

Auf dem Wege zu einer glaubwürdigen ökumenischen Theologie der Natur

VON DAVID GOSLING

1. Einleitung

Den Kirchen und der Welt mangelt es an einer glaubwürdigen Theologie und Philosophie der Natur, die die Entdeckungen und Erkenntnisse sowohl der Wissenschaft als auch der Theologie berücksichtigt. Das Fehlen einer solchen Alternative spielt eine entscheidende Rolle bei der Entfremdung zwischen Gott, Menschheit und Natur. Der Begriff „Integrität der Schöpfung“ (jetzt auch „Bewahrung der Schöpfung“), der aus der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver hervorgegangen ist, stellt einen Versuch dar, wieder ein Gespür zu gewinnen für die Ganzheit der Schöpfung in ihrem Verhältnis zu Gott und für die Notwendigkeit ethischer Gebote, die auf Erneuerung und Einssein hinielen.

„Integrität der Schöpfung“ tritt an die Stelle von „Überlebensfähigkeit“ in der „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft“ und ist Bestandteil des Post-Vancouver-Themas „Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung“. Im Folgenden wird dieser Begriff als Kurzform für das Gesamtthema gebraucht, wobei wir ihn darüber hinaus für grundlegend halten und ihm darum mehr als einen nur symbolischen Wert beimessen.

Die theologische Aufgabe, die Ganzheit der Schöpfung wiederzuentdecken und angemessene ethische Gebote für entsprechendes menschliches Handeln zu entwickeln, ist eine immerwährende Aufgabe, der sich viele prominente Theologen wie Moltmann, Birch, Cobb und andere widmen.¹ Sie wird ökumenisch, wenn verschiedene theologische und philosophische Ansätze Bestandteil eines konziliaren Prozesses der Interaktion und gegenseitigen Bereicherung werden. Doch es kommt noch eine weitere Dimension hinzu, die den Prozeß auf eine andere Ebene hebt und ihn – so ist zu hoffen – zu einem integrierten Prozeß macht. Diese Ebene findet Ausdruck in Formulierungen wie „gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft“, „Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung“ und „Integrität der Schöpfung“.

Diese Begriffe sind „mittlere Axiome“, „realisierbare Utopien“, die der Theologie helfen, mit den konkreten Gegebenheiten der Welt in Interaktion zu treten. So wurde mit dem Begriff „Überlebensfähigkeit“ in der

„gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft“ die Gerechtigkeit Gottes klar und deutlich für jeden Aspekt der Schöpfung in Anspruch genommen. Er schloß die Tatsache in sich, daß die natürlichen Ressourcen der Erde begrenzt sind und so verteilt, daß die Ungerechtigkeit unter den Menschen noch verstärkt wird. Wenn das Wort „Überlebensfähigkeit“ auch nicht biblisch ist, so ist es doch ein Gegengewicht gegen einige sehr unbiblische Betrachtungsweisen der Schöpfung, in denen die Natur auf eine rein instrumentelle Rolle reduziert und ihres wahren Wertes beraubt wird.² Integrität der Schöpfung besagt, daß zumindest unser Verantwortungsbewußtsein für die Erhaltung des Ökosystems gestärkt werden muß.

Mittlere Axiome heben wesentliche neue Akzente hervor, stellen sie in einer kohärenten und mitteilbaren Form dar und fordern entsprechende Antworten heraus. Oberflächlich gesehen mögen einige biblischer erscheinen als andere; doch ihr Entstehungsprozeß ist kaum neu; bei den Christen hat er seinen Ursprung in der Bibel. Der „zweite Adam“, das „Reich Gottes“ und die „Neue Schöpfung“ – alle diese Begriffe füllen die traditionellen Bilder mit eschatologischer Hoffnung und machen in größerem oder geringerem Umfang die Notwendigkeit zum Handeln deutlich.

Der Begriff der Integrität der Schöpfung hat jedoch zwei Merkmale, die ihn unseres Erachtens über die bisherigen ökumenischen Diskussionen hinausführen. Das ist zum einen die Tatsache, daß die Sicht der Ganzheit aus einer Vielfalt kultureller Kontexte erwachsen und nicht nur in klassischen europäischen und nordatlantischen Kategorien Ausdruck finden darf. So könnten zum Beispiel Asiaten, seien sie Christen oder nicht, sich mehr von einem Modell der Beziehung zwischen Menschheit und Natur angesprochen fühlen, das von der Vedanta hergeleitet ist, als von einem Modell, das aus europäischen Denkformen hervorgegangen ist.³ In ähnlicher Weise möchten vielleicht lateinamerikanische Kirchen ihre ökologischen Anliegen von ihrer Beziehung zu dem Land her zum Ausdruck bringen, das sie von den eingeborenen Indios entlehnt haben. Einige ostasiatische Theologen mögen einwenden, daß der Begriff der Integrität der Schöpfung Getrenntsein beinhaltet, und sich für ein Verständnis Gottes vom Kontext her einsetzen. Und John Pobee aus Afrika faßt die Aufgabe so zusammen:

„Es ist unangemessen, wenn Afrikaner sich die nordatlantischen Ausdrucksformen der Theologie ganz und gar zu eigen machen, ohne sie ihrem eigenen Kontext anzupassen oder zuzuordnen. Darum ist es die erste Aufgabe der afrikanischen christlichen Theologie der Schöpfung, die Theologie von ihrer Knechtschaft zu befreien und auf afrikanische Einsichten und Erfahrungen zurückzugreifen, um den biblischen Erkenntnissen über die Schöpfung Ausdruck zu verleihen ... Im

afrikanischen Kontext ist das Böse in der Schöpfung, die ursprünglich gut war, keine akademische Angelegenheit. Es ist eine Frage des Überlebens von Menschen in der Sahelzone, in Tansania, in Südafrika.“⁴

Wenn die Kirchen des Südens in zunehmendem Maße die Bedeutung der ökologischen Fragen erkennen – auch wenn sie sie vielleicht anders sehen –, dann muß ihnen die Möglichkeit gegeben werden, ihnen in einer Weise zu begegnen, die ihrer Kultur angemessen ist. Darum wird notgedrungen die Integrität der Schöpfung in einer Vielfalt von Formen zum Ausdruck gebracht werden, deren Zusammenhalt durch einen weltweiten ökumenischen Rahmen gegeben ist, der durch die Bibel, die Tradition und die sozialen, politischen, wirtschaftlichen, ökologischen und kulturellen Gegebenheiten der Welt abgesteckt ist.

Eine andere entscheidende Dimension für das Verständnis dessen, was Integrität der Schöpfung bedeutet, hängt mit den heutigen Auseinandersetzungen über die Fragen der Umweltethik zusammen. In Europa und Nordamerika äußern sie sich in einer zunehmenden Sorge angesichts des sauren Regens, des bleihaltigen Benzins und ähnlicher Probleme. Darüber hinaus liegen sie auch vielen Entscheidungen, die aufgrund öffentlicher Untersuchungen getroffen werden, zugrunde. Wie sollte z. B. der Auftraggeber einer Untersuchung in England entscheiden, ob die Genehmigung für eine atomare Wiederaufbereitungsanlage erteilt werden sollte oder nicht? Wie sollte er im Konflikt zwischen sozialen und ökologischen Gesichtspunkten diese gegeneinander abwägen und an den Folgen für zukünftige Generationen messen? Inwiefern unterscheiden sich diese Entscheidungsprozesse von denen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten? Bedauerlicherweise gibt es in der Dritten Welt oft nur unangemessene Verfahrensweisen oder solche, denen es an der entsprechenden tragenden Infrastruktur fehlt, und so kommt es zu Katastrophen wie der in Bhopal und zu Ausbeutungen der Umwelt wie den Atomtests und dem Abladen von Atommüll im Pazifik. Es besteht ein dringender Bedarf nach einer weltweiten Umweltethik, die auf einem ganzheitlichen Verständnis der Ökosysteme beruht.

Alle diese Anliegen sind legitim und haben ihr eigenes Gewicht, können auch in gewissem Maße gesondert behandelt werden. Durch den Gebrauch und die Erläuterung des Begriffes Integrität der Schöpfung wird das Verbindende betont, eine ökumenische Dimension hinzugefügt und – so ist zu hoffen – zu gemeinsamem Handeln angeregt.

Im Folgenden werden wir uns vornehmlich mit enger begrenzten Aspekten der Suche nach einer wissenschaftlich glaubwürdigen ökumenischen Theologie befassen.

2. Beiträge aus der Ökologie

Eine glaubwürdige zeitgenössische Theologie und Philosophie der Natur muß die neuen wissenschaftlichen Entdeckungen berücksichtigen. Unter ihnen sind die Erkenntnisse der Ökologie, vor allem ihre Betonung der Beziehungen, von höchster Bedeutung. Ökologie ist die Erforschung lebender Organismen oder Arten in Beziehung zu ihrer gesamten Umwelt. Sie hat es darum mehr mit Organismen innerhalb eines Systems zu tun als mit individuellem Sein; sie verbindet die Erkenntnisse der biologischen Wissenschaften mit denen von Makrodisziplinen wie der Geologie und der Geographie. Ein gutes Beispiel für eine verhältnismäßig neue ökologische Einsicht ist die Erkenntnis, daß das Waldsterben nicht nur den Verlust wesentlicher landwirtschaftlicher Ressourcen, sondern auch die Vernichtung unersetzbarer Pflanzenarten bedeutet, die der Ausrottung von Krankheit dienen könnten. Somit schlägt die Ökologie eine Brücke zwischen den Arten (ein biologischer Begriff) einerseits und Brennstoffen, Nahrungsmitteln usw. (Begriffe, die aus mehr makroskopischen Disziplinen stammen) andererseits. Die Ökologie ist eine Herausforderung an die historische Tendenz der Wissenschaft, die analytische Zergliederung der Natur in ihre Bestandteile für wesentlich zu halten; sie verweist auf einen ganzheitlichen Sinnbegriff, in dem die Teile in Beziehung zum Ganzen ihre Bedeutung erhalten.⁵

Wo unmittelbar menschliches Handeln beteiligt ist, nennt man die Ökologie im Englischen gelegentlich „ekistics“. Ein Beispiel für menschliches Eingreifen ist die Umwandlung von europäischen Sumpfgebieten in fruchtbares Ackerland. Sich selbst überlassen, würden sie in weniger als zwei Jahrhunderten (wenn es der saure Regen zuläßt!) zu Wald-Ökosystemen werden.

Beziehung ist nunmehr der Schlüsselbegriff in der Ökologie. Die Beziehungen machen ein Seiendes zu dem, was es ist. Oberflächlich gesehen sind damit äußere Beziehungen gemeint; so können wir in der Biologie von Ökologie sprechen. Auf einer tieferen Ebene ist Ökologie die Erforschung der inneren Beziehungen, die die Konstitution eines Seienden bestimmen, z.B. die Beziehungen zwischen Personen. Ökologie im tieferen Sinne betont den Wert von Beziehungen, die das gesamte Leben des Seienden und nicht nur seine Existenz steigern.

So ist die Ökologie ihrem Wesen nach ethisch dadurch, daß sie den Begriff der Lebenssteigerung benutzt und die Menschen als einen wesentlichen Faktor innerhalb des Ökosystems betrachtet. Was wir von der

Menschheit glauben, beeinflußt unser Verhältnis zur Natur ebenso wie die Entdeckungen des menschlichen Lebens und der Welt unser Menschenverständnis beeinflussen. Vor allem unser Verständnis der Beziehung Gottes zu menschlichem und nicht-menschlichem Leben bedarf einer weiteren Klärung, wenn wir eine substantielle ethische und theologische Basis haben wollen, um Gentechnik bei Menschen und anderen Wirbeltieren und Fragen wie extrakorporale Befruchtung (In-Vitro-Fertilisation) zu beurteilen.

An dieser Stelle soll versucht werden, Integrität der Schöpfung in groben Zügen zu definieren, und zwar unter Berücksichtigung der ökologischen Erkenntnis, daß Beziehungen grundlegend für unsere Welt sind.

Integrität bedeutet Ganzheit und völlige Einheit, während die Schöpfung, so wie wir sie erfahren, zerbrochen und unvollständig ist. So wie es Grade der Zerbrochenheit und Entfremdung gibt, muß es auch Grade der Integrität geben. Kritisch ist der Begriff Integrität, wo es um Beziehungen geht, von denen einige das Gute fördern und heilen, andere Schaden zufügen und entfremden. Wir lernen von der Ökologie und auf andere Weise, daß die Beziehungen ein Seiendes zu dem machen, was es ist. Darum setzen wir bei unserer eigenen menschlichen Erfahrung an und entdecken dabei, daß zum Erlangen eines volleren Menschseins unsere Beziehung zur gesamten Umwelt (die so verstanden Gott mit einbeschließt) gehört. Das ermöglicht uns, Integrität auf der Ebene der nicht-menschlichen Schöpfung zu verstehen, zunächst der belebten und dann der unbelebten, die beide losgelöst von uns oder von Gott nicht verständlich sind.

Wir haben bereits gesehen, daß der Begriff der Integrität der Schöpfung mehr als nur beschreibend ist und als Grundlage für ethisch angemessenes Handeln dienen kann, das auf Gerechtigkeit und Frieden abzielt. Es kann darum auf folgenden drei Ebenen untersucht werden:

a) Philosophisch:

Die Philosophie der Beziehungen zwischen Seienden, durch die das einzelne Seiende erst zu dem wird, was es ist.

b) Theologisch:

Integrität verstanden als die Beziehungen alles Seienden zu Gott und Gottes zu allem Seienden. Das ist die Schöpfungslehre. Eindeutig gehören Philosophie und Theologie der Schöpfung zusammen.

c) *Ethisch:*

Die Konsequenzen von a) und b) für das Handeln im Sinne eines Heilens der Umwelt, einer Steigerung der Qualität menschlichen und anderen Lebens und der übrigen Natur. Das bedeutet, daß die instrumentale Ethik durch eine Ethik ersetzt wird, die den aller Schöpfung innewohnenden Wert miteinbezieht.

3. *Mit Grenzen leben*

Nachdem wir einige Folgerungen betrachtet haben, die sich aus der Ökologie für eine glaubwürdige Theologie der Natur ergeben, wenden wir uns jetzt der damit zusammenhängenden Frage der Verfügbarkeit materieller Ressourcen zu. Welche Art von Weltgesellschaft wird letztlich vom Standpunkt der Technologie und der ökologischen Grenzen her überlebensfähig sein? Welches sind die theologischen Voraussetzungen, auf denen eine angemessene Umweltethik begründet sein sollte? Die erste Frage ist Gegenstand einer umfangreichen zeitgenössischen Literatur, während die zweite nur geringe Beachtung gefunden hat und einer dringenden Untersuchung bedarf. Der Grund, warum die Technologie in besonderer Weise angeführt werden muß, liegt darin, daß sie für eines der schwerwiegendsten weltumspannenden Beispiele unausgewogener und deshalb ungerechter Verteilung verantwortlich ist: 97 % der gesamten Forschung und Entwicklung sind im sogenannten industriellen Norden angesiedelt und dienen Zielen, die in unterschiedlichem Maße den Interessen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Integrität der Umwelt schaden.

Die Frage der Überlebensfähigkeit unserer Weltgesellschaft ist von einer ganzen Reihe von Gruppen untersucht worden, von denen der Club of Rome vermutlich die bekannteste ist. In jüngster Zeit hat die Brundland-Kommission der Vereinten Nationen erneut ihr Ziel bekräftigt, „langfristige Entwicklungsstrategien zu entwerfen, die bis zum Jahre 2000 und darüber hinaus eine vernünftige Umwelt und ein haltbares Wachstum ermöglichen“⁶. Lynton Caldwell schließt seinen erschöpfenden Überblick über ein Jahrzehnt internationaler Bemühungen um die Umwelt mit einer Mischung von Pessimismus und Hoffnung:

„Wenn nicht unvorhergesehene Ereignisse eintreten, scheint es fast sicher, daß die ökologische Qualität der Umwelt für alle lebenden Wesen in den kommenden Jahrzehnten eine eindeutige Minderung erfahren wird. . . Es ist schwer zu glauben, daß die menschlichen Erkenntnisse und Werte sich in einem solchen Umfang und

so schnell verändern, daß diese pessimistische Schlußfolgerung umgestoßen wird. Doch die menschliche Geschichte weiß von abrupten und unvorhergesagten Veränderungen im sozialen Verhalten zu berichten. Die Ereignisse der Jahre 1972–1982 lassen vermuten, daß die Völker und ihre Regierungen... Einsicht entwickeln für die Konsequenzen, die es hat, wenn sie auf dem Wege der ökologisch achtlosen Ausbeutung der Erde fortschreiten.“⁷

Einzelne Gemeindeglieder, Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen waren alle an den Diskussionen über Wirtschafts- und Umweltfragen in den späten 60er und 70er Jahren beteiligt. Im Ökumenischen Rat war die Hauptreaktion darauf das Programm über die „gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft“, an dessen Stelle jetzt zum Schaden oder Nutzen das Programm über „Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung“ getreten ist. Gewiß bleibt die Partizipation nach wie vor wichtig, doch wäre es jetzt sinnvoll, die Beziehungen zwischen Überlebensfähigkeit, vielleicht in einer modifizierten Form, und Integrität der Schöpfung zu untersuchen. Frieden als *shalom* interpretiert, beinhaltet natürlich Harmonie der Umwelt.

Eine Hauptaufgabe muß es nunmehr sein, die theologischen Voraussetzungen zu bedenken, auf denen eine angemessene Umweltethik begründet sein sollte, wobei zu berücksichtigen ist, daß diese in verschiedenen kulturellen Kontexten unterschiedlich sind. Das sollte letztlich den Kirchen insgesamt Hilfe und Anregung sein, praktische Antworten für diejenigen zu finden, die „mit den Konsequenzen der technologischen Entwicklung leben müssen“ (Vancouver 1983). Ein solcher Dialog

„ist Teil des Zeugnisses der Kirche im Blick auf die Verantwortung der Welt für die Zukunft der Schöpfung. Er ist darum Teil der Theologie und der ökumenischen Sozialethik... Wir brauchen ethische Richtlinien für eine partizipatorische Gesellschaft, die sowohl ökologisch verantwortlich als auch wirtschaftlich gerecht ist und erfolgreich gegen die Mächte kämpfen kann, die das Leben bedrohen und die Zukunft gefährden.“⁸

Die Notwendigkeit einer fundierten Theologie der Natur und einer Neubestimmung der Schöpfungslehre wurde auch von der Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft“, die 1979 im Massachusetts Institute of Technology in Cambridge, USA, stattfand, mit Nachdruck betont:

„Es müssen Wege gefunden werden, eine Theologie der Natur im Sinne einer neuen ökologischen Sensibilität zu formulieren. Christliche Theologie darf nicht auf Naturalismus reduziert werden; sie kann sich auch nicht aus der Wissenschaft ins religiöse Gefühl flüchten. Unsere Theologie muß unsere Verantwortung für die Natur als Gottes Schöpfung betonen, eine Verantwortung, die die uns von Gott auferlegte Verpflichtung übernimmt, für diese Welt zu sorgen.“⁹

4. Erkenntnisse aus der Physik

Die Auffassung, daß die Theologie die neuen Erkenntnisse aus der Physik anerkennen sollte und daß sie es sich allgemein nicht leisten kann, aus der Wissenschaft in religiöse Gefühle zu flüchten, wird mit Nachdruck von Bischof Lesslie Newbiggin vertreten:

„Ein neuer Dialog mit der Wissenschaft ist die größte intellektuelle Aufgabe, vor der die Kirche steht. Für diesen Dialog ist der Weg bereitet durch tiefgehende Veränderungen im Bereich der Wissenschaft (besonders der Physik) im Laufe dieses Jahrhunderts. . . Auch Naturwissenschaftler haben inzwischen klar erkannt, daß ihr Werk ethisch nicht neutral ist. Sie sind sehr betroffen von dem ethischen Dilemma, das durch die Ergebnisse ihrer Arbeit für die Gesellschaft entstanden ist. Was wir also brauchen, ist ein Gedankengebäude, in dem ethische Überlegungen nicht nur die Rolle haben, Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung nach außen hin zu regeln. Die Wissenschaft ist ja selbst nur ein Teil des Verstehensprozesses, von dem man die Ethik nicht ablösen kann. Denn alles Erkennen geschieht im Handeln von Menschen, die sich vor Gott und gegenseitig verantwortlich wissen.“¹⁰

Newbiggin sieht im nachaufklärerischen Rationalismus einen Hauptfaktor unseres heutigen kulturellen Unbehagens und betont die Notwendigkeit eines neuen „treuhänderischen Rahmens“. Er tritt nicht in die Diskussion über die jüngsten Veränderungen in der Physik ein, doch er spielt vermutlich auch auf Ideen an, wie sie in ähnlicher Weise in Fritjof Capras *Das Tao der Physik* und *Wendezeit* enthalten sind.¹¹

Einige Physiker vertreten heutzutage die Überzeugung, das Bewußtsein könne ein wesentlicher Aspekt des gesamten Universums sein und wir könnten uns ein besseres Verständnis der Naturphänomene verbauen, wenn wir darauf bestünden, es auszuklammern. Zwei gängige ganzheitliche Betrachtungsweisen in der Physik befassen sich mehr oder weniger ausdrücklich mit dem Bewußtsein. Die erste baut auf David Bohms Gedanken der „ungebrochenen Ganzheit“ auf. Dabei geht es ihm darum, die Ordnung zu erforschen, die nach seiner Überzeugung dem kosmischen Beziehungsgefüge auf einer tieferen, nicht faßbaren Ebene innewohnt (implizite oder verborgene Ordnung, ähnlich der eines Hologramms). Nach Bohm ist die reale Welt ähnlich strukturiert, so daß das Ganze dynamisch in jedem seiner Teile verborgen ist.

Geoffrey Chews Theorie der Elementarteilchen ist in der griffigen Formulierung zusammengefaßt worden: „Jedes Teilchen besteht aus allen anderen Teilchen.“ Wir können nicht länger ein Teilchen als Proton, Neutron, Elektron usw. bestimmen oder identifizieren. Wir müssen uns vielmehr vorstellen, daß jedes Teilchen in gewisser Weise aus allen anderen Teilchen zusammengesetzt ist in einem endlosen in sich schlüssigen Erklä-

rungsprozeß, der wie eine Schleife immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückkehrt (und damit an jemanden erinnert, der in eine Grube fällt und sich an seinen eigenen Schuhriemen wieder herauszieht – daher die rätselhafte Bezeichnung „bootstrap“ für Chews Theorie).

Sei es nun in der Physik, Biologie, Medizin (Capra widmet einen wesentlichen Teil seines Werkes der ganzheitlichen Medizin), Wirtschaft oder Ökologie, einige der tiefgreifendsten und potentiell schöpferischsten Entwicklungen im Blick auf eine echte Verbindung von Wissenschaft und Glauben betonen die zentrale Bedeutung von Beziehungen. Wenn diese nun aber im Brennpunkt der Debatte zwischen Wissenschaft und Glauben stehen, dann ist zu fragen, wie man sie eingrenzen kann, um sie überschaubar zu machen. Wenn zum Beispiel die Neue Physik in die Richtung der gleichen Art von Holismus weist, wie sie bei der Biologie und Ökologie zu finden ist, wie legitim ist es dann, die Debatte zwischen Wissenschaft und Glaube als eine primär intellektuelle Aufgabe zu betrachten (wie Newbigin nahelegt)? Das Problem, eine Tagesordnung aufzustellen, die der ganzen Fülle der miteinander zusammenhängenden Fragen gerecht wird und doch überschaubar bleibt, ist schwierig, doch von höchster Bedeutung.

5. Folgerungen für die Theologie

Auf einige Folgerungen, die aus den neuen Erkenntnissen der Wissenschaften für die Theologie zu ziehen sind, haben wir schon hingewiesen. Doch an welcher Stelle können sie in das theologische Denken Eingang finden und inwieweit sind naturwissenschaftliche und theologische Aussagen vergleichbar? Die Mehrzahl der Theologen versucht zunächst, die Entdeckungen aus der Welt der Wissenschaft und der Technologie zu ihrer eigenen Disziplin in Verbindung zu setzen, indem sie auf das zurückgreifen, was das Alte Testament und die frühe Kirche über die Natur sagen. Wie wir sehen werden, ist das nicht sehr klar und muß durch philosophische Postulate ergänzt werden, die über den biblischen Befund hinausgehen. Doch letztlich können alle Theologien der Natur unter drei Stichworten subsumiert werden: Pantheismus (Gott in allem), klassischer Deismus (Gott schuf die Natur und überließ sie sich selbst) und Panentheismus (das Ineinander von Gott und Welt). Die Erkenntnisse der Naturwissenschaft müssen dem einen oder anderen dieser Modelle zugeordnet werden, und zwar in einer angemessenen Sprache.

Es gibt eine umfassende Literatur über die Einstellung der Bibel zur Natur; hier soll nur ein kurzer Überblick darüber gegeben werden.¹² Es ist

bedauerlich, daß die etwas abschätzige Haltung zur Natur, wie sie in den Genesis- Schöpfungsberichten zum Ausdruck kommt, oft als repräsentativ für das Alte Testament insgesamt angesehen wird. Die Psalmen sind sehr viel ehrfürchtiger und bewundernder in ihren Beschreibungen der Natur (z.B. Ps 8; 19; 104). Die Weisheitsliteratur entdeckt moralische Lektionen in der Natur und wendet sie auf menschliche Situationen an, während Hiob durch die Vision von der Größe der Schöpfung den Irrtum seiner Wege erkennt. Die alttestamentliche Apokalyptik sieht einer letztgültigen neuen Ordnung entgegen, in der die ganze Schöpfung im Frieden ist (z.B. Jes 11).

Nachdem all dies gesagt ist, dürfen wir nicht vergessen, daß die Menschen des Alten Testaments und unsere fernen Vorfahren im allgemeinen es schwer hatten, ihre Existenz angesichts widriger Umstände und klimatischer Bedingungen zu behaupten. Genau das meint John Pobee aus der zeitgenössischen Sicht eines Afrikaners südlich der Sahara (siehe Teil 1) – wir dürfen die Unvollkommenheiten unserer zerbrochenen und gefallenen Welt nicht romantisieren.

Im Neuen Testament spricht Jesus von der Natur mit Achtung und Wertschätzung und rühmt ihre Beständigkeit und Ordnung. Paulus macht in 1Kor 9,9 eine unfreundliche Bemerkung über die Ochsen („Sorgt sich Gott etwa um die Ochsen?“), doch in Römer 8 sieht er einer Vollendung entgegen, in der die ganze Schöpfung, die jetzt noch seufzt (vgl. Pobees Realismus), befreit sein wird.¹³ Die mystische Vision des Paulus und die in der Offenbarung des Johannes vorweggenommene Verwandlung der Natur und der Menschheit (Röm 8; Offb 21) scheint gegen einen gleichsam deistischen Hintergrund abgehoben zu sein, in dem die Kräfte des Bösen Ursache sowohl der Umweltkatastrophe als auch der menschlichen Sünde sind. Die frühe patristische Literatur (die die östlich orthodoxen Theologen stark beeinflußt hat) nimmt diese Art einer universalen eschatologischen Vision auf, in der beide, Menschheit und Natur, erlöst sind. Doch eine solche Auffassung beruht oft auf dem Glauben, daß Sünde und Sündenfall kosmisch sind. Die apokalyptische Literatur stellt auch ganz pointiert die Frage nach der religiösen Sprache, die im nächsten Teil behandelt werden soll.

Alles in allem scheinen die Bibel und die frühe Kirche eine sensiblere Einstellung zur Natur gehabt zu haben, als es aus den ersten Genesiskapiteln und den Schriften einiger einflußreicher moderner Autoren wie Lynn White ersichtlich ist.¹⁴ Doch die grundlegende Tatsache, daß die Bibel kein Gesamtbild der Natur als einer geordneten organischen Einheit enthält, bedeutet, daß notgedrungen jede glaubwürdige Theologie der Natur

weitgehend auf nicht-biblische Fakten und Vorstellungen zurückgreifen muß.

Darum kommen wir auf die schon erwähnten drei Hauptkategorien von Schöpfungstheologien zurück, von denen einige im Sinne des oben Gesagten biblischer sind als die anderen. Der Pantheismus, verstanden als eine undifferenzierte Einheit von Gott, Menschheit und Natur, ist eindeutig unbiblisch. Es lohnt sich, dabei am Rande zu bemerken, daß es eine volkstümliche Version davon gibt, die den ungerechten Status quo sanktioniert, indem sie sich darauf beruft, daß die Natur so eng mit dem Göttlichen verbunden ist, daß nichts verändert werden darf. Es gibt einige ausgefallene Versionen des Monismus in der indischen religiösen Tradition, die einer genaueren Betrachtung wert sind.

Der klassische Deismus ist die vorherrschende Weltanschauung unter vielen Naturwissenschaftlern und Theologen sowie unter der Mehrheit der Laien in der Bevölkerung. Im Wesentlichen läuft er auf den Glauben hinaus, daß Gott die Natur geschaffen und dann sich selbst überlassen hat. Vielleicht hat Gott sie aufgezogen wie eine große Uhr, vielleicht kehrt er gelegentlich zurück, um Wunder zu vollbringen oder jemanden von den Toten aufzuwecken. Doch im Grunde genommen sind wir für unser eigenes Schicksal verantwortlich. Nach diesem Modell ist die reine Instrumentalität der Natur Bestandteil eines viel größeren Mißverständnisses der Natur Gottes.

Die dritte Anschauung, die das Ineinander von Gott und Welt postuliert (Pantheismus), wird von einer Reihe prominenter zeitgenössischer Theologen wie Jürgen Moltmann, der Prozeßtheologie und einigen kontextuellen Theologien vertreten. Doch obwohl diese Denkschulen in ihrer philosophischen Grundposition übereinstimmen, weisen sie auffallende Unterschiede hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott, Menschheit und Natur auf.

Die jüngste pantheistische ökologische Schöpfungslehre stammt von Jürgen Moltmann.¹⁵ Moltmann ist davon überzeugt, daß wir an Grenzen in der Natur stoßen und daß die ökologische Krise einen potentiell unumkehrbaren Charakter hat. Irgendwie müssen wir die Natur zu der Art von Umwelt gestalten, die unsere Heimat werden kann. Hier folgt er Schumacher.

Moltmanns theologischer Ansatzpunkt für diese These liegt in der Idee von biblischen „Begriffen“, die, obwohl sie kulturgebunden sind, die Fähigkeit in sich bergen, unsere Situation anzusprechen. Die Genesis-Schöpfungsmythen zum Beispiel werden relevant, wenn man sie aus der

Sicht des neutestamentlichen Messianismus betrachtet. Damit bekommt die Eschatologie eine zentrale Bedeutung für die biblische Exegese, und die Zukunft wird zur Grundlage der Hoffnung.

Moltmanns Panentheismus wird deutlich in seiner Vorstellung von Gottes neuer Schöpfung, in der der dreieinige Gott wohnen wird, und vom Reich Gottes, das Gottes „ökologischer“ Sabbat ist (darum laßt uns unsere Autos sonntags in der Garage lassen – argumentiert er ziemlich unüberzeugend!). Seine Hauptschwäche liegt darin, daß er Gottes Handeln in der Geschichte abwertet mit dem Ergebnis, daß es nur eine schmale oder gar keine Basis gibt für die Lösung einiger ethischer Probleme, die heute am drängendsten sind. Doch seine Antwort auf die ökologische Krise ist praktisch und entschieden. Wir müssen wählen zwischen einer totalen Vernichtung und einer gewaltfreien, friedlichen Weltgemeinschaft. Zu diesem Zweck müssen wir unsere Energien darauf ausrichten, ein Netz gegenseitiger Beziehungen in Gestalt kooperativer Gemeinschaften zu schaffen.

So wird deutlich, daß es unter vielen ökumenisch gesinnten Theologen eine zunehmende Übereinstimmung darin gibt, daß eine glaubwürdige Theologie der Schöpfung – Eingangstor für Entdeckungen der Naturwissenschaft – wesentliche Voraussetzungen nur dann erfüllen kann, wenn sie panentheistisch ist. Doch bevor wir den nächsten Schritt in dieser Richtung tun, müssen wir uns der Frage zuwenden, wie Naturwissenschaft und Theologie ihre jeweiligen Vorstellungen einander mitteilen und in welcher Sprache.

6. *Das Problem der Sprache*

Wie sind naturwissenschaftliche und theologische Sprache aufeinander bezogen? Wir haben uns zum Beispiel gefragt, was Naturwissenschaftler unter Beziehungen verstehen; doch können wir mit Hilfe dieses Begriffes unmittelbar von der Welt der Naturwissenschaft in die Welt der Theologie übergehen? Meint ein Minjung-Theologe, für den Gott unabdingbar zum Kontext seiner Theologie gehört, genau das gleiche, was ein Naturwissenschaftler meint, wenn er von „Kontext“ spricht?

George Lindbeck hat kürzlich diese entscheidende Frage von der Seite der Theologie her gestellt und dabei die Notwendigkeit einer Betrachtungsweise betont, die eine Alternative zu den beiden üblicherweise einander entgegengesetzten Auffassungen vom Wesen der Lehrsprache darstellt.¹⁶ Die erste der beiden versteht kirchliche Lehren als informative Aussagen über objektive Realitäten, die zweite interpretiert Lehren als nicht-informative

und nicht-diskursive Symbole für innere Gefühle, Einstellungen oder erfahrungsbedingte Grundhaltungen. Um ein einfacheres Beispiel als das von Lindbeck angeführte zu gebrauchen, könnten wir uns fragen, was Christen damit meinen, wenn sie sagen, daß Gott Liebe ist. Die erste Denkschule würde die Auffassung vertreten, daß diese Aussage beweisbar oder widerlegbar sein müßte, während die andere behaupten würde, daß sie innere Gefühle und intuitive Gewißheiten zum Ausdruck bringt.

Gibt es noch eine andere Möglichkeit? Lindbeck verbindet ähnlich wie Karl Rahner und Bernard Lonergan die Betrachtungsweise, die von der Erkenntnis ausgeht, mit der, die Ausdruck von Erfahrung ist, um das zu entwickeln, was er ein kulturell-linguistisches Modell nennt, dessen Prüfstein seine Leistungsfähigkeit ist:

„Es hat sich in einem Großteil der anthropologischen, soziologischen und philosophischen Literatur eingebürgert, weder die Aspekte der Religion zu betonen, die von der Erkenntnis bestimmt sind, noch die, die Ausdruck von Erfahrung sind; der Nachdruck wird vielmehr auf jene Aspekte gelegt (*sic*), in denen Religionen den Sprachen mit ihren entsprechenden Lebensformen gleichen und somit Kulturen ähneln (insofern als diese semiotisch als Wirklichkeits- und Wertssysteme verstanden werden – das heißt als Ausdrucksformen für das Verständnis der Wirklichkeit und des Lebensvollzuges). Die Funktion kirchlicher Lehren die aus dieser Sicht am meisten Bedeutung gewinnt, ist ihr Gebrauch, nicht als Ausdruckssymbole oder als Wahrheitsansprüche, sondern als autoritative Regeln der Gemeinschaft für unser Reden, unsere Haltung und unser Handeln. Diese allgemeine Art und Weise, Religion begrifflich zu fassen, wird als ‚kulturell-linguistische Betrachtungsweise‘ und das darin enthaltene Verständnis von kirchlicher Lehre als ‚regulative‘ oder ‚Regel-Theorie bezeichnet.“¹⁷

Der linguistische Aspekt der Lindbeckschen Betrachtungsweise öffnet dadurch, daß er die ganze Frage nach dem Wesen religiöser Lehre stellt, den Weg für einen fruchtbaren Dialog mit der Naturwissenschaft. Der kulturelle Aspekt dagegen ist eine Anfrage an die typisch europäische Art, Lehren in einer intellektuellen und thetischen Weise zu formulieren, die sie von dem Leben der Gemeinschaften trennt, die diese Lehren hervorbringen. Darum ist der Weg dafür freigegeben, daß nicht-westliche Theologien, wie die oben erwähnten, eine sehr viel legitimere und entscheidendere Rolle spielen.

Lindbeck ist ein treuer Anwalt ökumenischer Theologie, und es ist wichtig, seine Argumente vor dem Hintergrund ökumenischer Entwicklungen zu sehen, vor allem solcher, die zu Christologien neigen, in denen die Rolle Gottes als Schöpfer herabgemindert wird. Wo dies der Fall ist, wird der Welt der Naturwissenschaft und der Technik nicht die ihr gebührende Bedeutung zuerkannt, und zwar weitgehend aus dem gleichen

Grund, aus dem der Dialog mit Vertretern nicht-christlicher Religionen sich als problematisch erweist.¹⁸ In dem einen Falle wird der ersten, in dem anderen der dritten Person der Trinität eine kaum mehr als funktionale Rolle zugestanden. Es ist dringend notwendig, im Rahmen einer ausgewogeneren Trinitätslehre eine umfassende ökumenische Christologie zu entwickeln.

Bevor wir unsere Erkenntnisse aus der Naturwissenschaft in die Welt der Theologie und der Kirchen einbringen, ist es darum wichtig, andere wesentliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen, wie z.B. die Unterschiede im Gebrauch der Sprache und die spezifische, vorherrschende „Gestalt“ ökumenischer Theologie.

7. Integrität der Schöpfung

Wir haben versucht, einige der verschiedenen Elemente aufzuzeigen, die Bestandteil einer glaubwürdigen Theologie der Natur sein müssen. Der Begriff „Integrität der Schöpfung“ (oder die längere Version „Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung“) ist eine Kurzformulierung für diese Aufgabe, doch noch für sehr viel mehr. Die bloße Entwicklung einer Theorie, so einleuchtend und gelehrt sie auch sein mag, wird niemals diejenigen befriedigen, deren Theologie unlöslich mit ihren tagtäglichen Kämpfen verflochten ist. Der ökumenische Prozeß, aus dem heraus die Verpflichtung entstanden ist, einen Bund für Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der Schöpfung zu schließen, ist ein dynamischer, globaler Prozeß, der auf einem Konsensus beruht und ausgeweitet und vertieft werden muß. Der Begriff der Integrität der Schöpfung muß das, was sonst ein trockenes, akademisches und unweigerlich von nordatlantischem Denken beherrschtes Unternehmen wäre, gleichsam auf eine andere Ebene heben und aus seinen Fesseln befreien.

Und doch kommen, wie wir gesehen haben, wesentliche Beiträge für unser Verständnis dessen, was Integrität der Schöpfung bedeutet, aus der Ökologie, der Physik und den biologischen Wissenschaften sowie den Erkenntnissen über die Begrenztheit materieller Ressourcen, Beiträge, die wir nicht übersehen dürfen. Wie kann dies zu den unmittelbareren Kämpfen in Beziehung gebracht werden, in denen viele Menschen, vor allem in den Entwicklungsländern, tagtäglich stehen?

In vieler Hinsicht ist dies heute die entscheidendste Frage in der gesamten ökumenischen Diskussion. Viele Menschen, die in Probleme von Gerechtigkeit und Frieden verstrickt sind, sind heute zu der Erkenntnis gekom-

men, daß Umweltprobleme ebenso schwerwiegend sind, wie die, die ihnen von jeher vertraut sind. Doch die Einbeziehung dieser Problematik sowohl an der Basis als auch auf der Ebene der intellektuellen Reflexion bleibt eine dringende Aufgabe. In dem Bund für Gerechtigkeit, den Menschen mit Gott und untereinander eingehen, muß die Natur eine aktive Rolle spielen.

Übersetzt aus dem Englischen von Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungsordnung*, Kaiser Verlag, 1985; Charles Birch and John B. Cobb, *The Liberation of Life*, Cambridge University Press, 1981.
- ² David Gosling, „The Morality of Nuclear Power“, in: *Theology*, Bd. LXXI, Januar 1978, 27.
- ³ David Gosling, *Science and Religion in India*, CLS & CISRS, 1976.
- ⁴ John S. Pobee, *Creation, the Most Important Task for a Theology of Creation Today* (wird veröffentlicht).
- ⁵ Charles Birch and John B. Cobb, a.a.O.
- ⁶ UNEP News, Januar 1985.
- ⁷ Lynton K. Caldwell, *International Environmental Policy: Emergence and Dimensions*, Duke U.P., 1984, 274.
- ⁸ *Gathered for Live*, WCC, 1983, 78.
- ⁹ *Faith and Science in an Unjust World*, Bd. 2, WCC, 1980, 22.
- ¹⁰ Lesslie Newbigin, *Salz der Erde?!*, Fragen an die Kirchen heute, Schriftenmissions-Verlag 1985, 84.
- ¹¹ Fritjof Capra, *Das Tao der Physik (The Tao of Physics)*, Scherz Verlag, 1984; *Wendezeit (The Turning Point)*, Scherz Verlag, 1983.
- ¹² Eine jüngere Zusammenfassung, siehe: Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Blackwell, 1983.
- ¹³ David Gosling, a.a.O. 28, Fußnote.
- ¹⁴ Lynn White, „The Historical Roots of our Ecological Crisis“, in: *Science*, März 1967.
- ¹⁵ Jürgen Moltmann, a.a.O.
- ¹⁶ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, SPCK, 1984.
- ¹⁷ Ebd., 17.
- ¹⁸ Konrad Raiser, „Confessing the Lord Jesus Christ as God and Saviour“, in: *Ecumenical Review*, Bd. 37, Nr. 2, April 1985.