

# Natur und Schöpfung – Überlegungen zu einer ökologischen Theologie der Natur

Sigurd Martin Daecke

"Natur und Schöpfung" - das schließt die Frage ein: Was nützt es für den Schutz der Natur, daß wir Christen sie als Schöpfung Gottes verstehen? Kann der christliche Schöpfungsglaube den Naturschutz, kann er eine Umweltethik begründen? Von der "Bewahrung der Schöpfung" reden die Kirchen seit einigen Jahren im Zusammenhang mit dem sogenannten "konziliaren Prozeß", der zur ökumenischen Weltversammlung in Seoul im März kommenden Jahres hinführt und dessen bisherige Hauptstationen die Treffen von Königstein, Stuttgart, Basel und Dresden gewesen sind. Und diese Schöpfung, die bewahrt werden soll, die ganz und heil, die "integer" bleiben soll - die englische Formel spricht ja von "integrity of creation" -: diese Schöpfung ist die ganz und gar nicht integre, sondern ausgebeutete Natur, die zerstörte Umwelt, die zu künstlichen Freizeit-Parks verarbeitete Landschaft, die zu Skipisten und Seilbahntrassen degradierten Berge, der mit Schadstoffen belastete Boden, die verschmutzte Luft, das verseuchte Wasser, die durch Pestizide vergiftete Nahrung, die ausgebeuteten Ressourcen und die verschwendeten Rohstoffe.

Und diese Natur, die belastet, verseucht, vergiftet, ausgebeutet und vernichtet wird: diese Natur nennen wir nun Gottes Schöpfung. Nützt das denn etwas? werden wir Christen zu Recht gefragt. Was hat die Natur denn davon, daß der Glaube sie Gottes Schöpfung nennt? Wird der Umweltschutz dadurch zwingender und dringender? Wird die Natur durch den, der sich zur Bewahrung der Schöpfung bekennt, besser geschützt? So sollte es eigentlich sein.

Aber ist nicht sogar das Gegenteil wahr? Darf der christliche Glaube denn überhaupt den Anspruch erheben, durch sein Verständnis der Natur als Schöpfung Gottes einen Beitrag, und vielleicht sogar einen besonderen, zum Umweltschutz zu leisten? Erinnern wir uns denn nicht daran, daß die alttestamentliche Schöpfungsbotschaft und der christliche Schöpfungsglaube vor fünfzehn, vor zwanzig Jahren genau im Gegenteil angeklagt wurden, eine Mit- oder sogar die Hauptschuld an der Naturausbeutung und an der Umweltzerstörung zu tragen? Ehe wir uns selbst zu Rettern der Umwelt ernennen, müssen wir zusehen, ob wir gerade durch unseren Schöpfungsglauben nicht zu ihren schlimmsten Zerstörern und Ausbeutern gehören. Ist der christliche Biedermann etwa ein ökologischer Brandstifter?

## 1. Die umstrittene Anthropozentrik der biblischen Schöpfungsbotschaft und der christlichen Schöpfungstheologie

Die Anthropozentrik des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, die aus der Natur herausgehobene Sonderstellung des Menschen als "Bild Gottes", seine "Gottebenbildlichkeit", die die Herrschaft des Menschen über die übrige Schöpfung begründet und ermöglicht haben, sind in der Tat für die Zerstörung der Umwelt verantwortlich gemacht worden. Gottes Schöpfung - so hieß es - ziele auf den Menschen hin und hebe ihn aus der Natur heraus, und der Mensch werde, statt in eine verehrungswürdige Natur als Mitgeschöpf eingefügt und eingebunden zu sein, als von Gott bevollmächtigter Herrscher über eine profane Natur verstanden, die ihm zu Füßen liegt und ihm als Material zur Verfügung steht. Ist dann die Anklage nicht berechtigt, die der amerikanische Historiker Lynn WHITE schon 1967 erhob, daß Naturwissenschaft und Technik eine Errungenschaft des Christentums seien und daß dieses auch die Schuld daran trage, daß deren Auswirkungen außer Kontrolle geraten seien? Liegen die - so WHITES bekannter Titel - "historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise" nicht ausgerechnet im Herrschaftsauftrag Gottes und in der Sonderstellung des Menschen, als Gottes Statthalter, über der Schöpfung? WHITE hat für seine Anklage einen wahrhaft unverdächtigen Zeugen: Bereits knapp zwei Jahrzehnte vor dieser Anklage hatte ja die "Säkularisierungsthese" Friedrich GOGARTENs die Entstehung von Naturwissenschaft und Technik fast genauso, allerdings im positiven Sinne, begründet mit der Verweltlichung und Entgöttlichung der Schöpfung im jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben. Denn nur eine weltliche Natur, die der Mensch nicht in staunender Scheu verehrt, sondern die er objektiviert und beherrscht, erlaube ja die wissenschaftliche Analyse und die technische Manipulation.

Aber was zunächst dem christlichen Glauben zur Ehre angerechnet wurde und zu einer Rehabilitation diente - weil er nun also doch nicht wissenschafts- und fortschrittsfeindlich sei-, das wurde jetzt umgekehrt als seine Schuld an der Umweltkrise verdammt. Und was damals Grund für Lob und Auszeichnung war, das führte jetzt zur Anklage. Was in den fünfziger Jahren als Verdienst des christlichen Glaubens am Entstehen der moder-

nen Welt galt, das erhielt - als der Fortschrittsoptimismus durch das erwachende Umweltbewußtsein verdrängt wurde - das umgekehrte Vorzeichen: Durch die Trennung von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung, durch die Entgötterung, Profanisierung und Säkularisierung der Natur seien Macht und Herrschaft des Menschen über sie legitimiert und damit Naturwissenschaft und Technik möglich geworden. Das wurde nun aber bewertet, denn diese hätten dann zur Ausbeutung der Natur und zur Zerstörung der Umwelt geführt. Die ökologische Krise sei also - so Carl AMERY - eine der "gnadenlosen Folgen des Christentums", wie der Untertitel seines Buches "Das Ende der Vorsehung" von 1972 lautete.

Inzwischen haben uns die Ausleger jedoch gezeigt, daß die Umweltkrise nicht so einfach unmittelbar aus der biblischen Schöpfungsüberlieferung abzuleiten ist, und eine direkte Beziehung zwischen deren Wirkungsgeschichte und der Umweltzerstörung läßt sich auch nicht aufweisen. Man kann das dominium terrae also nicht pauschal für die schlimmen Folgen der neuzeitlichen Naturwissenschaft und Technik verantwortlich machen. Denn die Entgötterung der Natur und die Herrscherstellung des Menschen können so lange nicht zur Zerstörung der Umwelt führen, wie der Mensch sich als von Gott Beauftragter und vor Gott Verantwortlicher versteht. Aber als dann in der Neuzeit der Gottesglaube, der die Herrschaft des Menschen über die Natur an seine Verantwortung gegenüber Gott gebunden hatte, fortfiel, da stand der Mensch als absoluter, unbeschränkter Herrscher über die Natur dann plötzlich autonom an der Stelle Gottes statt verantwortlich in seinem Auftrag. Und so kann man wohl sagen, daß in der Tat usurpierte und säkularisierte Elemente des christlichen Schöpfungsglaubens mitbeteiligt waren am Entstehen der ökologischen Krise.

Man kann es sich also nicht so einfach machen wie die evangelisch-katholische Erklärung von 1985, "Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung", die kurz und bündig erklärte: "Eine so pauschale Anklage ist weder historisch noch faktisch haltbar" (S. 31). Denn daß die bisherige Theologie eindeutig anthropozentrisch orientiert war, darüber sind sich Befürworter wie Gegner der Anthropozentrik einig. "Die christliche Theologie ist durch ein zu stark auf den Menschen und zu wenig auf die Schöpfung im Ganzen gerichtetes Denken mitverantwortlich für das anthropozentrische Weltbild", so meint Klaus Michael MEYER-ABICH (1984, S. 103). Und dieses sei mit der Bibel und dem christlichen Glauben nicht zu vereinbaren, denn im anthropozentrischen Weltbild "sehen wir alles, was mit uns ist, nur von uns aus", so daß die Mitwelt zur bloßen Umwelt schrumpft (MEYER-ABICH 1984, S. 19ff.). Der katholische Umweltethiker Alfons AUER meint dagegen: "Man wird an der Vorstellung der Anthropozentrik der Welt festhalten müssen", denn die ganze übrige Welt sei

nach der Bibel allein "auf den Menschen als das höchste Schöpfungswerk hingeordnet". "Von Gleichheit, Gleichwertigkeit ... aller Kreaturen zu sprechen, läßt sich" daher nach AUER "mit dem biblischen Schöpfungsglauben nicht vereinbaren". Und was Lynn WHITE kritisch meinte, das zitiert AUER im entgegengesetzten, positiven Sinne: "Es gibt in der ganzen Welt keine einzige Religion, die in solchem Maße anthropozentrisch ist wie das Christentum" (AUER 1984, S. 56, 210, 220, 204).

Diese zwei einander entgegengesetzten, scheinbar unvereinbaren Positionen bestimmen nach wie vor die philosophische und theologische Begründung der Umweltethik: Einerseits die "anthropozentrische" Haltung und andererseits die "grundsätzliche Kritik am anthropozentrischen Weltbild", die es durch das "physiozentrische Menschenbild" ersetzen möchte (MEYER-ABICH, S. 13), das man auch das "biozentrische" (G. M. TEUTSCH) nennen kann. Schützen wir wirklich die Natur als solche oder aber nur uns selbst vor den Folgen der Naturzerstörung, die unsere eigene Gesundheit, unsere Lebensqualität, aber auch unsere Wirtschaft schädigen? Erfolgt der Umweltschutz um des Menschen oder um der Natur willen?

Ja ist nicht die scheinbar "ökologische" Rede von der "Umwelt" und dem "Umweltschutz" selber schon verdächtig, weil durch diesen Sprachgebrauch die Natur auf den Menschen als ihren Mittelpunkt bezogen wird, als dessen "Umwelt" man sie versteht. Weil gerade die Vorstellung von der Natur als "Umwelt" bereits anthropozentrisch sei - "wir stehen in der Mitte und alles andere steht um uns herum, mehr oder weniger griffbereit" -, weil Tiere und Pflanzen nicht nur um uns, sondern mit uns sind, spricht MEYER-ABICH lieber von unserer "natürlichen Mitwelt" (a.a.O. S. 19 f.). Die so verstandene Natur hat nun einen eigenen Wert und eigene Rechte. Aus dem Eigenwert der Natur folgt, daß der Natur, der natürlichen Mitwelt auch eigene Rechte zuerkannt werden müssen, die mit den Ansprüchen der Menschen kollidieren und zu Konflikten führen können, etwa bei der Frage der Tierversuche. Und wenn Ansprüche des Menschen auf Kosten der Natur durchgesetzt werden müssen, so wird das zumindest zum Mitgefühl mit den Tieren und Pflanzen und zum Bewußtsein einer Schuld des Menschen ihnen gegenüber führen.

Beide Welt- und Menschenbilder, dieses physiozentrische und das anthropozentrische, die Auffassung von einem Eigenwert der Natur einerseits und die Auffassung von der dem Menschen untergeordneten und dienenden Stellung der Natur, von ihrem bloß funktionalen Wert für den Menschen andererseits - diese beiden entgegengesetzten und scheinbar unvereinbaren Verständnisse von Mensch und Natur beanspruchen jeweils für sich, das dem christlichen Glauben allein angemessene zu sein. Aber nicht nur die Vertreter

eines anthropozentrischen Schöpfungsverständnisses, sondern gerade auch die Kritiker der Auffassung einer Sonderstellung des Menschen, seiner Herrschaft an Gottes Seite über die Schöpfung, bestätigen beide - wenn auch mit entgegengesetzter Tendenz, zustimmend oder ablehnend - die Anthropozentrik des alttestamentlichen und des traditionellen, des bisherigen christlichen Schöpfungsglaubens. Die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte betont (*Gen 1, 26-28*) ja die aus der Natur hervorgehobene Stellung des Menschen als Gottes "Bild", als Vertreter und Verwalter Gottes und damit als Herr und Beherrscher der Natur. Wenn der Mensch als Statthalter und Haushalter Gottes über der Schöpfung steht, so ist er zwar für sie verantwortlich, steht aber eindeutig selber im Mittelpunkt, und die ganze Schöpfung hat ihm zu dienen. Psalm 8 bezeichnet den Menschen sogar als fast Gott gleich: "Wenig geringer als Gott", oder mit der Übersetzung A. WEISERs: "Fast göttliche Stellung hast du ihm gegeben". "Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt", alle Kreatur und die ganze Natur (*Ps 8, 6ff*). Angesichts der scheinbaren Winzigkeit und Nichtigkeit des im Universum verlorenen Menschen tröstet der Psalmist sich mit der Größe und Bedeutung gegenüber der Schöpfung, die Gott dem Menschen verliehen hat: Eine Anthropozentrik gegen allen "natürlichen" Augenschein, eine Anthropozentrik, die Frucht des Glaubens an den Schöpfer ist.

Rückt demgegenüber *Psalm 104*, wie Odil H. STECK meint, den Menschen aus dem Mittelpunkt heraus, weil er dort "in das Schöpfungsgeschehen der natürlichen Welt völlig eingeordnet ist", weil dort "Mensch und Natur in der Einheit dieses vorgegebenen Geschehens zusammengeschlossen sind" (STECK 1978, S. 68 f)? Alfons AUER wendet gegen diese "recht merkwürdige Interpretation" aber sowohl ein, daß es vom Anfang bis zum Ende dieses Psalms um das Gotteslob des Menschen gehe - "darin kulminiert doch wohl die Sonderstellung des Menschen inmitten der Schöpfung" -, als auch, daß Gott nach *V.14f* Pflanzen, Brot und Wein für den Menschen entstehen läßt (a.a.O. S. 210 f). Also auch hier bleibt die Interpretation zumindest umstritten; die These von der Anthropozentrik des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens wird nicht grundlegend erschüttert.

Auch wenn in diesen weisheitlichen Teilen des Alten Testaments der Mensch nicht, fast wie ein kleiner Gott, hoch über der übrigen Schöpfung steht, die ihm "unter die Füße getan" (*Ps 8,7*) ist - auch wenn das "Untertan-Machen" von *Gen 1,28* nicht (wie es sprachlich möglich wäre) als gewaltsames Unterwerfen und Unterjochen, wenn das "Beherrschen" der Kreatur nicht als brutales Niedertrampeln und massives Durchsetzen des Willens verstanden werden darf, - auch wenn also der Herrschaftsauftrag eine "uneingeschränkt positiv

gewertete Regelung" und wenn dem Statthalter Gottes die Verantwortung für Bestand und Fortbestand der Lebenswelt und für die Wahrung der Schöpfungsqualität zugewiesen ist (STECK S. 81), - auch wenn also die Ausbeutung und Zerstörung der Natur sich nicht auf das dominium terrae berufen darf: so ist das Alte Testament doch auch gerade dort durch ein anthropozentrisches Denken bestimmt, wo es um die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung, um die Pflege geht, um das "Bebauen und Bewahren" des Gartens (*Gen 2,15*). Im Lob der Schöpfung identifiziert der Mensch sich ja nicht mit ihr, sondern erhebt sich über sie und dankt dem Schöpfer dafür, daß die Natur für ihn da ist und ihm zur Verfügung steht.

Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, seine gottähnliche Würde, seine Sonderstellung, seine Herrschaftsbefugnis - der Mensch steht hier im Mittelpunkt, nicht die Schöpfung, die der Mensch beherrschen und loben soll. Daß das Alte Testament nicht anthropo-, sondern theozentrisch denkt, diese oft betonte Selbstverständlichkeit besagt bei der Alternative von Mensch und Natur aber wenig: denn gerade Gott hat nach dem Alten Testament den Menschen ja über die Natur gestellt. Wie könnte eine Zeit, in der der Mensch durch die Übermacht der Natur bedroht wurde und sich ihr gegenüber mühsam behaupten mußte, auch anders gedacht haben? Es wäre unbillig, vom Alten Testament zu erwarten, es könnte Hilfen geben für unsere Situation, die der damaligen genau entgegengesetzt ist, nämlich für die Bedrohung der Natur durch die Übermacht des Menschen.

Wir dürfen auch nicht die prophetische Kritik an den Naturkulten und Fruchtbarkeitsgöttern vergessen. Denn diese, die vom Alten Testament verurteilt wurden, waren doch wohl auch eine Form der Ehrfurcht, des Respektes vor der Natur, die heute weithin wieder als wünschenswert betrachtet werden. Aber nach dem geschichtlichen, eschatologischen Gottes- und Weltverständnis des "wandernden Gottesvolkes" war die Naturverehrung eine Anfechtung, ein Abfall vom transzendenten Gott. Dem alttestamentlichen Glauben ging es um Gott und um den Menschen, aber nicht um Gott und die Natur.

Und im Neuen Testament war die Schöpfung dann lediglich ein "Gleichnis" Gottes und des Himmelsreichs (LINK 1976, S. 286 ff). Auch dort steht die Natur im Dienste des Menschen, hier nun in Jesu Munde als Bild für sein Verhältnis zu Gott. Zwar gibt es im Neuen Testament im Hymnus *Kol 1,15 ff* und in *Röm 8,19 ff*. Ansätze zu einer unmittelbaren Beziehung der Natur zu Gott, aber gerade auch *Röm 8,19,21* macht die Erlösung der Natur abhängig vom "Offenbarwerden der Söhne Gottes", von der Befreiung der Kinder Gottes, also der Menschen. Nur durch ihren Anteil an der Befreiung des Menschen wird auch die Schöpfung aus

ihrer Sklaverei befreit. Im Neuen Testament ist die Anthropozentrik des Schöpfungsglaubens eher noch verschärft. *Röm 8* sieht die Beziehung zwischen Christus und dem Kosmos, zwischen dem Erlöser und der Natur zwar enger und unmittelbarer als Teile der Alten Testaments diejenigen zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, aber diese Verbindung geht - auch bei Paulus - immer noch ausschließlich über den Menschen. Zwar wird im Neuen Testament die "Theozentrik" der Schöpfung noch deutlicher als in den Psalmen, und ihr ist die Anthropozentrik unter- und zugeordnet - aber ein "physiozentrisches" Weltbild steht dem Neuen Testament ebenso fern wie dem Alten Testament. Die Bibel bietet also - man mag das bedauern - keine Grundlage für die Rede von einem *Eigenwert* der Natur.

So ist Martin LUTHERs dezidiert anthropozentrische Auslegung des Ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses durchaus nicht unbiblisch: "Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele ... gegeben hat und noch erhält", heißt es im Kleinen Katechismus. Ich, hier und heute, stehe also im Mittelpunkt von Gottes Schöpfung, sie ist nur um meinetwillen da. Und Glaube an Gott den Schöpfer heißt nach LUTHERs Großem Katechismus: "Das meine und glaube ich, daß ich Gottes Geschöpf bin, das er mir gegeben hat und ohne Unterlaß erhält ... Leib und Seele" bis hin zu Haus und Hof, "dazu alle Kreatur zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen läßt", von Sonne und Mond bis zu Tier und Getreide: alles für mich und mir zu Diensten. Die ganze Schöpfung ist also nur dazu da, mir und meinem Leben zu dienen, wie es im lateinischen Text des Großen Katechismus noch deutlicher heißt.

So war es in der Tat gut reformatorisch, daß im 19. Jahrhundert die Schöpfungslehre weitgehend zur Anthropologie wurde. Der Geist geriet in Spannung zur Natur, und die Religion stellte sich auf die Seite des Geistes, verhalf dem Menschen zur Selbstbehauptung gegen die Natur. Unter Berufung auf den Imago-Charakter des Menschen, auf seinen Geist, sein Selbstbewußtsein, seine Subjektivität, auf seine Erwählung und Beauftragung durch Gott beharren christliches und idealistisches Denken gemeinsam auf der Sonderstellung des Menschen über aller Natur und wollen gerade damit das christlich-humanistische Erbe bewahren gegen alle naturalistische und biologistische Nivellierung des Menschen in die Natur, wie sie im Monismus und Materialismus des 19. Jahrhunderts erstrebt wurde.

Die drei "Kränkungen" des Menschen (nach Sigmund FREUD) - daß die Erde nicht mehr Mittelpunkt des Kosmos, daß der Mensch nicht mehr die Krone der Schöpfung und daß der Geist, das Bewußtsein nicht mehr das den Menschen Bestimmende sind -, also KOPERNIKUS, DARWIN und FREUD selber haben den Menschen aus dem

Mittelpunkt des Kosmos und aus dem Herrn der Natur zu einem "Zigeuner am Rande des Universums", allein "in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums" degradiert (MONOD 1971, S. 211 f 219). Vor dieser "naturalistischen" Einordnung und Einfügung in die Natur, vor dieser Nivellierung und Objektivierung wollte die idealistisch-subjektivistische Theologie den Menschen durch seine Erhebung zu Gott und zum Geist gerade bewahren.

Diese Linie setzte sich in der Theologie unseres Jahrhunderts konsequent fort:

1. Die kerygmatische und Offenbarungstheologie - vor allen Karl BARTH und seine Schüler - konzentrierten den Schöpfungsglauben auf die Selbstoffenbarung Gottes als Schöpfer in seinem Wort, insbesondere in Jesus Christus. Schöpferglaube wird hier also zur Gotteserkenntnis in Jesus Christus durch das Hören auf sein Wort und eben nicht durch das Schauen auf die Schöpfung. Schon Alfons SCHLATTER - ein frommer Theologe, der aber Gott außer im "Buch der Offenbarung" auch im "Buch der Natur" noch erfahren konnte, schrieb, daß der Reformationstheologe "vom Menschen und der Natur redet, als ob er sie nicht sähe, sondern einzig durch die Sprüche der Schrift von ihnen hörte". Hier ist die Schöpfung nur noch - nach Christian LINK im Anschluß an CALVIN - "Gleichnis" Gottes und des Himmelreichs, "Darstellungsraum" der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, "Schauplatz der Versöhnung" - also die Bühne, auf der die Heilsgeschichte mit Christus im Mittelpunkt spielt (a.a.O. S. 74 ff).

2. Während Karl BARTH und seine Schule den Schwerpunkt des Schöpferglaubens von der Schöpfung auf die Heilsgeschichte, auf Christus und das Wort Gottes verlagern, wobei sie sich insbesondere auf CALVIN berufen, ist - nun aber in der Tradition LUTHERS (s.o.) - das zweite neue Zentrum des Schöpferglaubens der Mensch als Geschöpf. Hier wird die Schöpfungslehre zur Anthropologie. Wurde dort ihre noetische Dimension betont, so hier die existentielle. Neben die Konzentration auf den Christusglauben tritt hier diejenige auf das Selbstbewußtsein - so schon bei SCHLEIERMACHER und dann, bei Rudolf BULTMANN, mit dem Stichwort der "Entweltlichung", auf das Selbstverständnis des Menschen. Diese Schöpfungslehre setzt nicht bei Gott und der Welt ein, sondern eben beim Menschen, und wird somit zur Anthropologie. Schöpferglaube wird jetzt verstanden als "die Grunderfahrung des eigenen Geschaffenseins" (Heinrich OTT); Schöpferglaube ist nun das Selbstverständnis des Menschen als Geschöpf, Bewußtsein der eigenen Geschöpflichkeit, so wie bei Hans GRASS die Schöpfungslehre - unter ausdrücklicher Berufung auf LUTHER - reduziert wurde auf die Aussage: "Im Glauben an Gott den Schöpfer bekennt sich der Mensch ... als ein von Gott besonders erwähl-

tes Geschöpf, das zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist; als solches steht es der übrigen Schöpfung auch wieder gegenüber" (GRASS 1974, S. 35).

3. Neben Christus und den Menschen tritt schließlich, mit der politischen Theologie seit den 60er Jahren, die Gesellschaft und ihre Veränderung als Gegenstand des Schöpferglaubens. Schöpfung wird jetzt verstanden als "geschichtliches Machthandeln Gottes, das die bestehenden Verhältnisse umwälzt" (W. LOHFF). An die Stelle der geschaffenen Ordnung tritt deren Veränderung. So wird der Schöpfungsglaube hier zum Aufruf an den Menschen, an der Erschaffung einer besseren Welt und Gesellschaft mitzuwirken. Der Glaube an die Schöpfung wird zum Glauben an die neue Schöpfung - aber eben als Schöpfung des Menschen in dieser Welt; und so wird er verengt zur gesellschaftlich befreienden Aktion. An die Stelle der göttlichen "Schöpfungsordnung" tritt die menschliche Schöpfungsveränderung, an die Stelle des Schöpfungsglaubens sein Befreiungshandeln. Hier wird der Schöpfungsglaube politisiert und ethisiert.

Ich fasse diese drei Hauptpositionen der evangelischen Schöpfungstheologie in den letzten fünfzig Jahren kurz zusammen: In der kerygmatischen Theologie richtete sich der Glaube auf den transzendenten Gott; in der existentialen Theologie ging es um das Selbstverständnis des Menschen als Geschöpf in einer profanen Welt; und für die politische Theologie ist an die Stelle von Gottes Schöpfung das befreiende Handeln des Menschen in der säkularen Gesellschaft getreten. Die Schöpfung ist hier nirgendwo Gegenstand des Glaubens, sondern sie ist bei allen drei theologischen Positionen Gegenstand des weltlichen Handelns. Sie wird nicht mehr primär als Gabe Gottes, vielmehr als weltliche Aufgabe für den Menschen betrachtet. Die Entgöttlichung der Schöpfung führte zu ihrer Vermenschlichung, der Verlust ihrer "Heiligkeit" zum Verlust auch ihrer "Natürlichkeit".

Bei allen drei Ansätzen wurde die Schöpfung aus der Vergangenheit des "Anfangs", in dem Gott allein sie vollbrachte, in die Gegenwart und schließlich in die Zukunft geholt, in der der Mensch im Mittelpunkt steht. So kam es zur anthropozentrischen Subjektivierung und Personalisierung, zur Privatisierung und schließlich Ethisierung des Schöpferglaubens. "Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares", die für das Nizänische Glaubensbekenntnis Inbegriff der Schöpfung sind, stehen hier nicht mehr im Mittelpunkt, vielmehr der Glaube des Menschen, die Existenz des Menschen und schließlich die Befreiung des Menschen. Diese Anthropozentrik des christlichen Glaubens ist bereits zur gleichen Zeit, als sie in den sechziger Jahren ihren Höhepunkt erreichte, aber angeklagt worden, an der Naturverachtung und -ausbeutung und somit an der ökologischen Krise eine Mitschuld zu tragen oder ihr zumindest den

theologischen Segen erteilt zu haben. Und trotzdem können wir jetzt von der "Bewahrung der Schöpfung" reden.

## 2. Die Bewahrung der Schöpfung im Glauben an den Schöpfer, an Christus und den Heiligen Geist

Wenn nun das "dominium terrae", der Herrschaftsauftrag Gottes an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen und über die Tiere zu herrschen, so verstanden wird, daß der Herrscher Gottes Statthalter und seine Herrschaft ein Auftrag Gottes ist, dann wird damit ganz sicher keine Ausbeutung der Schöpfung legitimiert. Der Herrschaftsauftrag ist ja ausdrücklich ein Segen Gottes, soll also nur zum Guten dienen, und wenn Gott sein Werk, insbesondere den Menschen, als "sehr gut" beurteilt, so schließt die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte als solche damit eine Schädigung der Natur durch die menschliche Herrschaft aus. Dem Menschen als "Bild Gottes", das heißt dem Statthalter Gottes, ist die Verantwortung für Bestand und Fortbestand der Lebenswelt, für die Bewahrung der Schöpfung zugewiesen. Der Herrschaftsauftrag beschreibt, historisch gesehen, wohl lediglich den Übergang von der Nomaden- zur Ackerbau- und Viehzucht-Gesellschaft nach der Landnahme in Israel. Er legitimiert keineswegs eine Ausbeutung der Natur durch den autonomen Menschen, der sich nicht mehr als Beauftragter Gottes, sondern emanzipiert und selbstherrlich versteht. Im Gegenteil: dem Menschen, dem bereits die Bearbeitung des Bodens und die Nutzung von Haustieren als fragwürdiges Verhältnis zu den Mitgeschöpfen erscheint, ihm wird mit dem Herrschaftsauftrag Mut gemacht zu einem sorgsamem und bewahrendem Umgang mit der Schöpfung.

So darf also auch das anthropozentrische Schöpfungsverständnis, etwa in *Genesis 1* und *Psalms 8*, nicht als Freigabe der egoistischen Ausbeutung der Natur und nicht als Freibrief für einen rücksichtslosen Umgang mit der Umwelt verstanden werden. Ganz im Gegenteil: mit dem Herrschaftsauftrag wird der Mensch als "Bild Gottes" zu der in dieser Funktion begründeten Verantwortung für Gottes Schöpfung aufgerufen, die Gott seinem Repräsentanten ja nur anvertraut hat. Dasselbe meint die jahwistische Schöpfungsgeschichte, wenn sie die Schöpfung als einen "Garten" beschreibt, den der Mensch "bebauen und bewahren" soll (*Gen 2,15*). Also auch mit der anthropozentrischen Vorstellung, daß der Mensch als Statthalter und Haushalter Gottes über der Schöpfung steht und gegenüber allen anderen Mitgeschöpfen eine Sonderstellung einnimmt, läßt sich eine Umweltethik begründen. Auch wenn der Mensch im Mittelpunkt steht, auch wenn er über die Natur hervorgehoben ist und die ganze Schöpfung ihm zu dienen hat, so ist er doch für die

von ihm in Gottes Auftrag beherrschte Schöpfung verantwortlich. Der Haushalter hat seinen Herrschaftsbereich von Gott nur zur treuen Verwaltung empfangen und ist so zum schonenden Umgang damit verpflichtet. Nur eine Mißdeutung oder ein Mißbrauch der Ermächtigung des Menschen zur Ausnutzung der Natur kann zu ihrer Ausbeutung führen. Denn die Erde gehört Gott, die Schöpfung gehört dem Schöpfer, und der Mensch ist als deren Verwalter Gott Rechenschaft schuldig. Für den traditionellen anthropozentrischen Schöpfungsglauben ist zwar der Mensch als Stellvertreter des über seiner Schöpfung thronenden Schöpfers vor allen anderen Geschöpfen ausgezeichnet und aus ihnen hervorgehoben, weil Gott ihm die Natur in die Hand gegeben und die Schöpfung - so *Psalm 8* - unter die Füße gelegt hat. Aber auch auf einen solchen anthropozentrisch geprägten Schöpfungsglauben kann man eine Umweltethik gründen, wie es exemplarisch der katholische Ethiker Alfons AUER in seinem Buch mit diesem Titel gezeigt hat.

Bei einer solchen anthropozentrischen Begründung des Umweltschutzes wäre die Verantwortung für die Natur dann aber bedrängt und eingeschränkt durch die ihr übergeordnete Verantwortung für den Menschen. Beim heute üblichen Umweltschutz - dem Schutz der Um-Welt um den Menschen als ihren Mittelpunkt herum - schützt der Mensch in der Tat nur sich selbst vor den für seine Gesundheit, für seine Lebensqualität und für seine Wirtschaft schädlichen Folgen der Umweltzerstörung. Ein so verstandener Umweltschutz ist in Wirklichkeit Selbstschutz, Naturschutz ist hier Menschenschutz. Auch in den offiziellen Begründungen der Umweltschutzgesetze wird primär der Mensch als schutzbedürftig betrachtet, und die Natur nur in ihrer Eigenschaft als "Umwelt" des Menschen: "Zu schützen ist der Mensch in seiner Biosphäre" (zit. von MEYER-ABICH 1984, S. 64). Die Natur soll nach dieser Auffassung nur als "Lebensgrundlage für den Menschen" geschützt werden (Alois GLÜCK), nur weil ihre Zerstörung auch dem Menschen schaden könnte. Das anthropozentrische Verständnis der Schöpfung kann also zwar eine Umweltethik begründen, aber im Konfliktfall - seien es Tierversuche oder die Zerstörung von Biotopen - hat bei einer anthropozentrischen Begründung des Umweltschutzes das Wohl des Menschen fraglosen Vorrang vor der Natur, denn diese ist hier nur für den Menschen da.

Die von Jürgen MOLTMANN der Anthropozentrik entgegengesetzte "theozentrische Auffassung von Schöpfung und Vollendung" dagegen "verbietet einseitigen Anthropozentrismus ebenso wie einseitigen Kosmozentrismus". Der Mensch ist nach MOLTMANN "weder die Krone der Schöpfung noch ein Irrläufer der Natur" (MOLTMANN 1985, B, S.VI). Wenn nun aber der Mensch nicht mehr das Maß aller Dinge, nicht mehr Mitte, Ziel

und Krone der Schöpfung, ja nicht einmal mehr Mittelpunkt einer "Umwelt" ist, die um seinetwillen geschützt werden muß - dann müßte und könnte die außermenschliche Schöpfung um ihrer selbst willen bewahrt werden.

Doch ob nun die klassische Anthropozentrik des Schöpfungsglaubens im westlichen Christentum biblisch ist oder es nicht ist, wie MOLTMANN meint - jedenfalls ist sie weder mit der heutigen entwicklungsgeschichtlichen Sicht des Menschen in der Natur zu vereinbaren noch mit den Forderungen der gegenwärtigen ökologischen Situation, wo ja nicht mehr der Mensch von der Natur, sondern umgekehrt die Natur durch den Menschen bedroht wird. Aber andererseits ist für den christlichen Glauben auch das kosmo- oder biozentrische Weltbild - das immerhin den Vorzug hat, diesen beiden Voraussetzungen zu genügen ebenfalls keine befriedigende Alternative, da für den Christen der Kosmos, das Leben oder die Natur ebensowenig Zentrum seiner Weltanschauung sein können wie der Mensch. Für wen nämlich die Natur der Mittelpunkt ist, der vergöttlicht sie, setzt sie an die Stelle Gottes. Der eigene und innere, der autonome und unabgeleitete Wert der Natur, um den es dem physiozentrischen Naturverständnis geht, wird in traditioneller religiöser Sprache ihre "Heiligkeit" genannt. Aber die Rede von der "Heiligkeit" der Natur kann animistisch oder pantheistisch verstanden werden - nicht umsonst beruft man sich gern auf eine nachempfundene indianische Naturfrömmigkeit. Und wenn in den Vereinigten Staaten die Prozeßtheologie versucht, das anthropozentrische Schöpfungsverständnis dadurch zu überwinden, daß sie die Natur als "heilig" versteht aufgrund der "göttlichen Immanenz in der natürlichen Welt" (WILLIAMS 1971, S. 23), dann werden damit zwar die Werte und die Rechte der Natur theologisch begründet, aber eben nur von der Immanenz Gottes als eines schöpferischen Prozesses her und damit zu wenig gegen ein pantheistisches Verständnis geschützt. Hier werden sowohl die Differenz von Schöpfer und Schöpfung als auch der Unterschied von Schöpfung und Natur vernachlässigt. Eine neoreligiöse oder neoromantische Naturverklärung kann weder die Schöpfung bewahren noch die Mitwelt retten.

Für den christlichen Schöpfungsglauben ist die Natur weder profan noch heilig, sondern sie ist die von Gott durch seine Präsenz in Jesus Christus und dem Heiligen Geist geheiligte Schöpfung. Für den Schöpfungsglauben ist die Heiligkeit keine immanente Qualität der Natur; vielmehr ist die Natur heilig, weil sie von Gott geheiligt ist, weil eine unmittelbare Beziehung zwischen ihr und Gott besteht. Diesen Wert hat Gott ihr unmittelbar verliehen, sie besitzt ihn weder um des Menschen willen - wie die Anthropozentrik meint - noch durch naturgeschichtliche Gegebenheiten wie die Physiozentrik behauptet -, sondern um ihrer

selbst und um Gottes willen. Eine solche Deutung der Natur als von Gott geheiligte Schöpfung wäre eine überzeugende religiöse Begründung dafür, daß die Natur um ihrer selbst und um Gottes willen erhalten und geschützt werden muß. Bei diesem Kriterium brauchte die Ethik nicht mehr, wie die anthropozentrische, auf die schädlichen Folgen für den Menschen zu reflektieren, sondern könnte direkt bei der Beziehung Gottes zur Natur ansetzen. Denn wenn es einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Gott und der Natur gibt, wenn der Schöpfer in seiner Schöpfung nicht mehr nur durch den Menschen als seinen Statt- und Haushalter vertreten wird - dann kann damit begründet werden, warum die Schöpfung nicht mehr rücksichtslos ausgebeutet, warum die Natur nicht mehr zerstört werden darf.

Die in der christlichen Tradition aufgrund des alttestamentlichen Ansatzes vorherrschende theistische Auffassung, daß Gott hoch über einer rein weltlich verstandenen Schöpfung thront und sich in ihr durch den Menschen vertreten läßt - diese anthropozentrische Sicht muß durch die theozentrische dahingehend ergänzt werden, daß Gott auch unmittelbar in seiner Schöpfung lebt und wirkt. Diese Präsenz Gottes in der Natur soll hier nun nicht, wie üblich, pantheistisch, sondern trinitarisch begründet werden, also mit den zentralen christlichen Glaubensaussagen:

Wird - um mit dem Aspekt des Ersten Glaubensartikels zu beginnen - Gott der Schöpfer vom Prozeß der Schöpfung, von Gottes fortgesetzter Schöpfung her verstanden, so ist er auch in der Schöpfung zu erkennen. Und so kann auch die sich entwickelnde Natur als von Gott geheiligt betrachtet werden. Damit wird das traditionelle statische und daher heute nicht mehr rezipierbare Verständnis einer Göttlichkeit oder Heiligkeit der Natur überwunden und die Übereinstimmung mit dem evolutionären naturwissenschaftlichen Weltbild erzielt. Und so kann eine schöpfungszentrierte Ethik den Eigenwert der Natur nicht nur mit ihrer natürlichen Geschichte begründen, nicht nur mit der naturgeschichtlichen Verwandtschaft des Menschen mit der nichtmenschlichen Natur, wie es MEYER-ABICH tut, sondern auch mit ihrer Erschaffung durch Gott, die als göttlicher schöpferischer Prozeß verstanden werden kann. Als Schöpfer ist Gott der Welt, die er in seiner creatio continua immer noch erschafft, immanent, er ist überall und immer in den Prozessen und Ereignissen der natürlichen Welt am Werk. In einer ökologischen Schöpfungslehre, so schreibt Jürgen MOLTMANN in seinem Buch mit diesem Untertitel, müssen wir nicht mehr nach der "Unterscheidung von Gott und Welt" fragen, sondern nach der "Präsenz Gottes in der Welt und der Präsenz der Welt in Gott" (MOLTMANN 1985 A, S. 27). Aber wenn Gott der Schöpfer in seiner sich gegenwärtig vollziehenden Schöpfung als präsent geglaubt wird, so besteht die Gefahr, daß damit die Unter-

scheidung Gottes von der Natur vernachlässigt wird oder gar verloren geht, also das, was traditionell als die "Transzendenz" des Schöpfers bezeichnet wird. Wer - so MOLTMANNs Titel - "Gott in der Schöpfung" nur unter dem Aspekt des Ersten Glaubensartikels sieht, der riskiert, daß Gott für ihn in der Natur aufgeht.

Der zweite Glaubensartikel aber zeigt, daß Gott vielmehr in seine Schöpfung eingeht. Denn der Schöpfer ist in Jesus Christus selber zum Geschöpf geworden und auch in diesem Sinne in der Schöpfung gegenwärtig. Eine Schöpfung, in die der Schöpfer eingegangen ist, kann erst recht "heilig" genannt werden, weil sie von Gott geheiligt ist. Die Natur ist heilig, weil Gott in Jesus in sie eingegangen ist, um sie zu erlösen.

Durch die Inkarnation bekommt alles Geschaffene seinen eigenen Wert, und so begründet die Menschwerdung Gottes den Wert der Natur, den der physiozentrische Ansatz als Eigenwert naturgeschichtlich erklären will. Durch seine Inkarnation in Christus hat Gott auch das "Fleisch", den Leib, die Natur geheiligt. Weil Gott in Jesus in die Natur eingegangen ist, um sie zu erlösen, ist sie geheiligt - und als Geheiligte wird die Natur wieder als "Schöpfung" Gottes verehrt und bewahrt. Wer die Schöpfung als durch die Inkarnation von Gott geheiligt versteht, der denkt nicht anthropozentrisch, stellt aber auch nicht die Natur statt des Menschen in den Mittelpunkt, behauptet also keinen "Eigenwert" der Natur, setzt bei ihr keine numinose Qualität voraus, keine immanente Heiligkeit. Der "Wert" der Natur ist ihr von Gott "verliehen", er ist "sekundäre" Heiligkeit. Die Natur ist nicht in sich selbst heilig, nicht "holy" - das ist allein Gott -, sie hat also keinen "Eigenwert", sondern sie ist "sacred", geheiligt durch Gott (Paulos GREGORIOS 1984).

So kann auch Ernesto CARDENAL schreiben: "Die Natur ist für den Christen heiliger, als sie es je für den heidnischen Pantheismus war ... Die Fleischwerdung des Wortes geht über alles hinaus, was sich pantheistische Philosophen je träumen ließen" (CARDENAL 1978, S. 62). Aber nicht nur Orthodoxe und Katholiken können es so ausdrücken, sondern auch ein Lutheraner, der schwedische Bischof und bis vor kurzem Stellvertreter der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Jonas JONSON: Die Inkarnation Gottes in Christus kann verstanden werden als "Gottes Identifikation mit der biologischen Welt", und diese "sakramentale Sicht alles Geschaffenen" läßt die Natur als heilig erscheinen. Durch die Inkarnation bekommt "alles Geschaffene einen unendlichen Wert in sich", und der so verstandene "Eigenwert alles Geschaffenen", diese "Heiligkeit der Natur" können sie vor Ausbeutung und Zerstörung schützen (JONSON 1977). Der orthodoxe und der lutherische Bischof, aber auch die anglikanische Theologie im Anschluß an das in den letzten Jah-

ren wiederentdeckte Buch von Erzbischof William TEMPLE, "Nature, Man and God" (1935), nennen diese christologisch verstandene Anwesenheit Gottes in der Schöpfung, diese Heiligung der Natur durch Christus "sakramental". Die Gegenwart Christi in Brot und Wein, in den Gaben der Schöpfung, in den Früchten der Natur ist das exemplarische Zeichen dafür, daß Gott sich in Christus nicht nur personal mit dem Menschen verbunden und ihn dadurch vor aller übrigen Schöpfung erwählt, sondern daß er auch die Natur und Materie angenommen und ausgezeichnet hat. In Christus ist Gott nicht nur Mensch geworden, sondern er ist in die Materie eingegangen. Ein der Natur "sakramental" verliehener "Wert" wird nun sowohl dem theologischen Anliegen der Transzendenz Gottes gerecht als auch dem ökologischen Interesse einer Immanenz des Göttlichen, ist also ein "theozentrisches" Denken, das zugleich das Anliegen der "Physiozentrik" erfüllt und jede falsche Anthropozentrik abwehrt.

Auch unter dem Aspekt des Dritten Glaubensartikels ist Gott in seiner durch Ausbeutung und Zerstörung bedrohten Schöpfung gegenwärtig, nämlich im Heiligen Geist. Nach Jürgen MOLT-MANN entspricht die "Schöpfung im Geist" der "heute gesuchten und benötigten ökologischen Schöpfungslehre am besten". Denn im Geist schaffe - so MOLT-MANN - Gott die Welt und gehe zugleich in sie ein. Der Geist sei "die immanente Weltpräsenz Gottes ... Durch seinen Geist ist Gott auch in den Materiestrukturen präsent ... Der in der Welt und in jedem Teil präsenste Gott ist der schöpferische Geist" (MOLT-MANN 1985 A, S. 113, 219 f).

Bereits das Nizänische Glaubensbekenntnis bekannte nicht nur Gott und nicht nur Christus als den Schöpfer, sondern verstand auch den Heiligen Geist als den, der lebendig macht, der Leben schafft. Und die Kirche betete: "Veni creator Spiritus", "Komm Schöpfer Geist". Als Heiliger Geist wirkt Gott also Leben schaffend und erhaltend in den natürlichen Werdeprouessen. Durch den weiterschaffenden Geist ereignet sich die fortgesetzte Schöpfung, das ständige Schöpfungswirken Gottes, die creatio continua. Im Geist ist Gott in der Schöpfung gegenwärtig, wirkt lebensschaffend weiter und vollendet die Schöpfung zur neuen Schöpfung. Im schöpferischen Geist ereignet sich die fortgehende Schöpfung.

Das frühere pantheistische Verständnis der Heiligkeit der Natur war statisch. Wenn aber Gott als Heiliger Geist in den evolutionären Weltprozessen am Werk ist, dann kann die Schöpfung auch im heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild wieder als heilig verstanden werden. Denn auch pneumatologisch betrachtet läßt sich die Präsenz des Schöpfers in der Schöpfung - wie schon unter den Aspekten des Ersten und Zweiten Artikels - dynamisch verstehen und mit dem evolutionären Welt-

bild vereinen. Denn das immanente Schöpfungswirken Gottes ereignet sich in den Strukturen der Evolution. Durch diesen Weltbezug Gottes und durch diesen Gottesbezug der Welt wird die Schöpfung zwar nicht vergöttlicht, wohl aber geheiligt.

Das theozentrische Schöpfungsverständnis, diese Auszeichnung der Schöpfung durch den Glauben an Gottes Gegenwart in ihr, kann also trinitarisch als - Erster Artikel - Präsenz Gottes des Schöpfers im schöpferischen Werdeproueß, ferner - Zweiter Artikel - als sakramentale Präsenz des Erlösers in der Natur und schließlich - Dritter Artikel - als Einwohnung des Heiligen Geistes in den evolutionären Materiestrukturen entfaltet werden.

Wer die Schöpfung als eine durch Gott geheiligte versteht, der wird sie auch heilig halten, wird sie erhalten und bewahren. Denn derjenige, für den Gott als Schöpfer, dann als Geschöpf in Christus und schließlich in seinem Geist in der Schöpfung präsent ist und die Schöpfung heiligt, der kann sie einfach nicht mehr rücksichtslos ausbeuten und zerstören. Die Gegenwart Gottes in der bedrohten Natur heiligt diese und gibt ihr einen göttlichen Wert, und so verbietet sie deren Mißbrauch nicht nur, sondern macht ihn zum Mißbrauch Gottes selber. "Wenn die Natur in ihrer Würde verletzt wird, wird Gott selbst betroffen" (Alois GLÜCK). Die Verantwortung für die Schöpfung ist nun keine bloße Forderung, kein Gesetz mehr, wie in der anthropozentrischen Ethik der Haushalterschaft, der Stewardship. Deren Gedanke, daß der Mensch als Treuhänder Gottes in der Verantwortung vor ihm steht, genügt nicht mehr in einer Situation, wo Wissenschaft und Technik Möglichkeiten geschaffen haben, die die Grenze eines verantwortungsvollen Haushaltens mit den Mitteln, die der Schöpfer seinem Verwalter in die Hand gegeben hat, weit überschreiten.

*Genesis 1* mit dem Gedanken der verantwortungsvollen Herrschaft und *Psalms 8* mit dem Bild der uns zu Füßen gelegten Schöpfung, die uns zur Verfügung steht, sind auch nicht alles, was die Bibel uns über die Natur gesagt hat. Das Neue Testament hilft uns ökologisch weiter als das Alte. Der Hymnus im ersten Kapitel des Kolosserbriefes bekennt, daß das All durch Christus und auf ihn hin geschaffen ist, und in ihm seinen Bestand hat, daß Christus als Haupt eine Einheit ist mit dem Kosmos als seinem Leib. Der Kolosserbrief beschreibt die Beziehung zwischen Christus und dem Kosmos mythisch und bildlich als organische Einheit von Haupt und Leib, als Entwicklung des Alls, die von Christus herkommt, von ihm getragen wird, in ihm Bestand hat und auf den kosmischen, universalen Christus hinführt - wodurch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Schöpfung in Christus zusammengefaßt wird. Paulus dagegen versteht in *Röm 8* die Erlösung der Natur geschichtlich als Befreiung aus ihrer Versklavung

unter den Menschen, dem sie dienen muß: Christus schenkt der Natur Hoffnung und Befreiung.

Das ist ein anderes Bild von der Natur als das anthropozentrische, das auf der Tradition von *Genesis 1* und *Psalms 8* gründet. Die Natur ist hier nicht die uns unterworfenene und unter unsere Füße gelegte, sondern diejenige, bei der und mit der Gott ist. Die Schöpfung ist hier diejenige, die mit Gott verbunden ist, von ihm herkommt und auf ihn zugeht, die gemeinsam mit uns befreit und erlöst wird. Sie ist die Gefährtin unseres Leidens und unserer Hoffnung. Sowohl das Schöpfungs- als auch das Erlösungshandeln Gottes stellt uns an die Seite der Natur, neben sie - und nicht über sie oder gegen sie.

Nach Paulus, *Röm 8*, ist die Natur das uns vor Gott gleichgestellte Mitgeschöpf, mit dem wir im Leiden unter den Bedingungen dieser gefallenen Welt und in der Hoffnung auf Befreiung solidarisch sein sollen. Dieses Naturverständnis erfordert einen neuen wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und technischen Umgang mit ihr. Denn auch wenn wir Ehrfurcht und Respekt haben vor einer von Gott geheiligten Natur, wenn wir mit ihr leiden und hoffen, so sind wir trotzdem weiterhin gezwungen, wissenschaftlich und technisch mit ihr umzugehen. So wie unsere heutige Welt nun einmal ist, müssen wir auch künftig die Natur analysieren und mit ihr experimentieren, wir müssen uns ihrer Ressourcen bedienen und sie sogar mit Schadstoffen belasten - auch wenn es längst nicht mehr so viele sein dürfen wie jetzt. Es geht leider nicht anders - auch das meinten wohl *Genesis 1* und *Psalms 8*, wenn sie den Menschen über die Natur stellten. Aber was wir mit der Natur machen, werden wir nicht mehr mit gutem Gewissen, nicht mehr so selbstverständlich und so leichtfertig tun dürfen. Wir brauchen eine andere Naturwissenschaft und eine bessere Technik, die Respekt vor der Natur haben. Wir brauchen eine ganzheitliche Wissenschaft, in der die Natur nicht mehr als Objekt distanziert wird, und eine sanfte Technik, die die Natur weniger verletzt und belastet. Denn mit einer von Gott durch seine Gegenwart geheiligten Natur, mit unserer Leidensgenossin und Partnerin unserer Hoffnung, können wir nicht mehr so unbekümmert, nicht mehr so brutal umgehen wie bisher.

Wir müssen erstaunt und dankbar sein, daß Gott uns trotzdem noch erlaubt, unsere natürliche Mitwelt zu benutzen und uns ihrer zu bedienen, sie sogar zu beherrschen. Der Herrschaftsauftrag Gottes ist dann aber nicht mehr das Selbstverständliche, wie es bisher schien, sondern das Wunderbare, über das wir staunen; die Herrschaft über die Natur ist nicht unser Recht, sondern die uns von Gott gewährte Gnade. Wir haben keine Ansprüche gegen die Natur, sondern sollen dankbar und bescheiden das annehmen, was sie uns gewährt, was Gott uns durch sie schenkt. Und wir

dürfen sie nur soweit belasten, wie sie es duldet, wie sie es erträgt. Was wir der Natur an Nützlichem wegnehmen und was wir ihr an Schädlichem zuschieben, das wird sicher viel weniger sein als bisher. Wir müssen uns daher einschränken und auf vieles verzichten, was wir bisher als Ausbeuter der Natur uns gedankenlos genommen und womit wir die Elemente Erde, Wasser und Luft hemmungslos belastet haben. Denn sie sind wie wir von Gott geschaffen und hoffen mit uns auf die Erlösung durch Christus, auf die Befreiung von der Versklavung unter uns Menschen. Gott der Schöpfer ist in Jesus Christus in seine Schöpfung eingegangen und wirkt als Heiliger Geist in der Natur. Wer das erkennt, der kann Gott nur bitten, ihm seine Schuld gegenüber der Natur zu vergeben.

## Literatur

- ALTNER, G. (Hg.) (1989):  
Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Kreuz Verlag, Stuttgart
- AUER, A. (1984):  
Umweltethik. Patmos Verlag, Düsseldorf
- CARDENAL, E. (1978):  
Das Buch von der Liebe. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- DAECKE, S. M. (1979):  
Auf dem Weg zu einer Praktischen Theologie der Natur, in: K.M.Meyer-Abich: Frieden mit der Natur. Herder, Freiburg, 262-285. 309-316
- DAECKE, S. M. (1985):  
Säkulare Welt - sakrale Schöpfung - geistige Materie. Vorüberlegungen zu einer trinitarisch begründeten Praktischen und Systematischen Theologie der Natur, in: Evangelische Theologie Heft 3, 261-276
- DAECKE, S. M. (1986):  
Christentum, in: Umwelt (Ethik der Religionen Bd. 5, hg von M. Klöcker und U. Tworuschka). Kösel/Vandenhoeck & Ruprecht, München/Göttingen, 26-41
- DAECKE, S. M. (1988):  
Gott in der Natur, in: Pastoraltheologie Heft 1, 29-43
- DAECKE, S. M. (1989):  
Der Mensch als Mitschöpfer. Ethische Überlegungen zu Gentechnologie und Reproduktionsmedizin, in: Pastoraltheologie, Heft 4, 196-211
- DAECKE, S. M. (1989):  
Anthropozentrik oder Eigenwert der Natur? In: G. Altner (Hg.), 277-299
- GRASS, H. (1984):  
Christliche Glaubenslehre Bd. II Kohlhammer, Stuttgart
- GREGORIOS, P. (1984):  
Is the Creation Sacred? (Unveröffentlichtes Tagungspapier)
- JONSON, J. (1977):  
Global och nationell jämvtikt som utmaning till kyrkan. Teologernas svek, in: Vår Lösen 1, (Sonderdruck o.S..)
- LINK, Ch. (1976):  
Die Welt als Gleichnis. Chr. Kaiser, München
- MEYER-ABICH, K. M. (1984):  
Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. Carl Hanser, München

**MOLTMANN, J. (1985):**

Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. Chr. Kaiser, München (= 1985 A)

**MOLTMANN, J. (1985):**

Die Welt ist für den Sabbat da, in: Ist der Mensch die Krone der Schöpfung? Publik-Forum-Sonderdruck "Umwelt". Frankfurt o.J. VI-VIII (= 1985 B)

**MONOD, J. (1971):**

Zufall und Notwendigkeit, München

**RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE, (1985):**

Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh

**STECK, O. H. (1978):**

Welt und Umwelt. Kohlhammer, Stuttgart

**WHITE, L. jr.: (1967):**

The Historical Roots of our Ecological Crisis, in: Science, 155, 1203-1207

**WHITE, L. jr.: (1973):**

Continuing the Conversation, in: I. G. Barbour (Hg.), Western Man and Environmental Ethics. Attitudes toward Nature and Technology, Reading/Mass. 61 ff

**WILLIAMS, D. (1971):**

Philosophical and Theological Concepts of Nature, in: G. C. Stone: A New Ethic for a New Earth. Friendship Press, New York

**Anschrift des Verfassers:**

Prof. Dr. theol. Sigurd Daecke

Rheinisch-Westfälische Technische

Hochschule Aachen

- Evang. Theologie und ihre Didaktik -

Ahornstr. 55

D-5100 Aachen

# ZOBODAT - [www.zobodat.at](http://www.zobodat.at)

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Laufener Spezialbeiträge und Laufener Seminarbeiträge \(LSB\)](#)

Jahr/Year: 1991

Band/Volume: [1\\_1991](#)

Autor(en)/Author(s): Daecke Sigurd Martin

Artikel/Article: [Natur und Schöpfung - Überlegungen zu einer ökologischen Theologie der Natur 35-44](#)