Siegeszug der Naturwissenschaften gilt nach wie vor: Das Ganze der Wirklichkeit ist mit den Mitteln unserer technologisch gewordenen Rationalität unauslotbar. Denn für die Orientierung in den Universen des Sinns bedarf es einer anderen Logik als jener, die die Wissenschaften zur Verfügung stellen. Deshalb konnten auch sie die theologische Rede von der Natur als Schöpfung nicht wegrationalisieren. Erst recht ist die Frage, was es bedeute, daß es uns in diesem Weltall gibt, nicht erloschen. Die Klärung der Frage nach dem Wie aller Naturzusammenhänge hat die Frage nach dem Warum nicht verdrängt. Ja, es werden sogar wieder mehr denn je Antworten unterschiedlichster Art und Qualität auf diese Fragen versucht: Je zielloser und indifferenter unsere Kultur wird, um so verlockender wird die ambulante Versorgung mit Sinn durch pseudowissenschaftliche und -religiöse Instanzen. Deshalb ist vorweg zu betonen, daß die Entflechtung von religiöser und naturwissenschaftlicher Rede ein Fortschritt für Glauben und Wissen ist. Die Gottesidee darf nicht wieder als Lückenbüsserin für unerklärte Bereiche in der Kette der Naturprozesse eingesetzt werden.

Worin besteht dann die behauptete Relevanz des Glaubens an einen Schöpfergott? Ist es ein Glaube, der mit der Rationalität unseres auf wissenschaftliche Erkenntnis gründenden Weltbilds nichts mehr zu tun hat, nur noch Geltung beansprucht für den Glauben der einzelnen? Ist der Schöpfungsglaube im Kern doch

nur Ausdruck eines Gefühls der absoluten Abhängigkeit des Menschen gegenüber einem unendlich machtvollen Urgrund, wie man mit Schleiermacher formulieren könnte? Ist er die mythisch-religiöse Übersetzung einer tiefverwurzelten Erfahrung, irdisches Dasein habe nicht in sich seinen Grund? Ist Schöpfung die in die Totalität geweitete symbolische Sinnordnung der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit, um mit Peter L. Berger zu sprechen? Oder ist es das noch nicht begriffene Verständnis einer Naturerfahrung, die in sich selbst göttlich ist, wie der dem Holismus nahestehende Naturwissenschaftler Erich Jantsch³ meint?

So sehr in diesen Interpretationen bedenkenswerte Aspekte des christlichen Schöpfungsglaubens angesprochen sind, ein entscheidendes Moment kommt darin ungenügend zur Sprache: Der Glaube, daß Natur Gottes Schöpfung ist, ist ein symbolisch vermittelter Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit. Dadurch steht der Mensch mit seinem rationalen Verstehen und mit dem noch größeren Teil des Nichtverstandenen der Wirklichkeit vor einer letzten Sinninstanz. Die religiöse Rede von Schöpfung ist nicht erklärende Darstellung, sondern praktisch wirksame Einstellung. Die bleibende Ambivalenz der Natur als lebensschaffender und -vernichtender Prozeß wird auf diese Weise nochmals umfassen vom Bekenntnis, daß Schöpfung ein freier Akt eines personalen, unbedingt guten Gottes ist. Dadurch kann die grundsätzliche Kontingenz unseres Seins in Freiheit und Kreativität angenommen werden. Doch dieses Modell hat zwei große Hypothesen:

1. Es verschärft sogar nochmals die Kontingenzerfahrung. Angesichts naturbedingten, schuldlosen Leidens stellt sich die Frage, ob der Schöpfer wahrlich gut ist. Der christliche Glaube reagiert darauf mit dem Bekenntnis, daß Jesus der Weg zum Vertrauen ins Ganze der Wirklichkeit ist. Wie könnte dann theologisch diese Brücke von Christologie und Schöpfungstheologie geschlagen werden?

2. Die geschichtstheologische Struktur im jüdisch-christlichen Schöpfungsbekenntnis konnte die evolutionäre Arbeit der Natur an der Hervorbringung von Leben nicht würdigen. Darum konnte das Christentum keine kulturprägende ökologische Einstellung zur Natur entwickeln. Heute ist aber die Einbeziehung der Natur Voraussetzung für die Möglichkeit einer zukünftigen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht. Zu fragen ist dann, welche Brücke zwischen Religion und Wissenschaft geschlagen werden müßte, damit die Ehrfurcht vor dem Leben als eine global wirksame Grundhaltung verankert werden kann.

Die Leben-Tod-Logik der Natur und die Rationalisierungen des Weltbilds

Es gibt kein Bild der Natur, das nicht Abbild der jeweiligen Kultur, ihrer Erkenntnisweisen und grundlegenden Wertorientierungen ist. So unterschiedlich die Naturkonzeptionen in den Kulturen auch sind, eine Konstante ist die Beobachtung, daß die Natur als ambivalente Macht erfahren wird. Natur bringt Leben

hervor und vernichtet es. Das gilt im großen Maßstab des Kosmos und im unvorstellbar kleinen Maßstab des genetischen Codes, worin das organische Leben verschlüsselt ist. Unsere kosmische Heimat, das Planetensystem unserer Sonne, am Rand der Milchstraße gelegen, verdankt das Dasein dem Tod eines früheren Sterns. Aus der Asche seiner verbrannten Elemente hat sich unsere Sonne kondensiert und mit ihr die im kosmischen Maßstab scheinbar bedeutungslosen Staubkörnchen, von denen eine unsere Erde ist. Dieser Heimat des Lebens ist eine definitive Frist gesetzt. Nachdem unser Stern seinen Wasserstoff verbrannt hat, wird er sich zu einem gigantischen Feuerball aufblähen, der auch die Erde in sich verschlucken wird. Schließlich bleibt ein hochverdichteter Materieklumpen übrig. Aus der Asche dieses kleinen kosmischen Weltbrandes kann später wieder ein Stern werden, und vielleicht wird er wieder Leben ermöglichen.

Auch der Evolution des organischen Lebens ist die Leben-Tod-Dialektik eingeschrieben. Nur ein quasi-unsterbliches Element kennt die Biosphäre: den genetischen Code aller noch lebenden Arten. Trotzdem „trauert“ die Natur nicht über einzelne Verluste, über alle fehlgeschlagenen Versuche und mißlungenen Kopien des Erbguts. Im Gegenteil: Nur indem Lebendiges stirbt und selektiert wird, gibt es Platz für neues, an veränderte Umweltbedingungen angepaßteres Leben. Die natürlichen Systeme können nur existieren, wenn ein ununterbrochener Austausch der einzelnen Lebewesen stattfindet. Die organische Natur kann nur intakt bleiben, wenn sie zugleich Lebendiges sterben läßt. Ewigkeit ist kein Programm der Natur, sondern Aufbau und Zerstörung, Werden und Vergehen.

Das ist Naturwissen der Gegenwart. Davon unterscheidet sich das mythische Weltbild der Antike, für die Natur noch eine sakrale Wirklichkeit darstellte. Ihr übermächtiger, numinoser Eindruck kann aber selbst heute noch geahnt werden. Um ein markantes Beispiel zu erwähnen: Wer einige Tage zu Fuß durch die Wüste wandert, kann die Erfahrung machen, wie angesichts des übermächtigen Natureindrucks die trennende Distanz des modernen Naturverständnisses gegenüber dem antiken verschwindet. Draußen in der Wüste, wo sich seit Jahrtausenden die Landschaft in ihrer archaischen Gestalt kaum verändert hat, scheint der numinose Kosmos noch als Echo dem modernen Betrachter nachzuhallen.

Auf diesem Hintergrund erscheint Israels Schöpfungsglaube, wie er uns in den biblischen Schriften zugänglich ist, als eine epochale Revolution in der Einstellung zur Natur. Nicht die Naturerfahrung als solche, sondern die Geschichtserfahrung eines kleinen, immer wieder mit Auslöschung bedrohten Volkes wurde zur Grundstruktur der Transzendenzerfahrung und somit auch des Schöpfungsglaubens. Israel kam zu diesem Glauben durch Distanzierung. Es negierte die mythische Unmittelbarkeit von Naturmächten und göttlichen Mächten und führte eine neue Differenz ein: Gott schafft Welt aus seinem souveränen Wort als Wirklichkeit, die sich in bleibender Differenz zu ihrem Grund verhält. Damit tritt die Gottheit bzw. das Göttliche aus der Vermischung mit dem kosmogonischen

Prozeß bzw. mit dem natürlichen Kausalzusammenhang der Dinge (griechische Philosophie) heraus. Der biblische Gott setzt selbst die unüberschreitbare Grenze zwischen ihm und der geschaffenen Welt. Darin liegt für den Glauben Israels die bedingte Souveränität und Freiheit des Menschen begründet.

Weil Freiheit für Israel nicht im Naturgeschehen abzulesen war, sondern im geschichtlichen Handeln, konnte die Geschichtserfahrung der Freiheit zur Grammatik der Schöpfungstheologie werden. Darum ist – wie die Exegese sagt – die biblische Schöpfungslehre eine theologische Funktion und Anwendung des Erlösungsglaubens, der seinen Grund in der gedeuteten Exoduserfahrung und in der Hoffnung auf einen zweiten Exodus aus Babylon hatte. Der erste Schöpfungsbericht, auf der Oberflächenstruktur eine Erzählung des Anfangs der Welt, gewoben mit dem Naturwissen des Orients, ist in der Tiefenstruktur eine Erzählung der Freiheit des Menschengeschlechts. Es ist diese Struktur, warum später die Christologie schöpfungstheologisch reformuliert wird. Weil der Christusglaube sich als Rede von den Möglichkeitsbedingungen vollendeten Heils versteht, darum ist er impliziter Schöpfungsglaube.

Es ist der Theologie bis zur Neuzeit immer wieder gelungen, diese Konzeption mit dem antik-mittelalterlichen Weltbild zu verschmelzen. Mit der kopernikanischen Revolution und in ihrer Folge mit Newtons physikalisch-mathematischer Beschreibung der Naturvorgänge wurde eine zweite Revolution eingeläutet, die der christliche Schöpfungsglaube nicht mehr integrieren konnte. Denn mit ihr wurde Naturwissen formulierbar, ohne Theologie und platonische oder aristotelische Philosophie zu Hilfe zu nehmen. Nach der Überwindung des mechanistischen Naturverständnisses ist unsere heutige Sicht der Natur geprägt von ihrer Interpretation als kosmologische und biologische Evolution, die den Kosmos und das Leben selbst schafft und hervorbringt. Schon im subatomaren Zustand ist Natur nicht tote Materie, sondern das unendliche Spiel von Ordnung bildender Information – eine hochkomplexe, hochsensible Information. Das relativistische, quantenmechanische Weltbild und die evolutionstheoretische Sicht der Entwicklung des Lebens zeigen einen Kosmos, der auf einem Drahtseil balanciert: Denn es ist physikalisch viel wahrscheinlicher, daß es den Kosmos nicht gibt, als daß es ihn gibt. An der Grenze zu dieser Erfahrung öffnet sich – nun aus der Naturwissenschaft heraus – die klassische Fragestellung, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Die Kette der Erklärung scheint immanent schließbar, aber die Glieder am Anfang und am Ende bleiben offen.

Die Theologisierung des Kosmos und die Gleichgültigkeit der Natur

Der Abschied vom mechanistischen Weltbild hat Grundlagenforscher wieder näher an ein religiös aufgeladenes Naturverständnis herangeführt. Die „Theologi-

sierung“ unseres Weltbilds hat besonders im vergangenen Jahrzehnt immens zugenommen, und zwar nicht durch zweitklassige Physiker oder mit der Esoterik liebäugelnde Wissenschaftsjournalisten, sondern durch prominente Astrophysiker und Evolutionstheoretiker. Wenn auch nicht Isaac Newtons Theorem der Allgegenwart Gottes im Universum für die Stabilisierung der gigantischen kosmischen Massen bemüht wird, so neigen Wissenschaftler heute doch dazu, die Anfangsbedingungen des Lebens und der Naturgesetze mit physikotheologischer Sprache zu deuten. Die unglaublich fein abgestimmten Verhältnisse in den Naturkonstanten, die extrem unwahrscheinlichen Bedingungen für organisches Leben haben die Interpretation gefördert, daß die Information, die in den physikalisch-chemischen Prozessen gespeichert ist und zu intelligenten Lebensformen geführt hat, auf eine transzendente Ursache schließen läßt. Als Beispiel soll der berühmteste Quantenphysiker der Gegenwart, Stephen Hawking, zu Wort kommen:

„Unter Umständen gibt es nur einige wenige Gesetze, die in sich schlüssig sind und zu so komplizierten Wesen wie uns führen, die nach dem Wesen Gottes fragen können. Und selbst wenn es nur einen einzigen Kodex möglicher Gesetze gibt, so ist es doch nur ein Kodex von Gleichungen. Was haucht ihnen Leben ein und liefert ihnen ein Universum, dessen Abläufe sie bestimmen können? ... Auch wenn die Wissenschaft möglicherweise das Problem zu lösen vermag, wie das Universum begonnen hat, nicht beantworten kann sie die Frage: Warum macht sich das Universum die Mühe zu existieren? Ich kenne die Antwort nicht.“ Später sagt der Kosmologe dann aber doch: „Wenn Sie wollen, können Sie Gott als die Antwort auf diese Frage definieren.“⁴

Wer Hawkings Argument nicht genau liest, könnte meinen, hier werde wieder Physikotheologie getrieben. Das mag sympathisch klingen. Tatsächlich bedeutet das aber einen erkenntnistheoretischen Rückschritt dann, wenn der grundsätzliche Ebenenwechsel von der Empirie zu transzendentalen Ideen, zur Hermeneutik des Sinns vernebelt wird. Seit Kants Widerlegung des teleologischen Gottesbeweises müssen Wissenschaft und Religion differenzierter von ihrem Gegenstandsbereich sprechen, als es bis Newton der Fall war. Hawkings Kollege John Barrow deutet in diese Richtung, wenn er Wittgensteins Diktum auf seinen Fachbereich folgendermaßen auslegt: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. Das ist das abschließende Urteil über die Naturgesetze.“⁵ An solchen Grenzgängen und Überschreitungen wird aber noch etwas anderes sichtbar, was bislang von den Naturwissenschaften beharrlich zurückgewiesen wurde:

„Was immer die wissenschaftliche Theorie sonst noch für eine Bedeutung haben mag, so hat sie jedenfalls die eines kosmologischen Mythos in unserer Gesellschaft, was man daran sehen kann, wie die ‚Ursprünge‘ in den Schulen unterrichtet werden, und der Popularität, die die Darstellung fundamentaler Naturwissenschaft wie Physik oder Biologie in den Medien genießt.“⁶

Das heißt: Naturwissenschaft selbst erzeugt mit dem Mittel der Erzählung von der Einheit der Natur Sinn. Damit wird sie zur kryptischen Geisteswissenschaft. Gegen solche „Sinnproduktionen“ müßten die Geisteswissenschaften nicht nur aus erkenntnistheoretischen Gründen Vorsicht walten lassen; schließlich steht gegen eine solche narrative Beheimatung im Kosmos die Behauptung: Der Kosmos

als solcher sei gleichgültig gegenüber der aus dem Naturzusammenhang herausgehobenen menschlichen Lebensform⁷. An dieser Stelle springt die Aktualität von Ps 103, 14f. buchstäblich ins Auge: „Wir sind nur Staub. Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. Fährt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr.“ Sanft und schön, aber auch gewaltsam und unbarmherzig verschwinden Lebewesen im Schoß der Natur. Sie hat kein Gedächtnis und kein Gewissen für die Einmaligkeit des einzelnen. Das einzelne Exemplar, das Individuum ist der Natur das Element für die Existenz und Erhaltung der Gattung.

Der raumzeitliche Kosmos als natürlicher Gesamtzusammenhang ist höchster Ausdruck von Kontingenz. Er muß nicht sein. Als nichtnotwendige Geschöpfe, als Wimpernschlag des Kosmos erfahren wir uns eingespannt zwischen Einmaligkeit und Nichtigkeit. Demgegenüber besteht der Anspruch des biblischen Schöpfungsglaubens darin, sich in einer anderen Wirklichkeit als im Ganzen der Natur zu gründen. Diese Wirklichkeit trägt den Namen „Gott“, der im 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses als „Schöpfer des Himmels und der Erde“ bekannt wird.

Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde

Was heißt es, Gott als den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge zu bekennen? Es heißt zunächst, mit Karl Rahner gesprochen, uns in ein transzendentes, nicht kausales Verhältnis zum Grund der Wirklichkeit zu stellen⁸. Kausal sind wir endliche Geschöpfe der Natur, transzendent sind wir offene Wesen auf den Grund aller Wirklichkeit. Die Welt als geschaffene zu betrachten heißt, sie als Relationalität zu sehen. Martin Buber hat den ersten Satz der Genesis mit dem Wort paraphrasiert: „Im Anfang war Beziehung.“ Das ist eine glückliche Umschreibung des biblischen Schöpfungsglaubens. Aber wird nicht dadurch das Problem der Kontingenz erst recht nochmals gesteigert? Ist nicht die Figur der Beziehung das Bild des unberechenbaren Risikos, des Wagnisses, der Möglichkeit von Willkür und unerträglicher Zumutung? So ist es. Aber nur in der Beziehung wird die Möglichkeit von Freiheit gestiftet, nur im Geschehen der Beziehung kann das Problem der Kontingenz, des Nichtnotwendigseins unserer Existenz und des Seins der Welt getragen werden. Nur in Beziehungen kann ich vertrauen, auch dem Ganzen der Wirklichkeit⁹.

Die Schöpfung der Wirklichkeit aus dem souveränen guten Wort Gottes ist nicht problemlos. Beziehung ist nur denkbar als Freiheitsvollzug, als Anerkennungsgeschehen. Das öffnet die Frage nach dem Warum und Vonwoher des Negativen. Es bringt das unlösbare Problem der Theodizee hervor, das weder die monistischen östlichen Deutungssysteme haben noch in der griechischen Vorstellung eines göttlichen Kosmos auftreten kann. Bekanntlich findet sich in der Bibel

selbst eine der radikalsten Infragestellungen von Gottes Gerechtigkeit, nämlich im Buch Ijob. In seinem unverstandenen Elend wird Ijob sein Geschöpfsein zur Zumutung: „Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum stellst du mich vor dich als Zielscheibe hin?“ (7, 20) „Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen.“ (3, 3) Das ist die Aufkündigung der Geschöpflichkeit, des Ja zur Schöpfung als wohlwollender Beziehung. Hier wird erst die Zumutung des biblischen Schöpfungsmodells sichtbar: An äußersten Grenzerfahrungen wie im sinnlosen, ungerechten Leiden der Geschöpfe Gottes zeigt sich, daß der Schöpfungsglaube keine unverwundbare Seite hat.

Erst recht bezeugt die moderne Literatur mit düsterem Nachdruck, daß die Schöpfung nicht als Ausdruck eines göttlichen Wohlwollens, sondern eines Skandals (Emile Cioran) zu sehen ist. Von Georg Büchner, Fjodor Dostojewski, Albert Camus, Gottfried Benn, Reinhold Schneider bis zu Max Frisch und Emile Cioran baut sich wie ein Bollwerk ein immer unerbittlicheres Mißtrauen gegenüber einem affirmativen Schöpfungsglauben auf¹⁰. Diese Wucht des Neins zur Schöpfung kommt aus einer schockartigen Einsicht: Die basale Logik der Welt ist nichts als ein sinnloser, ewiger Kampf ums Überleben, ein Leiden, eine nackte, gnadenlose Gewalt in Evolution und Zivilisation. Büchner sagt in seinem Schauspiel „Dantons Tod“: „Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“¹¹

Die Zumutung des Bekenntnisses Gottes als des Schöpfers liegt darin, daß die Logik der Natur – und Geschichte – von Leben und Tod in die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf hineingenommen werden muß. Es gibt hier keine stoische Tröstungsmöglichkeit, keine dualistische Abschiebung der Welt als in sich böser, keine monistische Ent-Spannung durch Indifferenz. Das Symbol des Vaters (auch das der Mutter änderte nichts daran), des Schöpfers des Himmels und der Erde, zeigt damit auf die tiefste Wunde menschlicher Existenz Erfahrung. Läßt sich da noch so leicht der Glaube an den Schöpfergott bekennen?

Trotz der Verweigerung einer Antwort auf das Leiden Ijobs zeigt die Bibel Modelle der theologischen und existentiellen Bewältigung. Es ist alttestamentlich zum Beispiel die Radikalisierung des Schöpfungsglaubens auf eine neue Schöpfung im Tritojesaja oder die Vermittlung von Gott und Welt durch Gottes Weisheit; es ist neutestamentlich die Rede von Schöpfung in und durch den Christus-Logos. In dieser Formel ist die Christuserfahrung zu einer Schöpfungserfahrung weiterentwickelt. Paradigmatisch ist der Johannesprolog: Er ist Neuaufnahme und Erweiterung des dualen „Schöpfungsmythos“ („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“) zu einem dreistufigen: „Im Anfang war – schon – der Logos“; in ihm und durch ihn ist alles geschaffen worden¹². Gewiß: Daß Gott den Sohn „zum Erben des Alls eingesetzt“ und durch ihn auch „die Welt erschaffen hat“ und „das All durch sein machtvolltes Wort trägt“ (Hebr 1, 2f.), all das ist schon „Christologie von oben“. Die Geschichte der christlichen Theologie zeigt, daß

der charismatische Zimmermann aus Nazareth bald zum kosmischen Pantokrator verwandelt wurde. Darum die Frage, was ein Blick auf Jesus selbst einträgt für den Schöpfungsglauben¹³.

Was Jesus dem Schöpfungsglauben einträgt, ist die Weise, wie er als menschliches Geschöpf die Beziehung zum personalen Grund aller Wirklichkeit, zu Gott lebte. Das läßt sich, wenigstens skizzenhaft, rekonstruieren: Jesus zeigt uns in seinem Leben eine äußerste, einmalige, bis zum Sterben durchgetragene Nähe zu Gott. Er ist der Mensch des unbedingten Vertrauens in Gott. Jesus lebt aus einer Intensität zu ihm, daß er sich von ihm als unbedingte Macht der Liebe ergriffen weiß. Diese Unmittelbarkeit im Glauben hat Jesus keineswegs mehr Macht über sein eigenes Leben und das der anderen gegeben. Sein Glaube und sein Vertrauen zum Vater haben auch nicht die Differenz, die radikale Andersheit Gottes zur geschaffenen Wirklichkeit aufgehoben. Und dennoch lebt er zugleich in gewagtester Unmittelbarkeit zu den Nächsten. Sein Verhältnis zu Gott bedeutet nicht die Abwertung des Verhältnisses zu den Mitmenschen.

Die Wirkung Jesu auf die Menschen gründet in der Sicherheit, mit der er Gott als Liebe, als fürsorgende und versöhnende Macht verkündet und vergegenwärtigt. Er hebt sich von den Menschen seiner Zeit als jener ab, dessen Glaube von keinem Schatten der Ängstlichkeit gegenüber dem Schöpfer getrübt ist. Jesus ist der, der Gott als den einzig Guten (Lk 18, 19) glaubt und aus der intensiven Gegenwart seines Gutseins lebt. Er hält diesen Glauben auch durch, als seine Predigt abgelehnt und er mit dem Tod bedroht wird. Noch in der Situation der Gewalt gegen ihn ringt er um dieses Vertrauen. Sein Kreuzeschrei, der die höchste Not und Verzweiflung menschlicher Existenz hinausruft, bleibt noch an den gerichtet, von dem her er alles gewagt, vorbehaltlos geliebt hat.

Jesus ist der Mensch, der sich ohne Bedingung auf den Grund aller Wirklichkeit eingelassen hat. Der Auferstehungsglaube bezieht seine zeitübergreifende Überzeugungskraft gerade von seiner Korrelation zu Jesu Gottvertrauen. Darum streicht die Rede vom Auferstandenen, die Rede vom Logos, in existentieller Hinsicht nichts von jener auch uns zugemuteten Radikalität, die Jesus selbst schon eingebracht hat in seine Existenz, Gott als den einzig Guten zu glauben. Der Auferstehungsglaube behauptet nur eine alles entscheidende Aussage mehr: daß sich die Ambivalenz der Natur nicht nochmals in Gott selbst spiegelt, daß Gott in Jesus Christus nicht als Ja und Nein, sondern als Ja verwirklicht ist (2 Kor 1, 19). Darin liegt die „Integration“ des Scheiterns und Leidens Jesu in das Gottesverhältnis. Mit dem Auferstehungsglauben will Gott als wohlwollender Schöpfer behauptet sein, der sich das Geschick der Welt zu eigen macht.

Was ergibt sich aus dem Weg bereitenden Glauben Jesu für die Frage nach der Schöpfung? Die Jesusgeschichte hebt die Rätselhaftigkeit, auch den von der Literatur artikulierten Skandal des natürlichen Lebens und seiner Gesetze keineswegs auf. Die Liebe Gottes im Zeugnis Jesu erhebt uns auch nicht über unsere Natur.

Aber sie sagt, daß die Kontingenz unseres Daseins, die Einmaligkeit unseres Wesens, sogar die moralischen Abgründe im Gutsein Gottes gesichert und geheilt sind. Mit Jesus kann Gott als Schöpfer, der aus Liebe schafft, geglaubt werden. Das ist ein Glaube, eine Hoffnung, der die Sinnhaftigkeit des Ganzen nicht beweist; aber er ermöglicht, daß wir das Leben aus der praktisch wirksamen Kraft des Vertrauens wagen. Daraus können wir die Fähigkeit zum Mit-Leiden, zum Trauern, zur Solidarität und Kritik entwickeln.

Dieser Glaube kann und darf nicht dazu aufgeboten werden, Büchners oder Camus' Protest das Schweigen zu gebieten. Wohl aber kann er jene Hoffnung sein, die an Kühnheit grenzt, daß der auferstandene Gekreuzigte das Bild der Verwandlung der ganzen Schöpfung ist (2 Kor 3, 18; Röm 8, 24). Darum sind die Bilder des kosmischen Logos Hoffnungsbilder – nicht die Genialität der Evolution kann für sie bürgen, sondern die kontrafaktische Utopie des Christusglaubens.

Die Einbeziehung der Natur

Die zweite Hypothek des Schöpfungsglaubens ist seine ökologische Schwäche. Sie ist heute besonders sichtbar und sogar starker Kritik unterzogen. Lösungsperspektiven lassen sich hier nur andeuten. Wir wissen, daß unser Planet vor einem möglichen ökologischen Desaster steht. Dieses Mal ist es nicht ein Meteorit wie vor 65 Millionen Jahren, dem Schätzungen zufolge 75 Prozent aller damals lebenden Arten zum Opfer fielen, sondern die ökologisch unsensible Lebensform von Menschen. Der Wahnsinn dieser zerstörerischen Zivilisationsform wird erst sichtbar, wenn man in den Zeiträumen der Natur denkt, die Tausende und Millionen von Jahren braucht, um das hochsensible Ökosystem klimatisch und biotopisch auszubalancieren. Wir leben in einer Nische des Lebens und sind drauf und dran, die Erde in ein dereguliertes Chaos zurückzuführen.

Demgegenüber hilft nur eine beschleunigte Korrektur unseres Verhältnisses zur Natur. Das geht nur über eine veränderte Auffassung von Natur, und zwar nicht durch Resakralisierung, sondern durch Radikalisierung unseres naturwissenschaftlichen Wissens: Wir müssen Natur durchaus systemtheoretisch als vernetztes, hochkomplexes, das heißt eigen-sinniges Lebenssystem begreifen und ihr von hier aus die Stellung eines Quasi-Rechtssubjekts zuerkennen. Nur so wird der Natur zuerkannt, was nur der neuzeitliche Mensch juridisch zugesichert erhielt: Würde. Früher konnte die religiöse Tradition noch auf Symbole zurückgreifen, die diese Würde der Natur anzeigten, wie die dem Menschen unerreichbare Weisheit der Schöpfungsordnung oder der Logos als göttliches Prinzip des Kosmos (Stoa). Beide Perspektiven motivierten die Einstellung der Ehrfurcht vor der Natur. Ehrfurcht ist die Anerkennung der nicht zu verdinglichenden Eigentümlichkeit und Würde des anderen. Mit der Freisetzung der Naturerkenntnis vom

theologischen Hintergrund, wodurch Natur erst in ihrer Organisationsweise erkennbar wurde, zeigte sich, daß das Christentum keine ökologisch wirksame Ethik entwickelt hatte. Die erlösungstheologische Mitte seiner Schöpfungstheologie, die Symbolik der gefallenen und begnadeten Natur wirkte nur anthropologisch, nicht ökologisch. Die Sorge galt vorrangig der sündhaften Seele bzw. der geknechteten Würde der Menschen, nicht so sehr der Natur.

Nun ist aber jüdisch-christlicher Schöpfungsglaube Freisetzung und Einbeziehung von Natur. Die Hoffnung auf den neuen Himmel war immer auch eine Hoffnung auf die neue Erde. Eine solche Einbeziehung der Natur läßt sich etwa in der biblischen Rede von der „schechina“, der Einwohnung Gottes in der Schöpfung belegen¹⁴. Aber auch inkarnatorische Christologie ist ihrem Wesen nach Einbeziehung der Natur als des anderen in der zweiten göttlichen Person. Diese Einbeziehung läßt sich dogmengeschichtlich an der durchgehaltenen Ablehnung gegenüber leib- und naturfeindlichen Strömungen (Gnosis, Manichäismus) zeigen, auch wenn das Christentum doch wesentlich verantwortlich ist für ein pathologisches Verhältnis zur natürlich-leiblichen Wirklichkeit. In einer nachchristlichen Kultur müßte die Würde der Natur durch die Anerkennung ihrer milliardenjährigen Geschichte begründet werden.

Gegenüber dem einfachen Bild des belebten, mit Gottes Odem gefüllten Stück Lehms aus dem zweiten Schöpfungsbericht zeigt uns die moderne Naturwissenschaft die ganze Arbeit der Natur von Milliarden Jahren, damit bewußtes Leben entstehen konnte. Trotz der Kälte und Gleichgültigkeit des Weltalls sitzt der Homo sapiens auf der Spitze von unbeherrschbaren Bedingungen, die gegeben und vorausgesetzt sein müssen, damit er als Geschöpf überhaupt zur Welt kommen und Mitschöpfer werden konnte. Das zutreffende Bild der kosmischen Natur ist nicht die Mechanik, sondern die in Naturgesetzen gebundene Kreativität. Als solche ist Natur wechselwirkende, offene Beziehung. Wir sind bis in die letzte Faser Teil dieser Geschichte des Lebens. Der Vergleichspunkt der Analogie, die zwischen dem kreativen Universum und dem kreativen Verhältnis der Schöpfer-Geschöpf-Beziehung besteht, ist das Symbol sich selbst transzendierenden Lebens.

So kann also das Bekenntnis zum schöpferischen Gott als Grund unserer Freiheit in Zukunft ohne ökologische Dimension, ohne praktische Einbeziehung der Natur nicht mehr gedacht werden. Auch wenn wir uns nur durch Kultur, durch geschichtliches Handeln zur Natur verhalten können, gilt: Es kann keine sinnvolle Solidarität zu Leidenden mehr geben, die nicht zugleich Solidarität mit der unter der technologisch globalisierten Menschheit leidenden Natur ist¹⁵. Die Ausformulierung und Praktizierung dieser Grundhaltung ist dringende Aufgabe.

Die kommunikative Einbeziehung der Natur hat eine weitere Konsequenz: Sie kann Religion und Naturwissenschaft wieder miteinander ins Gespräch bringen. Bisher konnten Versuche, das Gespräch von Naturwissenschaft und Theologie auf der Basis einer restaurierten Physikotheologie zu etablieren, nicht überzeu-

gen. Es muß auf einer anderen Gemeinsamkeit gründen: auf dem ursprünglichen Staunen über das Dasein des Kosmos, des Lebens überhaupt. Das ist im Grunde eine mystische Erfahrung. Religion und Wissenschaft sind unterschiedliche Ausleuchtungen von Wirklichkeit. Wenn wir wechselseitig besser nachvollziehen könnten, warum wir staunen, könnten wir besser unsere ganz verschiedenen Sprachen verstehen. Als Theologen könnten wir vielleicht einen Kosmologen wie Stephen Hawking besser verstehen, wenn er vor seiner Tafel mit vollgeschriebenen Formeln darüber sinniert, warum schon bei 10^{-35} sec nach dem Urknall, als der Kosmos noch eine Gesamtdichte von 10^{90} g/cm⁻³ hatte, entschieden war, ob es das Weltall geben wird oder nicht. Und vielleicht könnten die Naturwissenschaftler verstehen, warum der Akt des Vertrauens zum transzendenten Grund aller Wirklichkeit auch ein besonderer Ausdruck menschlicher Rationalität ist.

Mit einem Zitat von Hans Blumenberg, dem Philosophen, dem der menschliche Ausblick ins All zeitlebens zu denken gab, soll diese kleine Skizze geschlossen werden: „Die kosmische Oase, auf der der Mensch lebt, dieses Wunder von Ausnahme, der blaue Eigenplanet inmitten der enttäuschenden Himmelswüste, ist nicht mehr ‚auch ein Stern‘, sondern der einzige, der diesen Namen zu verdienen scheint. Nur als Erfahrung einer Rückwendung wird akzeptiert werden, daß es für den Menschen keine Alternative zur Erde gibt wie keine Alternativen der Vernunft zur menschlichen.“¹⁶ In dieser Vernunft ist die religiöse Vernunft inbegriffen: Denn die sich selbst organisierende Natur schließt den glaubenden Menschen an einen schöpferischen Gott nicht aus, sondern ermöglicht ihn erst.

ANMERKUNGEN

¹ H. Blumenberg, *Die Genesis d. kopernik. Welt* (Frankfurt 1975); U. Schulz, *Scheibe, Kugel, Schwarzes Loch. Die wiss. Eroberung d. Kosmos* (München 1990).

² Daß Nikolaus von Kues gut 150 Jahre zuvor schon von der Grenzen- und Zentrumslosigkeit des Weltalls sprach, hatte metaphysische, nicht naturwiss. Gründe.

³ E. Jantsch, *Die Selbstorganisation d. Universums. Vom Urknall zum menschl. Geist* (München 1979).

⁴ St. Hawking, *Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen d. Raumzeit* (Reinbek 1994) 96, 177.

⁵ J. D. Barrow, *Die Natur d. Natur. Wissen an d. Grenzen von Raum u. Zeit* (Reinbek 1996) 561.

⁶ M. Hesse, *Kosmologie als Mythos*, in: *Conc* 19 (1985) 452.

⁷ Auch der Hinweis, daß in der Evolution immer schon das Prinzip Solidarität wirksam sei, daß die Materie eine mit Geist informierte Wirklichkeit sei und zur Selbsttranszendenz neige und daß der Planet Erde mit seinem Ökosystem einer Oase in der gigantischen Galaxienwüste gleiche, ändert daran nichts. Es bleibt eine Tatsache, daß der Mensch in der Natur letztlich unbehaust ist.

⁸ K. Rahner, *Naturwiss. u. vernünftiger Glaube*, in: *Rahner S* 15, 24–62.

⁹ G. Bachtel, *Das Vertrauen Jesu zum Vater*, in: *Grammatik d. Glaubens*, hg. v. H. Bogenberger, R. Kögler (St. Pölten 1985) 77–89.

¹⁰ K.-J. Kuschel, *Schöpfung im Spiegel moderner Literatur*, in: *Im Anfang schuf Gott Himmel u. Erde*, hg. v. P. Gordan (Graz 1991) 105–141.

¹¹ G. Büchner, *Werke u. Briefe* (München 1973) 40.

¹² F. Wagner, *Gott – Der Schöpfer d. Welt? Eine philos.-theol. Grundbesinnung*, in: *ders., Zur ggw. Lage d. Protestantismus* (Gütersloh 1995) 89–113.

¹³ Zu Folgendem s. auch Bachtel (A. 9).

¹⁴ J. Moltmann, *Gott in d. Schöpfung. Ökolog. Schöpfungslehre* (München 1985).

¹⁵ L. Boff, *Unser Haus, die Erde. Den Schrei d. Unterdrückten hören* (Düsseldorf 1996).

¹⁶ Blumenberg (A. 1) 793 f.