

- ²⁰ Vgl. M. D. Chenu, *Die Arbeit und der göttliche Kosmos*, Mainz 1955, 115.
- ²¹ Vgl. D. Gosling, a.a.O. 133.
- ²² Phil 2,7: „semetipsum exinanivit“.
- ²³ Vgl. M. D. Chenu, a.a.O. 73ff.
- ²⁴ Vgl. P. Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls – Die Messe über die Welt – Christus in der Materie – Die geistige Potenz der Materie*, Olten, Freiburg 1961.
- ²⁵ M. D. Chenu, a.a.O. 158ff.
- ²⁶ Rudolf Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Freiburg, Basel, Wien 1986, 39.
- ²⁷ Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, Freiburg, Basel, Wien 1971, 105ff – Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957, 39ff.
- ²⁸ Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, a.a.O. 278.
- ²⁹ Vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, a.a.O. 493; R. Bultmann, a.a.O. 331.
- ³⁰ Vgl. *Unsere Hoffnung*, ein Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, *Synodenbeschlüsse* H. 8, 1975.
- ³¹ Vgl. „Lima-Dokument“, a.a.O. 25ff; *Das Herrenmahl*, gemeinsame röm.-kath. u. ev.-luth. Erklärung, Paderborn u. Frankfurt 1979, Nr. 42-45.

Zwischen Ökonomie, Ökologie und Ökumene¹

Theologische Verantwortung für die Natur

VON WOLFGANG NETHÖFEL

1. *Theologie und Natur*

a) Vorspiel: Theologie und Mythos

Zum gegenwärtigen Verhältnis der Theologie zur Natur gibt es ein Vorspiel, das uns nachdenklich machen sollte: das Verhältnis zwischen Theologie und Mythos. Als in Griechenland zur Zeit Platons die Schrift endgültig das gesprochene Wort als Speicher des in einer traditionellen Gesellschaft bewährten und zu bewahrenden Wissens abgelöst hatte², da war auch statt der Einprägung des Wahren durch Personen die persönliche Prüfung und Verantwortung des Wahren zur Standardsituation der Traditionsvermittlung geworden. In ihr herrschte jetzt der Logos. Von seiner Umwelt: der nach wie vor mündlichen Überlieferung der Kinder und „Barbaren“, grenzte er sich ab, indem er sie wie eine nach Funktion, Inhalt und Form bestimmbare Redegattung neben anderen definierte. Philosophie und Theologie waren von Anfang an Träger und immer wieder neu erzeugtes Ergebnis dieser Abgrenzungsbemühung zugleich. So produzieren sie auch bis auf den heutigen Tag den „Mythos vom Mythos“ zugleich als ihr Thema und als ihren

blinden Fleck. Diese Ursprungsgeschichte, die mit der christlichen Theologie eng verknüpft ist, wird erst heute erzählbar, wo wir die Schrift als ein Kommunikationsmedium neben anderen zu erkennen lernen. Dies ist in mancher Hinsicht zu spät.

Denn je genauer der Mythos als von anderen für heilig gehaltene Göttergeschichte bestimmt wurde, um so weiter entfernten sich die Philosophie, später die christliche Theologie und schließlich die empirischen Sozialwissenschaften nicht nur von den so definierten Phänomenen, sondern auch von den Menschen, die diese Phänomene erzeugten. Historisch gab es dabei die Spannweite von der intellektuellen Vorbereitung physischer Vernichtung der Träger traditionaler Überlieferung in den Hexenprozessen und im Kolonialismus bis hin zu deren romantischer Verklärung – wobei beides einander nicht einmal notwendig ausschloß. Jedesmal aber nahm die Kultur des Logos, und mit ihr die Theologie, erst Gestalt an, indem sie den Mythos als ihr ganz anderes definierte. Wie wir heute aus der Distanz erkennen, produzierte sie dabei aber zunehmend auch jene antiken und exotischen Phänomene selbst, von denen sie sich abhob. Sogar das Wissenschaftssystem dieser Kultur brachte schließlich seine Wahrheiten als Realität so hervor wie die Inquisitoren die Antworten derer, die sie auf der Folter befragten. Und noch die moderne Ökonomie und Technologie sind Systeme, die sich selbst nur stabilisieren und reproduzieren können, indem sie die natürliche Umwelt zuvor kolonialistisch auf ihr eigenes System hin definieren. In diesem ist nach wie vor der Logos mächtig – und das unklare Verhältnis zu ihm hat die Theo-Logen, als in dieser Logoskultur Mitdefinierende, auch mitverantwortlich werden lassen für die so in Erscheinung tretende Realität. Hier geht das Verhältnis der Theologie zum Mythos als Vorspiel über in das, was heute im Verhältnis der Theologie zur Natur auf dem Spiel steht.

b) Kultur – Theologie – Natur

Unsere Umwelt nimmt Gestalt an als Antwort auf die Fragen, die wir ihr stellen: so kann man auch die Ergebnisse der neueren naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie zusammenfassen. Dann muß man aber sogleich hinzufügen, daß sie hilflos vor den Bedeutungs- und Orientierungsfragen steht, die sich nach dieser Erkenntnis aufdrängen. Wir haben damit folgende Situation: Die Theologie verarbeitet seit Jahrhunderten kulturelle Erfahrungen mit den christlichen Entwürfen von Welt als Schöpfung. Sie wird dabei behindert von ihrem unklaren Verhältnis zur Umwelt als Mythos, das sich in ihrem heutigen Naturverhältnis fortsetzt. Ihr Bedeutungswissen: ihre

Semantik ist reich, ihr Strukturwissen ist gering. Umgekehrt beschreibt die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie immer detaillierter die Beziehungsstruktur unseres Verhältnisses zur Umwelt, das zu ihrem eigentlichen Thema geworden ist. Aber sie scheint immer weniger davon zu verstehen und damit anfangen zu können, je mehr sie darüber weiß.

In dieser Situation, in der zudem Forschung, Anwendung und Vermarktung immer mehr zusammenwachsen, bietet es sich meiner Meinung nach an, das Strukturwissen jener Theorien in Beziehung zu setzen zum Erfahrungswissen des Christentums mit dem anthropologischen Ursprung und den kulturellen Auswirkungen solcher Rückkoppelungsprozesse. Das kann zur wechselseitigen Erhellung und zur gemeinsamen Orientierung beitragen. In einer Gegenwart, die vom Wandel kommunikativer Medien, von unaufhebbarer kultureller Vielfalt und von einem Spektrum möglicher Naturbilder geprägt ist, erhält dabei das Christentum die Möglichkeit, mit der vertieften Einsicht in die kulturelle Relativität seines Ursprungs auch seine ökumenische Universalität vertieft zu bestimmen. Darauf möchte ich am Schluß dieses Aufsatzes eingehen.

Betrachten wir zunächst, was das Christentum anzubieten hat. Es ist die in Jahrhunderten ausgeprägte Vielfalt der großen Konfessionen, in denen Schwerpunkterfahrungen mit unterschiedlich akzentuierten Entwürfen von Welt als Schöpfung Gestalt angenommen haben. Der Katholizismus hat dabei, so meine ich, in einer *analogia rationis* vor allem den Verstand, die Orthodoxie in einer *analogia imaginis* vor allem die Wahrnehmung und der Protestantismus in einer *analogia voluntatis* vor allem den Willen durchsichtig gemacht auf die christliche Urerfahrung hin. D.h. die Natur definierenden Kräfte des Menschen, vor denen die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie ratlos steht, könnten in der ökumenischen Perspektive einer *analogia creativitatis* durchsichtig werden auf die schöpferische Liebe Gottes hin, die sich in Jesus Christus offenbart hat. Damit ist für die Kirchen die Hoffnung verbunden, daß sich die Bedeutung jener Offenbarung in den Strukturzusammenhängen von Naturwissenschaft und Technik zur Geltung bringen läßt, die längst die neuzeitliche Lebenswirklichkeit und alle ihre ethischen Entscheidungsfelder durchziehen. Das Strukturwissen der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie läßt dann die weitergehende Hoffnung auf Alternativen im Naturverhältnis unserer Kultur zu.

Jedem Einsichtigen wird klar sein, daß es sich dabei nur um einen Versuch: um ein Angebot handeln kann, das eigene Wahrnehmungen, Einsichten und andere Versuche provozieren will. Die Kurzcharakteristiken der Ergebnisse naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorie wie ebenso der konfes-

sionellen Schwerpunkterfahrungen lassen sich anders gar nicht rechtfertigen. Sicher ist hingegen, daß sich bei solchen Versuchen jegliche theologische Überheblichkeit gegenüber den Naturwissenschaften verbietet. Das Christentum ist so, wie es Natur als Schöpfung interpretierte, Teil einer Kultur geworden, die Natur als Natur (und nichts anderes) interpretiert und erlebt. *Es muß erst wieder deutlich werden, daß es vor allem Träger einer ökumenischen Schöpfungsverheißung ist.*

2. *Analysierte Natur als Schöpfung in der katholischen analogia rationis*

Natur tritt uns heute als analysierte Natur entgegen. Nicht nur, weil Naturwissenschaft und Technik auch unsere alltägliche Naturerfahrung immer stärker bestimmen, sondern vor allem deshalb, weil die tragende Realitätserfahrung der Neuzeit von diesem ständig analysierenden Rückgriff auf die Natur nicht zu trennen ist. Das Ich-denke-also-bin-ich piffen *nach* Descartes vor allem solche vor sich hin, denen der Wald der Naturwissenschaften dunkel und unheimlich erschien. Dort geht es zwar überall um Rationalität, aber diese hat längst gelernt, aus ihrer reflexiven Binnenstruktur immer neue Hypothesennetze möglicher Realitätsstrukturen zu knüpfen; und sie war und ist eifrig beschäftigt, diese auszuwerfen in die Welt der Erscheinungen. In der physikalischen Relativitätstheorie kommt die neuzeitliche Selbsterfahrung der Rationalität zu sich selbst. Aber sie war stets ein Prozeß, dessen Stationen Mathematik und Logik, Experiment und technische Konstruktion, naturwissenschaftlicher Erfahrungssatz und Gesetzesaussage hießen; und ihre geschichtliche Urfahrung ist die naturwissenschaftliche Theorienrevolution, weil diese mit dem neuen Paradigma als Rahmen ein neues Bild der Natur als Gegenüber erzeugt, ohne das diese Rationalität nie zu sich selbst fand.

Freilich zeichnet sich mit der Einsicht in diese Abhängigkeit auch zunächst ein rationaler Rahmen aller möglichen Theoriebildung ab – „Das erste steht uns frei, beim zweiten sind wir Knechte“ –, während die Natur als „Ding an sich“, nach der sich die Ratio erkennend ausstreckt, immer weiter zurückzuweichen scheint. Das moderne Bild der Natur ist ein Bild tätiger Rationalität. Sie ist das Notwendige in den Naturgesetzen (während die erfaßten Daten kontingent sind); sie ist das Maßstabsetzende im Naturrecht (und bestimmt dort, was „die Natur der Sache“ ist); sie regelt durch Verfahren (natur- wie sozialwissenschaftlich) selbst noch, was im Verhältnis zur Natur als wahr zu gelten hat. Die Bedeutung von „Natur“ wird durch jenen Prozeß erzeugt, in dem die Rationalität ihr Gegenüber bestimmt.

Dies aber ist gute katholische Tradition. Hier gibt es eine reiche geschichtliche, intellektuelle und institutionelle Erfahrung mit einer Interpretation von Welt als Schöpfung, die den rationalen Aspekt der Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Welterfassung stellt. Die katholische Auffassung von „natura“ ist dafür vor allem in ihrer Entwicklung ein Beispiel. „Natura“ kann als Wesens- oder Wirkprinzip, als Anknüpfungspunkt der „Übernatur“, als „übernatürliches Existential“ und schließlich vom Personsein des Menschen her als „Autonomie“ und „Freiheit“ bestimmt werden, weil hier Natur per analogiam rationis gesehen wird. Denn in dieser Analogie begreift sich der Mensch als Geschöpf „nach oben“ als von Gott gesetzt so, wie er sich „nach unten“ der Schöpfung gegenübersteht. Wenn so eine theologisch rationale Analyse die Freiheit des Geschöpfes vom Geschöpfsein der Natur her interpretieren kann – sollte sie dann nicht auch diese Freiheit interpretierend einbringen können in die rationale Analyse der Natur, wie sie für die moderne Naturwissenschaft kennzeichnend ist?

Diese katholische analogia rationis vermag uns aber umgekehrt auch hineinzuführen in das Zentrum der christlichen Botschaft. Die rationalen, antitraditionalen Schöpfungs- und Weisheitstraditionen des Alten Testaments haben Inhalt und Form der Verkündigung Jesu bestimmt. Freilich trägt jene rational erfassbare Konstanz der Welt nur das Standbein seiner Lehre, das dann in den Gleichnissen zum Sprungbein seiner prophetischen Verkündigung der hereinbrechenden Gottesherrschaft wird, und auch hier offenbart sich Gott als Schöpfer.

Daraus sollten christlich-religiöse Verstehensangebote für tiefere Dimensionen der naturerschließenden Ratio ableitbar sein. Das moderne rational-analytische Reaktionsmuster auf unsere Umwelt ist insgesamt in eine Krise geraten. A. M. Klaus Müller hat vor diesem Hintergrund zwei provokante Thesen vertreten: „Die neuzeitliche (Galileische) Physik ist von ihrem Ansatz her mörderisch, in letzter Konsequenz selbstmörderisch“, und: „Die globalbegriffliche (abendländische) Theologie verfehlt von ihrem Ansatz her die Dimension schöpferischen und geschöpflichen Heils, sie ist in letzter Konsequenz in die Irre führend und darum heillos.“⁴³ Nun ist die katholische analogia rationis zwar auch im Gewande der scholastischen Systeme ein Mittel zur religiösen Krisenbewältigung gewesen. Indem sie die Komplexität der Welt theologisch auf ihre Rationalität reduzierte, wollte sie diese erfahrbar machen als Schöpfung. Aber dies kann ihr heute nur *im ökumenischen Kontext* gelingen. Selbst die moderne Naturerkenntnis läßt sich nicht mehr auf ihren rational-analytischen Aspekt reduzieren; vielleicht trifft sogar das Adjektiv „modern“ auf sie nicht mehr zu.

3. Wahrgenommene Natur

als Schöpfung in der orthodoxen analogia imaginis

Eine „Wende der Wahrnehmung“, „die sanfte Wende“ markiert den Übergang von der Moderne zur Postmoderne, vielleicht den Beginn eines „new age“⁴⁴. Spätestens durch die „Grenzen des Wachstums“⁴⁵ werden Konstanten im „Dialog mit der Natur“⁴⁶ bewußt. Sie wird als je bestimmte Gestalt wahrgenommen, und dies läßt gerade in der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie neben der Rationalität des Menschen seine Wahrnehmungsfähigkeit als einen gleich wichtigen Aspekt seines Weltverhältnisses hervortreten. Zwar ist auch früher schon gesehen worden, daß zu einer tiefer verstandenen Ratio außer der analytischen immer auch die synthetische als Wahrnehmungskomponente gehört. Aber das moderne, Naturwissenschaft und Technik erzeugende Weltverhältnis gibt der Tatsache, daß am Anfang und am Ende unserer Analysen Strukturen als Ganzheiten und Gestalten ins Bewußtsein treten, eine neue Bedeutung. Aus der modernen wechselseitigen Abhängigkeit von Objekt und Subjekt der Erkenntnis wird ein echter Dialog.

Als erkenntnistheoretischer Leitsatz läßt sich formulieren: *Natur antwortet immer*. Sie gibt sich als die nichtbeliebige Antwort auf jeden Erschließungsversuch des Menschen zu erkennen, sei dieser naiv oder genial, liebevoll sich verschenkend oder egoistisch ausbeutend. Dann wird aber auch eine theologische analogia imaginis, die jene Wahrnehmungsfähigkeit in Beziehung zu christlichen Erfahrungen setzt, dazu beitragen können, Natur als Schöpfung erfahrbar zu machen – wie umgekehrt der Dialog zwischen Mensch und Natur das Thema christlicher Erlösung aufnehmen kann, weil diese den Wahrnehmungsstandpunkt eines Dialogpartners mitbestimmt.

Nach orthodoxer Tradition ist *theoria* der Beginn der *theosis*, markiert Anschauung den Beginn und das Ende des Erlösungsprozesses der Kreatur. Die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Logos verdunkelt sich im Sündenfall, aber Christus, seinerseits das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15), nimmt in den Heiligen Gestalt an (Gal 4,19). Diese schöpfungs- und erlösungstheologischen Begründungen der Ikonenverehrung verdichten sich in der Liturgie. Dort kann die Bitte um die „physisch-geistige Einwirkung der Eucharistie“⁴⁷ im Hochgebet, wo die ganze Schöpfung zum Lobe Gottes aufgefordert wird, jene kosmische Dimension erreichen, die sich im Fürbittengebet als erneuerte Hinwendung zur Welt ausdrückt. Deren Anschauung wird zu einer Wahrnehmung der „Herrlichkeit der Schöpfung“⁴⁸, die als „Iconopeia“ richtungweisende Bilder einer neuen Zukunft erzeugen kann.⁹

Die orthodoxe Tradition führt uns damit zurück zur begründenden Kraft der Bilder, von der die biblischen Schöpfungstraditionen ebenso zeugen wie vom Willen zur rationalen Erschließung der Welt als Schöpfung. Die Analogie der Bilder begründet und deutet die gegenwärtige Beziehung zwischen Welt, Mensch und Gott, indem sie sie mit der offenbarten Beziehung zwischen ihnen in Beziehung setzt. Die gute Ordnung Gottes bestimmt das Menschenbild, und Gott offenbart sich als Begründer und Erhalter dieser ursprünglichen guten Ordnungsgestalt. In ihr nimmt der Christus die Knechtsgestalt des Juden Jesus an, und dessen Lehre ist geprägt von einer bestimmten Tradition, geht aus von konkreten Situationen und wendet sich an einen bestimmten Adressatenkreis. Was uns eine hermeneutisch geprägte Theologie oft vergessen läßt: Zwischen dem Damals und Dort und dem Hier und Heute unseres Christseins vermittelt zunächst nicht die Identität eines Sinns, sondern die *Kontinuität eines irreversiblen Überlieferungsprozesses*, der uns mit dem Anfang dieser Traditionskette verbindet. Diese Bilder prägen zwar unsere Wahrnehmung als ein Appell, uns und damit diese selbst zu verändern. Aber auch die christliche Traditionsgeschichte selbst ist von geschaffener Natur nicht zu trennen.

Schöpfung begegnet als ein Naturprozeß, in dem jeder rationale Entwurf ein neues Bild der Natur, jede rationale Analyse eine neue Wahrnehmung hervorruft und in dem diese Folge, auch wenn sie theologisch als Erlösung thematisiert wird, selbst eine bestimmte: neue Gestalt der Natur ist. Weil die orthodoxe Tradition von ihren religiös-kulturellen Schwerpunkterfahrungen her gelernt hat, diese Flucht der Bilder zu stoppen, sie sich überlagern läßt, bis sie als Schöpfung durchsichtig werden auf ihren Urheber hin, kann sie die *Ehrfurcht* vor dem Analysierten und die Ehrfurcht vor dem zu Analysierenden lehren. Der ökumenische, heute entscheidend wichtig werdende sozialethische Beitrag der orthodoxen Kirchen könnte darin bestehen, die rational-analytischen, die rastlos-ausbeutenden und bisweilen auch ethisch-aktivistischen Suchterscheinungen aufzudecken, die das moderne Verhältnis zur Natur bestimmen, und zu ihrer Überwindung beizutragen. Die vielgeschmähte Passivität der Ostkirchen vermag uns vielleicht die *Tugend des Unterlassens* zu lehren. Die Weisheit ihrer Betrachtungen sollten wir verwandeln in eine Schule der Wahrnehmung. Es wäre jedoch theologisch ebenso wie naturwissenschaftlich-erkenntnistheoretisch zu eng gedacht, hier nur in Alternativen zwischen Ökonomie und Ökologie, modern und post-modern zu denken. So sehr sich hier ein christlich-konfessionell inspirierter Gegenentwurf anbietet: er bedarf der ökumenischen Ergänzung.

4. Gewollte Natur als Schöpfung in der protestantischen *analogia voluntatis*

Die naturwissenschaftliche Erkenntnistheorie tastet sich gegenwärtig über den festgefahrenen Streit zwischen „Objektivisten“ und „Konstruktivisten“, „Reduktionismus“ und „Holismus“ hinaus. Der Mechanismus, der eine Theorie widerlegt, erklärt ihr Entstehen nicht; der Mechanismus des Paradigmenwechsels erklärt nicht die bestimmte Antwort der Natur, die das neue Paradigma provoziert. Zwar ist dieser ganze Prozeß mehr als die Summe seiner Komponenten, aber ohne die sich gegenseitig ausschließenden Blicke auf die beiden Seiten der Münze läßt sich über ihn überhaupt nichts aussagen. Umwelt- und Friedensfreunde, die bestimmte Forschungsprozesse ins Auge fassen, sehen wohl richtig, daß deren Ergebnisse vom Standpunkt der Experten abhängen – zumal wenn sie selber welche sind –, aber es fällt nicht nur ihnen schwer, die Bedeutung von Teil-, Grenz- und Systemdefinitionen, von Fragestellung, Hypothesenabhängigkeit und Randbedingungen, ja von wissenschaftlicher Sozialisation, Beauftragung und Finanzierung der Forschenden für das jeweilige Ergebnis erkenntnistheoretisch ernst zu nehmen. Merkwürdigerweise scheint aber gerade die Beschäftigung mit solchen Fragen forschungsstrategisch interessant zu sein, die jene zunächst scharfe Trennlinie zwischen dem Subjekt- und Objektbereich der Forschung zum Oszillieren bringen. Es kommt daher wohl in der gegenwärtigen Umbruchsituation zunächst darauf an, Scheinalternativen aus dem Weg zu gehen und vorschnelle Festlegungen zu vermeiden.

Unsere Einsicht in das Wesen des Prozesses, der uns erkennend und handelnd mit der uns umgebenden Natur verzahnt, ist stark von der überkommenen Auffassung vom Willen behindert. Man kann sie „horizontal“ nennen: der Wille wählt zwischen mehreren gleichartigen Möglichkeiten. Aber wir wissen heute: Wenn der Scheinwerfer des Bewußtseins aus den hochkomplexen Regelungsprozessen unseres Körpers Wahlmöglichkeiten hervortreten läßt, dann kann unser Geist nur Entscheidungen nachvollziehen, die unser Körper längst vollzogen hat. Der Gegensatz von Leib und Seele erscheint dabei ebenso als Scheinalternative, wie die dann sich öffnende Schere zwischen Sein und Sollen und die erneute Aufspaltung des Sollens unter dem scheinbaren Zwang, zwischen einem theologischen (Güter abwägenden) und einem deontologischen (Pflichten begründenden) Ansatz wählen zu müssen.

Meiner Meinung nach legen die erkenntnistheoretischen Diskussionen in den Naturwissenschaften es nahe, die in solchen traditionellen Alternativen

formulierten (und natürlich nach wie vor aktuellen) Probleme einmal von einer „vertikalen“ Theorie des Willens her zu durchdenken. Evolution und Geschichte prägen zwar die Muster der in uns repräsentierten Weltentwürfe. Aber es ist *unsere Entscheidung*, welche Elemente der durch sie hervorgerufenen Umweltreaktionen wir in den Hintergrund treten lassen und ignorieren und welche wir in unserem Bild von Natur und Schöpfung so integrieren und hervortreten lassen, daß sie in der und für die Zukunft wichtig werden.

Die Wahrnehmungsentscheidung bestimmt den Ansatzpunkt zukünftiger Analysen, und sie ist eine Wertentscheidung, die jenseits des Leib-Seele-Dualismus Fakten setzt. Natur und Schöpfung treten uns als bestimmte Gestalten nicht unabhängig davon entgegen, wie wir sehen *wollen*, und solche Entscheidungen haben so etwas wie eine permanente Theorienrevolution zur Folge. Dieser Aspekt scheint gerade in der Art und Weise, wie er die vorgegangenen Aspekte verknüpft, charakteristisch für die Sichtweise der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie zu sein – obwohl er sich dort zugegebenermaßen noch unscharf abzeichnet und mit den uns gewohnten Denk- und Sprechweisen schwer zu erfassen ist. Deutlich ist hingegen, daß es nicht nur zu Ratio und Wahrnehmung, sondern auch zur welterschließenden Funktion des Willens konfessionell geprägte religiöse Schwerpunkterfahrungen gibt.

Das „protestantische Prinzip“ ist das Prinzip des religiösen Paradigmenwechsels, die Entscheidung für die jeweils tieferliegende Stufe religiösen Bewußtseins.¹⁰ Auch dabei geht es um Integration. So verwerfen ja Stifter und Erneuerer nicht einfach die konventionelle Religion, in der sie aufgewachsen sind. Sondern wie bei der Theorienrevolution in den Naturwissenschaften radikalisieren sie deren Prinzipien bis zu jenem Umschlagspunkt ins Paradoxe, wo sie als Teilerscheinungen eines größeren, tiefer begründeten Ganzen erkennbar werden. Das Ich, das sich mit seinen alten Sicherheiten opfert, wird durch eine Beziehung getragen, die den Wechsel der Welten überdauert. Es wird dadurch zum zentralen religiösen Thema, und die Gotteserfahrung bindet sich enger an die Erfahrung individueller Existenz. Weltgeschichtlich (hoffentlich) unverlierbar prägt sich in solchen religiösen Umbrucherlebnissen neben der Erfahrung äußerster Verantwortung und äußerster Verzweiflung auch die Erfahrung einer *Rettung in äußerster Not* ein. Der Wille erfährt sich dabei als Motor eines Prozesses, durch den im tiefsten Zentrum unseres Ich Natur und Schöpfung ihr Sosein immer neu enthüllen. Von ihnen untrennbar erfährt sich *der Wille als Leitpfeil der Wirklichkeit im Feld des Möglichen*.

Der protestantische Naturbegriff, der hier, und das heißt: nicht ablösbar vom Willenszentrum des Menschen seine Wurzel hat, sieht beim Wechsel identitätsbestimmender Paradigmen nicht einen gelegentlich irrenden, sondern den alten Adam selbst auf den Plan treten, der im Alten und Partikularen mit seinem höchsten Gut sich selbst zu verteidigen meint. Und das Gegenbild ist nicht ein belehrter oder geheilter Adam, sondern Christus. Der lenkt im Modell seiner Gleichnisse und durch das Modell seiner prophetisch-zeichenhaften Existenz den Blick auf die im alten Machtparadigma der Welt nur Störungen und Paradoxien erzeugenden Zeichen der Liebe, mit denen das alte Ich über sich hinausweist. Christus tut dies als Prophet und Lehrer zugleich.

Denn die überschießend sich mitteilende Freude über das eine Schaf, die eine Drachme, den jüngeren Sohn, die verloren waren, sie entfalten ihren Sinn nicht in Paradoxien, sondern innerhalb von Analogmodellen, die Welt als Schöpfung erschließen. Im Sinne Jesu sind sie im äußersten Maße realistisch, denn er sieht diese Welt hier und jetzt in die schöpferische Liebe Gottes des Vaters hinein explodieren. Diese Modelle sind trotz des Gegensatzes von Bild- und Sachhälfte völlig eindeutig: Diese Freude ist bereits die Freude des Gottesreiches. Die Liebe des Samariters, die Vergebung des Vaters, die Einladung des Gastgebers, die um Jesus herum Gegenwart werden, enthüllen lediglich ihre kosmologische, die Welt schöpferisch begründende Dimension. Sie bezeugen die Nähe des Vaters.

Und die Modelle der Verkündigung Jesu sind ihrer Intention nach praktisch. Denn was sich jener Nähe Gottes, und zwar machtvoll, entgegenstellt, ist ein sich selbst konservierender Wille. Im Strom der Liebe Gottes klammert er sich, verkrümmt in sich, an alles, was die alte Existenz fortzusetzen erlaubt. Dadurch aber entsteht vermeidbares Leid. Die Liebe Gottes ist nicht durch Vernichtung, sondern durch Vertiefung des Alten erneuernd. Sie offenbart sich als schöpferisch, indem sie den religiösen Wandel des Selbst: Buße und Erneuerung, mit dem kosmologischen Wechsel der Paradigmen verbindet.

5. Natur als Schöpfung in der ökumenischen analogia creativitatis

a) Schöpferische Natur

Natur, davon gingen wir aus, gibt ihre Eigenschaften als Eigenschaften des Prozesses zu erkennen, in dem wir uns mit ihr auseinandersetzen. Das lenkt den Blick notwendig von den erfaßten Strukturen auf ihre anthropologische, ihre philosophisch-ethische und schließlich auf ihre religiöse Be-

deutungsdimension. Freilich hat jedes dieser Gebiete seine eigenen Erkenntnisverfahren und -kriterien, und „Analogie“ bedeutet im ersten Schritt immer mit dem Verlust an Präzision einen Verlust an Sinn. Den zweiten Schritt müssen Partner vertrauensvoll aufeinander zugehen, um ihre eigene Kompetenz anregen zu lassen. Drittens kann es dann ein vertieftes Gespräch geben, in dem auf beiden Seiten mit unterschiedlichen Methoden erprobte, nach verschiedenen Kriterien beurteilte Übertragungen die Bedeutung der Analogie klarer zu Tage treten lassen. Dies gilt auch für das Analogieverhältnis zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Kompetenz, in der Natur als Schöpfung erkennbar werden kann (und natürlich zuvor im Wechselspiel zwischen der Erfahrung der Natur und religiöser Erfahrung).

Natur erscheint in dieser Perspektive als Prozeß, in dem stets Neues entsteht; sie ist ein „Offenes System“¹¹. Das Gemisch aus „Chaos und Ordnung“, „Zufall und Notwendigkeit“, die „Selbstorganisation des Universums“¹² hat dann einen Brennpunkt: Die geschichtlichen Integrationsentscheidungen unseres Bewußtseins werden interpretierbar als *Fortsetzung der natürlichen Evolution mit anderen Mitteln*; Wissenschaftstheorie bietet sich an als Anwendungsfall der Kreativitätsforschung, und diese wiederum rückt in den Blickpunkt des ethischen und theologischen Interesses am Schöpferischen und an der Welt als Gottes Schöpfung. Wenn aber angewandte Kreativitätsforschung die Gentechnologie vorantreibt, die unser biologisches Schicksal vorprogrammiert, dann zeigt sich an solchen Konstellationen zuerst: Die Dimensionen, in denen die Uralternative zwischen Gut und Böse dem Menschen entgegentritt und in denen er sich als Geschöpf verfehlen kann, sind deckungsgleich mit denen der Natur.

b) Theologischer Konfessionalismus

Blicken wir auf jenes Vorspiel zurück, in dem die Theologie die Philosophie als Hauptakteur jenes antitraditionalen, seine Umwelt auf den Mythosbegriff reduzierenden Kulturprozesses ablöste, so ist sie heute vielleicht nur noch Statist, aber immer noch mitverantwortlich in jenem Prozeß, in dem unsere naturwissenschaftlich-technisch geprägte Kultur ihre Umwelt definiert und um ein neues Selbstverständnis ringt. Kann die Theologie in dieser Situation *wirklich noch dazu beitragen, daß Welt sich* – durch Analogie – nicht mehr bloß ökonomisch, aber auch nicht bloß ökologisch, sondern *als Schöpfung erschließt*, oder ist die moderne Theologie als Teil des aus der neuzeitlichen Physik entstandenen „mörderischen“ Wissenschaftssystems endgültig „heillos“ geworden, wie die oben zitierten Thesen von A. M. K. Müller nahelegen?

Wir können uns von ihnen jedenfalls zu einem vertieften Verständnis des Ursprungs und der Wandlungsmöglichkeiten christlicher Theologie, und damit auch zu einem vertieften Verständnis jener konfessionellen und ökumenischen Identität anregen lassen, durch die uns Natur zur Schöpfung wird. Die christliche Theologie ist ebenso wie die griechische Philosophie von ihrem Ursprung her antitraditional. Als Wegbereiter kultureller Identitätsfindung in einer Gesellschaft, die der mündlichen Überlieferung entwich, hatten die Propheten in Israel dieselbe Funktion wie die Philosophen Griechenlands. Was dort die persönliche Verantwortung für die Wahrheit war, wurde hier als geschichtliche Verantwortung vor Gott bestimmt. Was dort der Logos war, wurde hier das Recht. Es zerbrach die patriarchale Überlieferung vom Vater auf den ältesten Sohn und durchzieht das ganze Alte Testament mit der verdeckten Siegeslinie des jüngeren Sohnes. Sie wird immer deutlicher von der Rechts- zur Verheißungs-, ja zur Linie der Liebe Gottes, die auf den Messias zuläuft. Paulus greift diese Linie auf und deutet von ihr her sein Apostolat als Sendung zu uns: den Heiden, die „an Sohnes Statt“ angenommen werden (Gal 3,5).

Beide: das jüdische und das griechische Modell, sind so in der abendländischen Tradition verschmolzen. Damit rücken aber auch jene beiden provokanten Thesen über moderne Physik und moderne Theologie erschreckend eng zusammen. Ist diese nichts anderes als die ideologische Überhöhung des Übergangs von der traditionellen zur literalen Gesellschaft, die Selbstverklärung der abendländischen Schriftkultur, die statt des Mythos heute die Natur als ihr Gegenüber begrifflich festschreibt?

Sicher nicht. Aber wir können von diesem Zerrbild her zunächst eine *erste* Gruppe konfessionalistischer, unökumenischer *Verengungen der Theologie benennen*, die eine Interpretation der Welt als Schöpfung erschweren. Diese Theologie hat Schwierigkeiten beim Kontakt mit traditionellen Vermittlungsformen in der eigenen oder einer fremden Kultur: mit der Prägung durch christliche Muster in sprachloser Begegnung, in Tanz und Spiel, durch Erzählung, Gedicht und Gesang; sie hat Schwierigkeiten, Plastik, Musik und Malerei ernst zu nehmen wie das Wort; sie hat die Tendenz, die Intuitionen von Mystikern und Propheten wegzuanalysieren, statt sie für sich dialogfähig zu machen. Ich nenne als Beispiele den Umgang „nordatlantischer Universitätstheologie“ mit feministischer, narrativer und einheimischer Theologie. Eine so „konfessionalistisch“ verengte Theologie trägt dazu bei, in Verlängerung ihrer Reduktion traditionaler Umwelt auf den Mythos *Schöpfung auf Natur zu reduzieren*, und sie erschwert den gegenwärtigen Umorientierungsprozeß im Verhältnis zur Natur, indem sie

unserer naturwissenschaftlich-technisch geprägten Kultur die ökumenische Weite theologischer Analogien *vorenthält*.

Dies leitet über zu einer *zweiten* Gruppe unökumenischer Verengungen. Sie sind in einem vertrauteren Sinn „konfessionalistisch“; wengleich auch hier der Ansatz bei kulturell sich selbst reproduzierenden anthropologischen Schwerpunkterfahrungen neue Perspektiven eröffnet. Protestantischer Irrationalismus und Wahrnehmungsblindheit, orthodoxe theoretisch-praktische Immobilität und katholische realitätsblinde kirchliche Selbstgenügsamkeit: so könnte man mit Blick auf die Schöpfung erschließenden kulturellen Schwerpunkterfahrungen der jeweils anderen Konfessionen die naheliegenden konfessionalistischen Gefahren nennen, die zu offenen Wunden am Corpus Christianum werden können. Hier gibt es auch eine negative Ökumene, wenn z. B. ein Natur wie Tradition zerstörender Aktivismus in Ländern der Dritten und Vierten Welt Katholiken und Protestanten oft ununterscheidbar macht. Aber solche Verengungen werden ja vor allem deshalb so schmerzlich bewußt, weil quer durch die Konfessionen hindurch die Verpflichtung zu ökumenischer Kreativität als innerer Maßstab des Schöpfungsverhältnisses wachgeblieben ist.

c) Ökumenische Kreativität

Jede der konfessionellen Schwerpunkterfahrungen intendiert das Ganze des christlichen Glaubens und damit auch ein vollständiges Bild von Natur als Schöpfung. Im Katholizismus vermittelt die rationale Schwerpunkterfahrung als Wille zur Kirche zwischen einem Bild der Natur und seiner gesellschaftlichen Entsprechung; es ist die Natur der Kirche, Vorbild der Schöpfung zu sein. In der orthodoxen Tradition vermittelt die Schwerpunkterfahrung der Wahrnehmung zwischen der natürlichen Weltdeutung und der neuen Schöpfungserfahrung; der sakramental erneuerte Wille vermag weltliches Abbild und Ikone zusammenzusehen. Im Protestantismus schließlich vermittelt die Schwerpunkterfahrung vom Rechtfertigungsgeschehen, das den Willen wandelt, stets auch zwischen einem alten und einem neuen Erklärungsmodell und den entsprechenden Bildern der Welt. Das paulinische „Siehe, es ist alles neu geworden“ (1Kor 5,17) erschließt dann Natur als Schöpfung.

Oder sollte es doch erschließen. *Ethik* kann als Ort verstanden werden, an dem sich dies entscheidet. Sie ist die Brücke zwischen religiöser und Welterfahrung, zwischen Natur und Schöpfung, die die Last der theologischen Analogien tragen muß. Nach Albert Schweitzer tritt in der „Ehrfurcht vor dem Leben“ das Leben zwar einerseits ganz aus dem Evolutions-

zusammenhang der Natur heraus, wird Kultur. Aber andererseits ist diese Ehrfurcht „Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist“. Er nennt diese Gesinnung „tief religiös“: „In allem historisch formulierten Glauben sucht sie die ethische Mystik des Einsseins mit dem unendlichen Willen, der sich in uns als der Wille zur Liebe erlebt, als das Elementare und Wesentliche der Frömmigkeit zur Geltung zu bringen.“¹³ Es ist die zentrale Aufgabe *ökumenischer Mission* heute, die entsprechenden christlichen Erfahrungen und Überzeugungen – nach protestantischer Überzeugung: von Gottes schöpferisch rechtfertigendem Handeln her – in einer ökumenischen *analogia creativitatis* nicht nur für das Verständnis des Schöpferischen im Menschen fruchtbar zu machen, sondern sie in einer erweiterten Analogie übertragbar zu machen auf den gesamten Kulturprozeß, in dem Natur erfahrbar wird.

Dabei gibt es für alle denkbaren Analogien einen unverrückbaren Orientierungspunkt. Ich möchte ihn nennen: Jesus Christus als „Lebensmetapher Gottes“¹⁴. Denn in ihm offenbart sich nach christlichem Verständnis Gott, der seinsbegründende Wille, als Wille, liebend Leben zu geben, in vollendeter Deutlichkeit. Das heißt zunächst: seine menschliche Natur erschließt uns, was Natur als Schöpfung bedeuten kann. Diese „Metapher“ begründet aber ihre Bedeutungen, indem sie jene Analogien allererst ermöglicht. Wie ein Schauspieler eine historische Persönlichkeit nur spielen kann, weil er selbst lebendig ist, so hat in Christus das Leben Gottes so Gestalt angenommen, das es unser Leben trägt.

In der Vorbereitung und Ermöglichung solcher Erkenntnisse stellt aber die vielgeschmähte abendländische Theologie selbst den ökumenischen Maßstab bereit, an dem sich ihre eigenen theologischen Verengungen erkennen und benennen, damit auch überwinden lassen. Konsequenterweise läßt sich auch A.M.K. Müllers These zurückweisen (die natürlich zu solcher Selbstbesinnung beitragen sollte), diese Theologie sei „heillos“. In ihr muß nämlich in aller Klarheit als Wahrheit ausgesprochen werden, daß Gott sich in Jesus Christus als Erlöser in allen Kulturen offenbart; er ist auch (und gerade: Mt 19,13-15 parr.) der Erlöser derer, die des Logos nicht fähig sind. Die abendländische Theologie enthält ebenso wie die abendländische Naturwissenschaft selbstkritische Momente in sich, die sie immer wieder über sich hinauswachsen lassen.

Freilich bleiben beide damit auf Dauer auf eine schöpferische Perspektive verwiesen, wenn sie sich nicht, in sich selbst verschlossen, selbst verfehlen wollen. Der ökumenische Prozeß selbst kann daher, gerade in seiner unansehnlichen Unabgeschlossenheit, *ebenfalls zum Sinn ermöglichenden theo-*

logischen Analogon für die naturwissenschaftliche Erschließung unserer Umwelt dienen. In hartem Ringen um ökumenische Einheit hat sich die fast resignative Erkenntnis Bahn gebrochen, daß die konfessionellen Gestalten nicht mehr im direkten Vergleich einzelner Merkmale aufeinander zu beziehen sind. Jede muß zunächst von einem „konfessionellen Grundentscheid“¹⁵ her verstanden werden, von dem her ihr in einem unverwechselbaren und wohl auch unersetzbaren Prozeß stets erneut *ihre kulturelle Natur zur Schöpfung Gottes wird* – oder auch nicht. Im Blick nach vorn zeigt sich dann die Zukunft der Ökumene eben nicht als Wiedervereinigung auf der Basis solcher Vergleichen, sondern als „creatio continua“: Erschaffenwerden in der Gegenwart. D.h. eine neue Sozialgestalt kirchlicher Gemeinschaft wird immer auch Ausdruck eines christlich-religiösen Paradigmenwechsels sein, und wir müssen uns stets neu „das Ökumenische“ *als die jeweils tiefer liegende Gestalt des Christlichen* erschließen.

Dies bedeutet einerseits den Verzicht auf liebgewordene Traditionen; Abschied von einer Vergangenheit, in der sich die Umwelt wie von selbst gestaltete, indem wir unsere konfessionalistischen Interessen durchsetzten. Andererseits leuchtet über diesem Verzicht die ökumenische Verheißung wechselseitiger Vertiefung von Natur- und Schöpfungswissen. Luther sah dieses Licht schon über dem reformatorischen Durchbruch zu einer neuen, auch sozial prägenden Gestalt christlicher Erkenntnis leuchten: „Wir sind jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an, wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen . . .“¹⁶

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Gedankengang dieses Aufsatzes geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 28.2.1986 auf der 30. Europäischen Tagung für Konfessionskunde in Bensheim zum Thema „Natur: erkenntnistheoretisch, konfessionell, ökumenisch“ gehalten habe. Die Literaturangaben erläutern lediglich Textbegriffe und -zitate. Einen weiterführenden Überblick bietet Jürgen Hübner (Hg.), *Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht*, München 1986 (= FBESG 41). Zur Anwendung des Paradigmas selbstbezüglicher und -erzeugender Systeme vgl. Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation – Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen*, Wiesbaden 1986, bes. 183–192 („Religion“).
- ² Vgl. Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.) 1963, 36–60 („Poetry as Preserve Communication“); Jack Goody (Hg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften (Literary in Traditional Societies)*, 1968, Frankfurt 1981.
- ³ *Wende der Wahrnehmung. Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie*, München 1978, 209.
- ⁴ Vgl. zu diesen Schlagworten neben A. M. K. Müller, zit. Anm. 3, Fritjof Capra, *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (The Turning Point)*, 1982, Bern 1983; Carl Friedrich von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1983; Marilyn Ferguson, *Die sanfte Ver-*

- schwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns (The Aquarian Conspiracy, 1980), Basel 1982; Rüdiger Lutz, Die sanfte Wende. Aufbruch ins ökologische Zeitalter, München 1984; Hans A. Pestalozzi, Die sanfte Verblödung. Gegen falsche New-Age-Heilslehren und ihre Überbringer. Ein Pämphlet, Düsseldorf 1985; Hans Jürgen Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit?, Wiesbaden 1985.
- ⁵ Denise Meadows u. a. (Hgg.), Die Grenzen des Wachstums (The Limits to Growth, 1972), Stuttgart 1974.
- ⁶ Ilya Prigogine/Isabelle Stengers, Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens, München/Zürich 1981.
- ⁷ Nikolas von Arsenjev, Ostkirche und Mystik, München 1925, 85 (mit Bezug auf ein Gebet des Symeon Paraphrastes).
- ⁸ Vgl. Theodor Nikolaou, Herrlichkeit der Schöpfung, OstKSt 34, 1985, 151–162.
- ⁹ Vgl. Paulos Gregorios, The Human Presence. An Orthodox View of Nature, Genf 1978, 90–95 („The Art of Making Images of the Future“).
- ¹⁰ „Das protestantische Prinzip ist die Wiederaufnahme des prophetischen Prinzips“; Paul Tillich, Systematische Theologie I (1951), Stuttgart 1956, 264; vgl. ders., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (= Ges. Werke VI), Stuttgart 1962.
- ¹¹ Vgl. Ernst von Weizsäcker (Hg.), Offene Systeme I. Beiträge zur Zeitstruktur von Information, Entropie und Evolution, Stuttgart 1974; Krzysztof Maurin u. a. (Hgg.), Offene Systeme II, Logik und Zeit, Stuttgart 1981; Günter Altner (Hg.), Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine, Frankfurt 1986.
- ¹² Vgl. zu diesen Begriffen Hermann Haken, Evolution of Order and Chaos, Berlin 1982; Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie (Le hasard et la nécessité, 1970), München 1971; Erich Jantsch, Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München 1979.
- ¹³ Kultur und Ethik (1923), Ges. Werke II, München 1974, 330.
- ¹⁴ „live metaphor“; vgl. Arthur Gibson, Revelation and Truth (Mss. 1984).
- ¹⁵ Vgl. Peter Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?, StZ 202 (1984) 591–604.
- ¹⁶ WA. Tr 1, Nr. 1160 (Aurifaber), vgl. Münchener Ausg. ErgBd. 3, Nr. 337 (Dietrich/Medler).