

MICHAEL WELKER

Schöpfung und Endlichkeit

Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven

Die *Gesellschaft für Evangelische Theologie* hatte ihre Tagung im Jahr 2009 unter eine Aussage aus dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht gestellt: »Und Gott sah, dass es gut war ...« Die letzte Einheit dieser Tagung stand unter dem Thema: »Leben im Einklang mit der Natur«. Dieser Rahmen könnte den falschen Eindruck erwecken, als sollte die Gesamtbotschaft der Tagung lauten: Wir müssten nur in eine ursprüngliche Schöpfungsharmonie einstimmen, dann würden wir uns den Herausforderungen durch die Klimakatastrophe stellen können. Eine solche Botschaft aber wäre nach meinem Urteil geradezu fahrlässig. Sie würde vielleicht durchaus eine populäre religiös-moralische Naturromantik verstärken. Sie würde aber die notwendigen theologischen Orientierungsgrundlagen verstellen und die ethischen, politischen, bildungspolitischen und rechtlichen Herausforderungen verschleiern, vor denen wir angesichts der sich abzeichnenden Klimakatastrophe stehen. Wir benötigen mehr als ein Ethos des Unterlassens.

Die großen Wörter »Natur« und »Leben« werden heute gern wie Heilsbegriffe verwendet. Dabei wird übersehen, dass biologisches Leben immer auf Kosten von anderem Leben lebt. Ebenso wird übersehen, dass die Natur nicht nur verletzlich und gefährdet ist, sondern auch verletzend und gefährlich sein kann, und zwar nicht nur aufgrund menschlicher Eingriffe. Erdbeben, Tsunamis, Vulkanausbrüche, aber auch zahllose andere Naturkatastrophen und Epidemien sind nicht von Menschen verursacht. Wer sie, wie der jetzt Gott sei Dank zurückgetretene Linzer Weihbischof Wagner, religiös-moralisch funktionalisiert, um seinen Polemiken gegen Nachtclubs und Abtreibungskliniken in New Orleans oder gegen Mitteleuropäer, die einen Strandurlaub der winterlichen Weihnachtsfeier vorzogen, Nachdruck zu verschaffen, zeichnet sich nicht durch theologische Weitsicht und ökologische Umsicht aus. Eher macht er sich der religiösen Volksverhetzung verdächtig.

Mit der Themenstellung »Schöpfung und Endlichkeit« signalisieren wir, dass es angesichts der Klimakatastrophe nicht darum gehen kann, eine »heile Welt« zu beschwören, die nur durch menschliche Gedankenlosigkeit, Bosheit und Gier in Gefahr geraten sei. Die biblischen Schöpfungserkenntnisse verstellen die harten Wahrheiten der Endlich-

keit und der innergeschöpflichen Spannungen und Konflikte nicht.¹ Wohl betont der priesterschriftliche Schöpfungsbericht sechs Mal: »Und Gott sah, dass das Geschaffene gut war« (Gen 1,4a; 10b; 12b; 18b; 21b; 25b). Das abschließende Urteil lautet sogar: »Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.« (Gen 1,31a). Doch »gut«, *tob*, lebensförderlich, heißt nicht: herrlich, paradiesisch, göttlich. Die lebensförderlich eingerichtete und insofern gute Schöpfung ist durchaus in sich konflikträftig und hinfällig. Dies möchte ich im Folgenden zeigen, indem ich kritische, ja scheinbar vernichtende Anfragen von Seiten der Naturwissenschaften an die Klassiker der biblischen Schöpfungstexte und an die biblische Eschatologie aufnehme. Den ersten Teil meiner Überlegungen zum Thema »Schöpfung und Endlichkeit« habe ich überschrieben: »Von den Ammenmärchen des abstrakten Theismus und der Naturromantik zu schöpfungstheologischer Redlichkeit«. Im zweiten – kürzeren – Teil möchte ich »Aufgaben ökumenischer Weltbeobachtung und Prophetie angesichts der Klimakatastrophe« erläutern.

1 Von den Ammenmärchen des abstrakten Theismus und der Naturromantik zu schöpfungstheologischer Redlichkeit

In seinem Bestseller *The God Delusion*, *Der Gotteswahn*, hat der Oxfordener Evolutionsbiologe Richard Dawkins² behauptet, Theologen seien für Naturwissenschaftler ebenso wenig angemessene akademische Gesprächspartner wie der Koch oder der Gärtner³. Sie seien auf dem Gebiet wissenschaftlicher Welterkenntnis schlicht ahnungslos. Wohl ist dieser schrillen Stimme von vielen Seiten scharf widersprochen worden. Der Oxfordener Molekularbiophysiker und Theologe Alister McGrath z.B. hat unter dem Titel *The Dawkins Delusion: Atheist fundamentalism and the denial of the divine*⁴ mit Recht deutlich gemacht, dass der Position Dawkins' ein ziemlich primitiver atheistischer und naturalistischer Fundamentalismus zugrunde liegt. In Dawkins' Glauben an die Alleinzuständigkeit naturwissenschaftlichen Denkens in

¹ Die folgenden Überlegungen nehmen Gedanken auf aus *M. Welker*, Schöpfung«: Big Bang oder Siebentagewerk? Plenumsvortrag Internationales SBL-Treffen Münster 1993, *Glaube und Lernen* 9, 1994, 126–140; *ders.*, Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1995; *ders.*, »Was ist Schöpfung? Zur Subtilität antiken Weltordnungsdenkens«, in: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2006*, Heidelberg 2007, 84–88; auch auf DVD 46 02415 (Didaktische FWU-DVD): *Was Christen glauben – Gott der Vater*, FWU (Medieninstitut der Länder).

² *Richard Dawkins*, *The God Delusion*, Bantam Press: London 2006; deutsch: *Der Gotteswahn*, Ullstein 2007.

³ *Dawkins*, *Gotteswahn*, 81.

⁴ London 2007.

Wahrheitsfragen, der jede selbstkritische Reflexion vermissen lässt, ähnelt er auf der ganzen Linie strukturell den religiösen Fundamentalisten, die er durchgängig als gefährlich brandmarkt und angreift. Dennoch sollten wir in unserem gemischten Konzert schöpfungstheologischer Stimmen durchaus selbstkritisch mit solchen scharfen Anfragen umgehen.

Viele Theologen, die auf wissenschaftliche Reputation großen Wert legen, sind gegenüber den, wie es hieß, mythologischen und legendarischen Schöpfungsberichten der Bibel auf den Theismus der »alles bestimmenden Wirklichkeit« eingeschwenkt. Mit »Schöpfung«, aus theologischer Perspektive betrachtet, assoziieren sie – ebenso wie auch ein weit verbreiteter sog. gesunder Menschenverstand – sehr schlichte theistische Gedanken: Gott der Schöpfer – das ist die »alles bestimmende Wirklichkeit« (Bultmann, Pannenberg, Härle u.a.) oder der »Grund des Seins« (Tillich), der »Souverän des Seins« von »schlechthinniger Ursprünglichkeit« (Jüngel). »Schöpfung« ist die Natur, die Geschichte oder beide Größen, in einer vage gefassten Totalität zusammengekommen, die von diesem theistischen Gott hervorgebracht wurde und bleibend von ihm abhängig ist. Diese sehr einfachen – tatsächlich popularphilosophischen – Gedanken führen in der Regel zu den aggressiven oder müden Rückfragen und Bedenken: »Wie kann ein allmächtiger Gott, der zugleich die Güte in Person sein soll, so viel Leid in dieser Welt zulassen?« Aber auch: Wie verträgt sich ein in dieser Weise allmächtiger Gott mit den Erkenntnissen der Evolutionstheorie? Dieser abstrakte Theismus, der mit dem Gepäck der in seinem Rahmen nicht beantwortbaren Theodizeefrage belastet ist, wird leider notorisch fälschlicherweise auch in die biblischen Schöpfungsberichte hineingelesen. Darüber hinaus wird das so genannte Sieben-Tage-Werk des Schöpfungsberichts der Priesterschrift am Anfang der Bibel als Paradebeispiel kosmologischer Einfalt religiösen und theologischen Denkens angesehen. Der Schöpfungsbericht, den die Naturwissenschaften bieten können, beginnt dagegen mit den Worten: »Am Anfang war der Big Bang.« In seinem Buch *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker*⁵ schildert der Cambridger Mathematiker, Physiker und Theologe John Polkinghorne eindrucksvoll, was in den ersten drei Minuten des Universums vor etwa 13 Milliarden Jahren geschehen ist. Er beschreibt dann die evolutionäre Konfiguration der Sternsysteme, die nach 10 Milliarden Jahren wieder zu Staub werden mussten, um den Kohlenstoff bereit zu stellen, aus dem jedes lebende Wesen geschaffen ist: »Jedes Kohlenstoffatom in jedem Lebewesen war einmal in einem Stern, aus dessen toter Asche wir alle hervorgegangen sind.«⁶ Ohne die enormen räumlichen und zeitlichen Extensionen unseres

⁵ Gifford-Lectures von 1993/94, Princeton 1994, 71ff.

⁶ »Every atom of carbon in every living being was once inside a star, from whose dead ashes we have all arisen« (72).

Universums wäre die materiale Substanz, aus der wir alle gebildet sind, undenkbar.

Vor 350 Millionen Jahren begab sich das Leben aus dem Wasser auf das Land. Vor etwa 300 000 Jahren erschienen die ersten Formen des Homo sapiens. Vor 40 000 Jahren nahmen sie die sog. moderne Form an, was Polkinghorne, vielleicht etwas übereilt, so kommentiert: »Das Universum war seiner selbst gewahr geworden.«⁷ Vorsichtiger sollten wir formulieren: Vor etwa 6–8000 Jahren begannen Prozesse komplexerer Kulturentwicklung, in der tatsächlich so etwas wie eine Selbstwahrnehmung des Universums möglich wurde.

Polkinghorne warnt davor, diese naturwissenschaftliche Wahrnehmung der Entwicklung der Welt in der Theologie zu ignorieren, aber er zitiert auch die Warnung des großen russischen kosmologischen Physikers, Lev Landau: Meine kosmologischen Freunde befanden sich »oft im Irrtum, aber nie im Zweifel«.⁸ Er betont, dass über die Sekundenbruchteile vor der Entwicklung der räumlichen Ordnung des Universums nur Spekulationen in Umlauf seien, dass wir aber Gott nicht als einen »Gott der Ecken und Grenzen« auffassen und ebensowenig »die Schöpfung« nur an einen Anfang des Universums platzieren dürfen. Die Schöpfung ist nicht etwas, was nur vor 13 Mrd. Jahren stattfand. Wir dürfen die Schöpfung »im Anfang« und die sog. *creatio continua*, die fortlaufende Schöpfung, nicht auseinanderreißen. Wichtig an der *creatio continua* sei, »dass ein sich entwickelndes Universum eines ist, dem theologisch verstanden im Rahmen der göttlichen Vorsehung die Erlaubnis gegeben ist, »sich selbst zu entwickeln«.⁹ D.h., dass das Universum einerseits unter göttlichen Vorgaben und unter einer relativen Verlässlichkeit und Voraussagbarkeit steht, die ihm auferlegt ist, dass aber andererseits die Geschöpfe in relativer Freiheit der Selbsthervorbringung leben. Wie wir sehen werden, entspricht diese Sicht auch dem biblischen Schöpfungsdenken.

Eine nicht gut beratene akademische Theologie hat versucht, hier gleichsam wegzutauchen. Sie hat behauptet: Die biblische Schöpfungslehre wolle gar nicht von der natürlichen Welt, sondern von der existentiellen Gottesbeziehung sprechen. Damit hat man sich gegen den Dialog mit den Naturwissenschaften zu immunisieren versucht, aber leider auch das subtile biblische Bild von Schöpfung verstellt.

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht ist demgegenüber alles andere als naiv. Wohl während des babylonischen Exils (586 bis 538 v. Chr.) entstanden, verarbeitet er erheblich ältere altorientalische Schöpfungsmythen, ein über Jahrhunderte gewachsenes Menschheits-

⁷ »The universe had become aware of itself« (Faith of a Physicist, 73).

⁸ My cosmologist friends were »often in error but never in doubt« (Faith of a Physicist, 75).

⁹ »... that an evolving universe is one which is theologically understood as being allowed, within divine providence, to make it itself« (Faith of a Physicist, 76).

wissen. Dass in diesem biblischen Schöpfungsbericht eine sehr nuancierte Wirklichkeitswahrnehmung vorliegt, kann gerade dann deutlich werden, wenn wir scheinbare Ungereimtheiten des Textes thematisieren.

Eine solche Ungereimtheit scheint schon in der Spannung von Genesis 1,3–5 und Genesis 1,14ff gegeben zu sein, wenn es einerseits heißt: »Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis. Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte Gott Nacht. Und es wurde Abend und es wurde Morgen, der erste Tag« – und wenn andererseits Genesis 1,14–19 die Erschaffung der Gestirne, die Tag und Nacht scheiden sollen, thematisiert wird. Wie konnte Gott Licht schaffen, ohne Gestirne einzubeziehen? Warum wird die Scheidung von Tag und Nacht zweimal vollzogen? Wird sie nun direkt von Gott durchgeführt, oder sollen die Gestirne Tag und Nacht scheiden? Solche Fragen, die sich scheinbar gescheit über den vermeintlich naiven und die Gedanken nicht ins Klare bringenden Text erheben, nehmen die subtile Wirklichkeitssicht nicht wahr, die hier entwickelt wird.

Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift denkt in zwei Zeitsystemen, einmal in den Tagen Gottes, zum anderen in den Tagen dieser Welt, die durch die Gestirne rhythmisiert werden. Gewiss verfügt der priesterschriftliche Schöpfungsbericht nicht über unser kosmologisches Wissen. Dreizehn Milliarden Jahre sind für die biblischen Autoren nicht denkbar. Aber auch wir operieren mit dieser Größe erst seit dem 20. Jahrhundert. Dass die biblischen Texte allerdings Gottes Zeit und die Zeit unter dem Himmel in Analogie sehen und sie dennoch unterscheiden, wird in solchen Aussagen deutlich wie Psalm 90,4: »Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht.«

Die Tage Gottes sind große Zeiteinheiten, in denen ein differenzierter Zusammenhang von Wirklichkeiten und Lebensprozessen erschaffen wird, die wir heute in *kosmologische, biologische, kulturelle und religiöse Prozesse* auseinandertreten lassen. Das schöpferische Wirken Gottes erweist sich in der komplexen Verbindung dieser sehr verschiedenen Wirkungs- und Lebensbereiche. Erst in der Bestimmung füreinander und in der Verschränkung ineinander werden die kosmischen, biologischen, kulturellen und religiösen Lebensbereiche zur »Schöpfung« im strengen Sinne. Eine rein kosmologische oder naturalistische Sicht von Schöpfung bleibt völlig unter dem biblischen Niveau.

Eine zweite Irritation erlaubt es uns, die Subtilität des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts weiter zu erschließen. Einerseits wird davon gesprochen, dass Gott scheidet, hervorbringt, schafft, setzt etc. Andererseits wird den Geschöpfen, oft mit denselben Verben, die scheidende, herrschende, hervorbringende, entfaltende, sich reproduzierende Tätigkeit zugesprochen. Die differenzierte Eigenaktivität des Geschöpfli-

chen wird – ohne aufzuhören, geschöpfliche Eigenaktivität zu sein – mit Gottes Schaffen wiederholt parallelisiert. Schöpfung und Evolution sind also nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht keine Alternative. Wie aber, so lautet dann die dritte religiös irritierte Frage, können wir dann noch Gott und Geschöpfe unterscheiden?

Diese Frage wird dann tatsächlich brennend, wenn wir Gott und Welt, Gott und Geschöpf in einem Eins-zu-eins-Modell denken, wie es für das populäre religiöse Denken im Allgemeinen leider charakteristisch ist. Das biblische Denken hingegen setzt hier mit Eins-zu-Viele-Verhältnissen an. In abgestufter Weise haben die verschiedenen Geschöpfe an Gottes Kreativität Anteil. Die Himmel scheiden, die Gestirne herrschen durch Rhythmisierung der Tage und Zeiten – durch die Gabe von Maß und Ordnung –, die Erde bringt in reichem Maße Geschöpfe hervor, und der Mensch erhält den so genannten Herrschaftsauftrag. Gott aber orchestriert diese verschiedenartigen Dimensionen und Prozesse. Wenn man sich dieses Denken klar vor Augen stellt, dann wird deutlich, warum aus biblischer Sicht Gottes Schaffen und Gottes Regieren im Zusammenhang stehen. Das kreative Zusammenwirken der verschiedenen evolutionsträchtigen Lebensbereiche und geschöpflichen Machtsphären wird dem göttlichen Wirken zugeschrieben.

Eine vierte Irritation, die zu einer tieferen Erkenntnis des Weltordnungsdenkens der Priesterschrift führt, kann man in die Frage fassen: Wenn aber den Geschöpfen Anteil gegeben wird an der Kreativität Gottes, droht dann nicht eine Gefährdung der Schöpfung, d.h. gefährdet sie sich dann potentiell nicht selbst? Wenn aber Selbstgefährdungen der Schöpfung durchaus zugelassen sind – wie kann dann davon gesprochen werden, dass die Schöpfung »gut« ist? Auf diese Fragen lässt sich im Licht biblischer Erkenntnis eine sehr klare, wenn auch ernüchternde Antwort geben. Die Schöpfung bietet nicht ein Leben in göttlicher Herrlichkeit. Die Geschöpfe sind nicht göttliche Wesen. Im Gegensatz zu anderen Schöpfungsberichten des Alten Orients vollzieht der biblische Schöpfungsbericht geradezu eine Säkularisierung der Macht des Himmels, der Macht der Erde, der Gestirne und auch der Ungeheuer aus der Tiefe. Der Himmel ist nicht länger eine göttliche Größe, sondern ein Geschöpf. Allerdings sind Himmel und Erde und auch die Gestirne extrem machtvoll. Sie werden nicht nur als kosmische bzw. natürliche Größen angesehen, sondern als auch kulturbestimmende Kräfte. Die Gestirne setzen die Zeiten und auch die Festtage fest. Aber sie sind nicht, wie in manchen anderen Religionen Brauch, als Götter zu verehren. Auch die großen Monster aus der Tiefe des Meeres werden in diesem Schöpfungsbericht entzaubert, naturalisiert und säkularisiert. Luther übersetzt *tananim* mit »große Walfische« (Gen 1,21).

Dass diese von Gott unterschiedene und dennoch machtvolle Schöpfung in hohem Maße konfliktträchtig ist, zeigt sich besonders im so

genannten Herrschaftsauftrag, den die Menschen erhalten. Die Verben »macht sie euch untertan« und »herrscht« (Gen 1,28) sprechen Eroberer- und Sklavenhaltersprache und antworten auf das Problem, dass den Menschen und den Tieren eine gemeinsame Sphäre der Nahrungsaufnahme zugewiesen wird. Die absehbaren Interessenkonflikte – darauf hat schon vor 30 Jahren Gerhard Liedke aufmerksam gemacht – werden mit dem Herrschaftsauftrag eindeutig zugunsten des Menschen geregelt. Dass damit aber nicht einem ungebremsten anthropozentrischen Brutalismus gegenüber den Mitgeschöpfen das Wort geredet wird, macht die berühmte Bestimmung des Menschen zur *Imago Dei*, zum Bild Gottes, deutlich. Sie entstammt wohl altorientalischer Königsideologie und ist verbunden mit der Erwartung, dass der gerechte Herrscher Gerechtigkeit zu üben und die Schwachen zu schützen hat. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht entwickelt also ein subtiles Ethos der Herrschaftsstellung »des Menschen«, genauer des biologischen und kulturtragenden menschlichen Paares. Einerseits wird die Reproduktion und Ausbreitung der Menschen über die Erde bejaht und gegenüber den Tieren privilegiert, andererseits sollen die Menschen die *Imago Dei* spiegeln, d.h. sie sollen als Bild Gottes herrschen und für Gerechtigkeit und den Schutz der Schwachen sorgen, nicht nur unter den Menschen, sondern auch der übrigen Schöpfung gegenüber.

Anhand dieser Spannungen können wir erkennen, dass der Schöpfungsbericht sehr realistisch tatsächlich eine Welt ins Auge fasst, in der Leben in Konflikt mit anderem Leben steht und auf dessen Kosten lebt. *Diese* Welt wird ausdrücklich als »gut«, als lebensförderlich bezeichnet, sie ist aber nicht das Paradies. Sie wird vielmehr mit dem Ruhetag, dem Sabbat, und mit einem zweiten Sieben-Tage-Werk (Ex 24,15ff), das zum Bau des Tempels führt, an die religiöse und kultische Kommunikation des Menschen mit Gott gebunden. Leider aber ist der Mensch nicht in der Lage, seiner Auszeichnung als *Imago Dei* auf natürliche Weise zu entsprechen und sich in der kultischen Kommunikation mit Gott, die auch der vertieften Selbst- und Weltordnungskenntnis dienen soll, entsprechend zu orientieren. Das Buch Genesis fasst bereits die zahlreichen Potentiale der massiven Selbstgefährdung, Verblendung und Selbstzerstörung von Menschen ins Auge, die in den auf den Schöpfungsbericht folgenden Erzählungen der sog. »Urgeschichte« breit entfaltet werden. Die Tatsache, dass die Schöpfung auf Gottes rettendes, erlösendes und erhebendes Wirken angewiesen bleibt, darf also nicht naturalistisch ausgeblendet werden, wenn theologisch von Schöpfung die Rede sein soll.

Blicken wir von diesem biblischen Erkenntnisniveau auf den simplen Theismus der »alles bestimmenden Wirklichkeit« und die Romantik der in sich harmonischen und guten Natur, die wir nur unangetastet lassen sollten, zurück, so verblasst der Vorwurf, der Schöpfungsbericht sei naiv. Gewiss ist er weit von dem entfernt, was heutiges naturwis-

senschaftliches Denken über die Entwicklung des Universums und des Lebens auf dieser Erde zu sagen weiß. Aber in den groben Linien entspricht er dem, was wir über die kosmische und biologische Evolution und die kulturellen und religiösen Entwicklungsprozesse wissen, weit aus besser als der abstrakte Theismus und jede erbauliche Naturfrömmigkeit. Er nimmt die Eigenmacht, die Konflikträchtigkeit und Endlichkeit der von Gott unterschiedenen Schöpfung sowie die hohe Verantwortung der Menschen für das Gedeihen der Schöpfung sehr ernst. In diesem Licht gesehen, müssen wir eine religiös-moralische Rhetorik skeptisch beurteilen, die uns davor warnt, »den Gottesbezug auszuklammern, der im Respekt gegenüber Gott und seiner Schöpfung der Unverfügbarkeit allen Lebens Rechnung trägt«. ¹⁰ Was immer hier mit »dem Gottesbezug« assoziiert wird – auch wenn wir uns konsequent vegetarisch ernähren, verfügen wir beständig über Leben, sonst könnten wir gar nicht existieren. Wir sollten uns auch nicht immer wieder einreden lassen, dass Anthropozentrismus und Herrschaftsauftrag einfach »revidiert« werden müssten. Gegenüber jeder unqualifizierten Rede von einer »Harmonie aller Dinge« und einer »Symbiose von Menschen, Tieren und Pflanzen« sollten wir – notfalls mit einem Schuss angelsächsischer Ironie – schöpfungstheologische Ehrlichkeit einklagen: »Those will be loved who love the best – the streptococcus is the test.« Wir müssen nach Wegen der Selbstbegrenzung der gigantischen, aber doch unabdingbaren Anthropozentrik geschöpflichen Lebens auf dieser Erde fragen und nach Präzisierungen des Herrschaftsauftrags angesichts des verheerenden Versagens ihm gegenüber.

Wir sollten uns selbstkritisch fragen, wie weit die durchaus wichtigen emotionalisierenden ästhetischen Beschwörungen der Integrität und Gefährdung der Natur tragen. Ich denke, dass wir die entsprechenden Bilder gezielt, aber nicht gedankenlos-inflationär in Medien und Bildung einsetzen sollten. Skeptischer bin ich gegenüber symbolbegeisterten Assoziationsketten etwa zum Thema »Wasser in der Bibel« ¹¹ – von Noah über Rebekka am Brunnen bis zum Wandeln Jesu auf dem Wasser und der Wassertaufe. Ich denke, dass wir generell mit solchen vollen Griffen in die Bibel als große Symbolkiste – nach dem Motto: »Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen!« – dem schöpfungstheologischen Ernst und der schöpfungsethischen Verantwortung nicht gerecht werden. Völlig ungeeignet sind solche Übungen für eine umweltpolitisch ernsthaft interessierte interreligiöse Verständigung, wenn wir nicht die Banalitäten abrufen wollen, dass alle Religionen für ge-

¹⁰ *Christof Hardmeier*, Wasserwandel – ein facettenreicher biblisch-theologischer Assoziationsraum, in: *Kirchenamt der EKD* (Hg.), Lesebuch zur Vorbereitung auf das Schwerpunktthema »Klimawandel – Wasserwandel – Lebenswandel«, Hannover 2008, 3–8 (6).

¹¹ *Ders.*, 4f.

nug Wasser für alle Menschen und gegen zu viel Wasser in Flüssen, Stürmen und Unwettern sind.

Gut anstehen würde uns hingegen die selbstkritische Erkenntnis, dass zahlreiche kirchliche Verlautbarungen zu ökologischen Themen und Problemen einerseits auf einer große Anzahl von Vorgaben aus jahrelanger geduldiger konkreter Basisarbeit in den Gemeinden, in der Diakonie und der Ökumene aufbauen können; dass sie aber andererseits nur zu oft erst von Entwicklungen in internationaler Politik und in der Rechtsentwicklung ausgelöst werden. Mit guten Gründen als »bahnbrechend« bezeichnet wurde der Allgemeine Kommentar No. 15: »Das Recht auf Wasser« vom November 2002, hervorgegangen aus dem Ausschuss für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte des Wirtschafts- und Sozialrats der Vereinten Nationen, der entsprechende Verpflichtungen für die 150 Staaten auf dieser Welt ableitet, für die der Menschenrechtspakt geltendes internationales Recht ist. Impulsgebend für den Beschluss der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Februar 2006 in Porto Alegre war die Ausrufung einer Internationalen Aktionsdekade »Wasser – Quelle des Lebens«, 2005–2015 durch die Vereinten Nationen, aber auch schon die auf dem UN-Millenniumsgipfel im Jahr 2000 beschlossenen Entwicklungsziele haben Anstöße gegeben. Was können wir im Rahmen der Klima-Allianz und darüber hinaus beitragen, neben die Öffentlichkeit alarmierender Aufklärung, Organisation von symbolischen Aktionen, nachhaltigen Konsum- und Verhaltensveränderungen und immer neuen Appellen an Politik und Zivilgesellschaft?

2 Aufgaben ökumenischer Weltbeobachtung und Prophetie angesichts der Klimakatastrophe

Eine wichtige zukunftssträchtige Aufgabe wäre die Arbeit an einem zunächst ökumeneweiten, auf Dauer aber globalen neuen Klima-Atlas. Dieser neue Klima-Atlas müsste nicht nur die Entwicklung des natürlichen Klimas in den Ländern dieser Erde differenziert erfassen und laufend kommentieren. Er müsste auch das jeweilige religiöse, politische, bildungspolitische, mediale, rechtliche und zivilgesellschaftliche Klima und die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen erfassen. Die bilaterale Ökumenische Erklärung der Kirchen in Brasilien und der Schweiz »Zum Wasser als Menschenrecht und als öffentliches Gut« könnte als exemplarischer Baustein für eine zunächst ökumenische, auf Dauer aber global-interreligiöse Entwicklung einer solchen komplexen natürlichen und kulturellen Klimasensibilität angesehen werden. Kooperationen mit politischen und zivilgesellschaftlichen Einrichtungen und Assoziationen müssten exemplarisch gepflegt und ökumeneweit und international dokumentiert und propagiert werden. Die Zusammenarbeit

mit dem Bundesumweltministerium, das regelmäßig empirische Daten zum Umweltbewusstsein in Deutschland erhebt, könnte zu einem ökumeneweiten Modell werden.

Über die gut gemeinten Beobachtungen, dass Wasser für alle Religionen ein hohes und wichtiges Gut sei, und über entsprechende Zitat-sammlungen aus Heiligen Büchern und feierlichen Erklärungen hinausgehend, müssen die religiösen, politischen, bildungspolitischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Entwicklungen scharf beobachtet werden, die sich in den einzelnen Weltgegenden mit der Herausforderung der Klimakatastrophe befassen. Differenzierte Erwartungen und Strategien müssen entwickelt werden, die den jeweiligen religiösen, politischen, bildungspolitischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen Rechnung tragen. Entwicklungen in einzelnen Weltgegenden – etwa durch reichere Ernten und neuen Tourismus – müssen in internationaler Kommunikation auf ihre Qualität hin überprüft werden, etwa auf ihre Nachhaltigkeit hin. Die Unterscheidung von Panik-mache und religiös-moralischer Manipulation angesichts von Wasserstress und starken Witterungsschwankungen auf der einen Seite und qualifizierte Sorge angesichts sich abzeichnender Langzeitentwicklungen andererseits muss eingeübt und gepflegt werden.

Eine zentrale theologische und geistliche Aufgabe wird der Kampf gegen Beschönigung, Apathie und den Zynismus der Endlichkeit sein, der darin liegt, dass man sich mit schlimmen Entwicklungen letztlich abfindet. Wir bekommen in Deutschland ein mediterranes Klima, manche Arten, ja manche Weltgegenden müssen eben aufgegeben werden, etwa weil der steigende Meeresspiegel sie überspült, andere brauchen Bunker gegen zunehmende Stürme. In langjährigen Gesprächen mit Naturwissenschaftlern über Fragen der Eschatologie haben wir gelernt, dass das Leben auf dieser Erde nicht nur durch unsere Sterblichkeit und durch Raubbau an der Natur gefährdet ist.¹² 15 000 Objekte im Weltraum sind Kandidaten für mehr oder weniger verheerende Zusammenstöße mit der Erde; Gen- und Virenmutationen könnten zu einer Beendigung menschlichen Lebens auf dieser Erde in kurzen Zeiträumen führen. Was spricht gegen Zynismus und Apathie der Endlichkeit?

Gegenüber einer Fixierung auf die nur naturbedingten Rahmenvorgaben unseres Lebens müssen die Wechselzusammenhänge zwischen ökologischer Umsicht, Lebensqualität, Gesundheit, Gerechtigkeit und Friedenssicherung weit besser erforscht, plausibilisiert und in den Bewusstseinshaltungen und Bildungssystemen verankert werden. Gewiss können wir uns freuen, dass die im Weltkirchenrat organisierte öku-

¹² John Polkinghorne und Michael Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, Harrisburg 2000.

menische Bewegung schon vor vielen Jahren auf die Gefahren des Klimawandels hingewiesen und in den 90er Jahren ein Klimawandel-Studienprogramm ins Leben gerufen hat. Aber wir müssen auch selbstkritisch feststellen, dass bis in die 60er Jahre hinein in europäischen wissenschaftlichen Fachbüchern und Enzyklopädien »Wasser und Luft« unwidersprochen als »unendliche Ressourcen« bezeichnet wurden, die in wirtschaftlichen Entwicklungsprozessen kostenmäßig nicht in Rechnung gestellt werden müssten. In welchen vergleichbaren Verblendungszusammenhängen stehen wir heute?

Die Erwartungen an Umkehr und Verhaltensveränderungen müssen – zugeschnitten auf die einzelnen Weltgegenden und Gesellschaften – nuanciert diskutiert und eingespielt werden, was aber nicht mit Verwässerung und notorischer Ermäßigung verwechselt werden sollte. So müsste in Deutschland ernsthaft die heilige Kuh der hochpreisigen und energieaufwändigen Privatautomobilisierung auf den Prüfstand, auf die so viele so stolz sind und von der unsere Wirtschaft noch immer in hohem Maße profitiert. Es müsste in diesem unserem Lande gelingen, die großen Namen Porsche, Mercedes, BMW und Audi nicht länger mit Ikonen beschleunigungsschnellen Treibstoff-Großkonsums, sondern mit systematischer Entwicklung von Modellen vorbildgebenden Energiesparens und mit Modellentwicklungen für ein attraktives öffentliches Verkehrswesen zu verbinden. Kreative kirchliche und zivilgesellschaftliche Ideenbörsen und Diskurse zur Veränderung nicht nur von Konsumgewohnheiten, sondern auch von Produktionsverhältnissen müssten angestoßen werden, auch wenn die Prozesse zunächst langsam und zeitaufwändig und politisch konfliktrüchig erscheinen werden.

Die Entwicklung eines differenzierten Klimaatlasses, in ökumenischer und multireligiöser Kooperation erstellt, gepflegt und sorgfältig fortgeschrieben, sollte es uns ermöglichen, die schwierige Spannung von prophetischer Unruhe und seelsorgerlicher Geduld auszuhalten. In einem sehr langen Atem der Hoffnung muss die Spannung von realistischer Beobachtung und Datensammlung in vielfältiger Kooperation mit ökologischen Bewegungen und World-Watch-Instituten und spirituell-theologischer Suche nach neuen Formen vertiefter geistlicher Gemeinschaft und praktizierter Gerechtigkeit ausgehalten werden. Es ist noch schwer abzusehen, wie sich dieser neue geistliche Realismus in ökumenischer, interreligiöser und weltbürgerlicher Verantwortung darstellen wird.

Ein solcher Realismus muss sich beständig liebevoll und ernst der Konfliktrüchigkeit, Hinfälligkeit und Endlichkeit der Schöpfung aussetzen und mit ihr auseinandersetzen. Aber tun dies nicht Ärztinnen und Ärzte, Richterinnen und Richter, Lehrerinnen und Lehrer, in der Diakonie und Pflege Tätige und eigentlich alle wachen Menschen

schon seit Menschengedenken? Das Ethos der Dankbarkeit, der Liebe, der Verantwortung und der Lebensfreude wird von den meisten Menschen in familialen und zwischenmenschlichen Bezügen durchaus beständig gelebt, trotz unserer Erfahrungen von Krankheit, Versagen, Tod und tiefer Trauer angesichts der immer wieder bedrückenden Endlichkeit des Lebens. Neu lernen müssen wir, dass auch die uns machtvoll umgebende Natur, die uns sowohl fragil als auch widerständig, ja gewalttätig begegnet, dass auch unsere größere geschöpfliche Umgebung auf dieses Ethos der Dankbarkeit, der Liebe, der Verantwortung und der doxologischen Lebensfreude beständig angewiesen ist, um menschenfreundliche Schöpfung zu sein, zu bleiben und wieder zu werden.

CHRISTIAN LINK

Ökologische Schöpfungstheologie

Eine Zwischenbilanz

Der folgenreichste und wirksamste Anstoß, die traditionelle dogmatische Lehre von der Schöpfung unter ökologischen Aspekten neu in Bewegung zu bringen – und das hieß: sie an entscheidenden Punkten nachgerade neu zu entwerfen –, kam von außen. Es war in den 70er Jahren der alarmierende Bericht des Club of Rome über die »Grenzen des Wachstums«, der weit über die Theologie hinaus das Bewusstsein dafür schärfte, dass in einer endlichen Welt mit begrenzten Ressourcen ein unendlicher technischer Fortschritt nicht möglich ist, es sei denn, die Erde riskiere ihren eigenen d.h. selbstverschuldeten Untergang. Auf diesen Bericht hat nicht nur die akademische Theologie, sondern allen voran der ÖRK mit einer Vielzahl von Studien- und Aktionsprogrammen geantwortet:

»Die heutige Lage zwingt die Kirchen, eine theologische und biblische Konzeption der Beziehung von Gott, Mensch und Natur wieder zu erarbeiten und in neue Begriffe zu fassen. Die Schöpfungslehre, die Lehre vom dominium terrae und der Haushalterschaft sowie die Lehre vom Reich Gottes müssen unter neuen Aspekten gesehen werden.«¹ Das unaufhaltsame Zerbrechen natürlicher Lebensräume, die den Fortbestand der Gattungen und Arten von Pflanze, Tier und Mensch über Jahrtausende hin gewährleistet hatten, machte die Suche nach einem »schöpfungsgemäßen« Entwurf der Welt zur Überlebensfrage der Menschheit, und so wurde die Forderung einer »ökologischen Theologie« zum Signal eines ernsthaften Umdenkens.² Die Schärfe der ökologischen Anfrage – das wurde in jenen Jahren deutlich – ist von der Art, dass sie rückwirkend nahezu alle bisherigen Erklärungsmodelle der Natur in Frage stellt, also auch die theoretischen Deutungsversuche der Welt, stammen sie von Physikern oder von Theologen.

Verschärft wurde der Handlungsdruck auf die Theologie von Kritikern, die wie Lynn White oder Carl Amery die Schuld an dem bedroh-

¹ Von Uppsala nach Nairobi 1968–1975. Ökumenische Bilanz 1968–1975. Offizieller Bericht an die Vollversammlung in Nairobi 1975, epd-Dokumentation 15/1975, 96f.

² Darauf haben als erste reagiert *Günter Altner*, Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage, Neukirchen 1974, und *Gerhard Liedke*, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart/Berlin 1979.