

Verteilung der Funktionen verwendet, auf nötige Diplomatie, auf die Durchsetzung der bezweifelten Autorität. Kein Wunder, wenn auch die Sprache voll der Kirche ist. Sie büßt dabei die aufmachende, unterbrechende Macht ein, denn sie kann im Lärm der gesellschaftlichen Identitätsfindungen nicht mehr unterschieden werden. Das ist nur dann möglich, wenn eine wirkliche sorglose Ekstase auf das Reich Gottes das Tun und das Reden trägt. Die Sprache muß am Mysterium brechen, nicht an irgendwelchen Gegenständen, an denen sie höchstens vervielfältigt und fade werden kann.

In den Briefen des Ignatius von Antiochien ist häufig davon die Rede, daß die christliche Wahrhaftigkeit eines Bischofs an seinem Schweigen erkannt wird. Für den, der etwas weiß von heutigen Redezwängen, klingt es paradox oder gar absurd, wenn es heißt: „Je mehr einer einen Bischof schweigen sieht, um so größere Ehrfurcht soll er vor ihm haben“ (Eph 6, 1). Aber es ergibt sich ein Sinn, dessen Aktualität heute vielleicht noch gewachsen ist, wenn der Satz im Zusammenhang begriffen wird. Dem Bischof ist zuallererst aufgetragen, unverdrossen, unermüdlich das Wort des Evangeliums weiter zu bringen. Zu reden. Wenn er schweigt, sagt er auch etwas. Er deutet stumm auf den Raum, aus dem das Wort kommt, so, daß es ihn angeht und ihm nicht gehört, weil es Gottes Wort ist. Dieses mit dem Wort verschränkte Schweigen geht in

den Gottesdiensten, wie sie heute gefeiert werden, in großen Ausmaßen ab. Die vollständig durchgeredete Messe ist das Normale. Es scheint manchmal, als werde die Nähe des Mysteriums zur Erlaubnis für eine unaufhaltsame Redseligkeit, als müßte es durch quantitative Häufung bezeugt werden. Die alten lateinischen Orationen hatten gewiß den Vorzug der qualitativen Kürze, die in der lakonischen Form noch das Gespür für das Mysterium enthielt, das die menschliche Sprache übersteigt. Unsere Sprache muß in diesen gegensätzlichen Rhythmus zurückfinden.

Die Propheten haben sich darin bewegt wie Ezechiel, der priesterliche Prophet. In der Sendungsvision wird ihm aufgetragen, alle Worte Gottes in sich aufzunehmen, um aus diesem Reichtum zu den verschleppten Israeliten sprechen zu können. Dann hebt ihn der Geist in die Höhe und versetzt ihn unter die Verbannten. Ezechiel aber bricht nicht sofort mit seiner Predigt hervor, sondern er sitzt sieben Tage lang mitten unter ihnen, in dumpfes Schweigen versunken (Ez 3, 4-15). Die Kirche scheint sich der Sorge verpflichtet zu haben, den unerschütterlichen Zusammenhang der Rede zu garantieren, und vergißt darüber die Vermutung, es könnte ihr auch ein anderes Zeugnis abverlangt sein. Das erfahrbare Verstummen vor der Gewalt des Geschehens, in der Berührung durch das ewige Wort.

Gottfried Bachl

Schöpfungsgeheimnis statt Weltbemächtigung

Das Schöpfungsthema in der gegenwärtigen evangelischen Theologie

In der deutschsprachigen evangelischen Theologie ist man in den letzten Jahren verstärkt auf das Thema Schöpfung aufmerksam geworden, vor allem unter dem Eindruck der ökologischen Krise der modernen Zivilisation. Die Rückbesinnung auf die biblischen Schöpfungsaussagen soll einen Beitrag zur Überwindung neuzeitlicher Engführungen im Umgang mit der Natur leisten. Statt der uneingeschränkten Verfügungsmacht des Menschen über die Natur betont man durchweg sein Eingebundensein in die Schöpfungsgemeinschaft.

Christliche Theologie ist durch die ökologische Krise in Bedrängnis geraten. Wieder einmal reagiert sie spät auf geschichtliche Ereignisse und Vorgänge, deren geistiger Entstehungsgrund zeitlich weit zurückliegt. Was gegenwärtig geschieht, uns bedroht, zum Handeln herausfordert, Umkehr heischt, weist auf Grundentscheidungen zurück, die innerhalb des europäisch-abendländischen Denkens bereits am Beginn der Neuzeit gefällt wurden. Mit Descartes (1596-1650) und Galilei (1564-1642) beginnt nach der Loslösung vom geschlossenen mittelalterlichen Weltbild der *Objektivierungsprozeß der Natur*.

Ihre mathematische Vermessung wird konsequent zu einer *machtförmigen* Erkenntnisstufe ausgebaut. Das Berechenbare wird zum Maßstab für den Umgang mit der Natur, wahr und wirklich ist diesem wissenschaftlichen Denkansatz gemäß, was sich messen, formelhaft-abstrakt wiederholen und so dem Kalkül unterwerfen läßt.

Gegen diese Tendenz hatte sich schon Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Schriften eindringlich gestellt und vor der zunehmenden Abstraktion in der Naturforschung auf Kosten der Anschauungskraft gewarnt. Und Nietzsches prophetische Zeitanalyse richtete sich ebenfalls gegen die vordringenden *Totalitätsansprüche* der wissenschaftlichen Methodik im menschlichen Umgang mit der Natur. Die *philosophischen* Voraussetzungen der neuzeitlichen Naturwissenschaft haben dann im 20. Jht. vor allem Husserl und Heidegger freigelegt. Naturverlust und Weltvergessenheit sind das Ergebnis einer *anthropozentrischen* Denkweise, die nun in ihren lange übersehenen Folgen sichtbar geworden sind. Christliche Theologie hat erst unter wachsendem Katastrophendruck bemerkt, daß die Natur als währende Vor-gabe für die menschliche Lebenswelt an der Seite von Pflanzen und Tieren in einem

großen Spannungsverhältnis zur wissenschaftlich-technischen Naturerkenntnis steht. Mit *Georg Picht* ist an die Theologie die Frage zu richten, welches Verständnis der Natur dem biblischen Begriff von Schöpfung entsprechen würde, und zwar in der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen, naturfeindlichen Anthropozentrik.

Ist die biblische Naturerfahrung „gottlos“?

Der folgende Literaturbericht soll zeigen, wo es innerhalb der *evangelischen Theologie* von heute Ansätze zur Klärung dieser bedrängenden Frage gibt und ob geschöpfliche Grund- und Erhaltungszusammenhänge dergestalt hervortreten, daß sich darin eine glaubwürdige Theologie der Natur für unsere Zeit abzeichnet. Dabei darf auf ein *naturphilosophisches* Vorspiel nicht verzichtet werden. Das Schöpfungsthema fordert gerade in der evangelischen Theologie ein nachbarschaftliches Verhältnis zur Philosophie, wenn anders Theologie nicht in der Vernunftschwäche eines biblizistischen Fundamentalismus stecken bleiben will. *Georg Picht*, der bis zu seinem Tod an der Ev.-theol. Fakultät Heidelberg einen eigens für ihn errichteten Lehrstuhl für Religionsphilosophie innehatte, greift die eingangs geschilderte geistesgeschichtliche Problemlage auf (Der Begriff der Natur und seine Geschichte – Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1989). Ihre Widersprüchlichkeit wird so charakterisiert: „Wir leben in der Natur und wir sind Natur, aber wir beginnen heute zu entdecken, daß die Natur sich den Formen, in denen wir mit ihr umgehen und in denen wir über sie denken, widersetzt. Die angewandte Naturwissenschaft zerstört die Natur. Die Projektion derselben Denk- und Verhaltensweisen in Politik und Gesellschaft zerstört den Menschen. Wir handeln falsch, weil wir falsch denken. Natur ist offenbar anders beschaffen, als das neuzeitlich-europäische Denken sich Natur vorgestellt hat.“ Zur Erläuterung dieses Sachverhalts mobilisiert Picht sein griechisches und biblisches Langzeitgedächtnis. Worin besteht der Unterschied zwischen *physis* und *Schöpfung*? Für die Griechen heißt *physis* Wuchs, wachsen, hervorgehenlassen und sich wieder verbergen. Natur bezeichnet alles, was entsteht und vergeht, alles Seinsgeschehen vollzieht sich in ihr. Im Raum ihres Waltens erscheinen die Göttlichen und die Sterblichen. Die *physis* in dieser Universalität wird *nicht transzendiert* auf einen sie verursachenden Schöpfer, denn sie, die *physis*, ist schon das erscheinende und im Erscheinen sich wieder verbergende Ganze. Menschsein ist in allen Aktivitäten, im Gelingen und im Scheitern, durch die vorgegebene *physis begrenzt*. Nach Picht lehrt uns dies wieder die heutige Wachstumskrise.

Wie aber verhält sich der griechische *physis*-Gedanke zum jüdisch-christlichen Schöpfungsbegriff? Die *physis* kennt kein Woher und kein Wohin. Ist dagegen die biblische Naturerfahrung „gottlos“, weil sie um die abgründige Differenz von Schöpfer und Schöpfung weiß? Picht entfaltet diese Frage nicht, sonst wäre er auf die *creatio ex*

nihilo-Lehre gestoßen, mit welcher jüdisches und christliches Schöpfungsdenken immer schon versucht hat, das Hervorbringen des Geschaffenen aus dem absolut voraussetzungslosen, freien, schaffenden Gotteswort gemäß Gen 1, 1-31 zu verstehen. Die Beziehung zum biblischen Schöpfungsglauben, auf die Picht von der *physis* aus hinweist, ist eine andere, nicht weniger bedeutsame, von ihm aber nicht ausgeführte Sinnlinie. Dem schöpferbedingten Menschen ist der Gedanke der Schöpfung aus nichts immer nur *vermittelt* durch die schon bestehende Schöpfung, ihre Beständigkeit und Verlässlichkeit bei allem Wandel in zeitlich-räumlicher Offenheit (*creatio continua*) zugänglich. Nur in der täglich neu gewährten Schöpfungstreue Gottes im *ungeteilten* Walten über Schöpfung und Geschichte gibt es nach der Schrift (Jer 31, 36; 33, 19-21; Jes 55, 8-11) *Natur als Schöpfung*.

Der Physiker und engagierte Christ A. M. Klaus Müller greift diese Thematik auf, indem er „Geschöpflichkeitsdefizite in Naturwissenschaft und Theologie“ behandelt (A. M. Klaus Müller / Paul Pasolini / Dietrich Braun, Schöpfungsglaube heute, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985, 9-85). Wo sind sie in der *Physis* auszumachen? Der Galileische Denkanatz folgt dem Prinzip der Mathematisierbarkeit der Natur. An sie wird mit einer Begrifflichkeit herangegangen, die nur die rechnerisch faßbare Dimension der Natur zeigt und andere, dieser Methode vorausliegende Möglichkeit ihrer Erkenntnis ausblendet. In dieser *Bemächtigungstendenz* neuzeitlicher Naturwissenschaft verschwindet sowohl der griechische *physis*-Gedanke als auch die lebenerhaltende biblische Grundspannung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Die in heutiger Theologie viel gebrauchte Redeweise von der „Gefahr der Zerstörung der Schöpfung“ weist Müller mit Recht zurück. Die Erde würde auch als verwüsteter, menschenleerer Planet weiterbestehen. Zerstörbar sind nur die natürlichen Voraussetzungen des menschlichen Daseins. In dieser näher gerückten Möglichkeit manifestiert sich unerbittlich, daß der Mensch nicht „Meister und Besitzer der Natur“ ist (Descartes).

Der Mensch wird in die vorgegebene Schöpfung mitsamt dem kosmischen Erbe der Menschheit hineingeboren, und er stirbt innerhalb der fortbestehenden Schöpfung. Demzufolge bleiben auch Endlichkeit und Tod in das *Schöpfungsgeheimnis* eingebunden. Zu fragen ist, ob dieser geschöpfliche Status mit der „Differenz von Schöpfung und Natur“ zureichend gefaßt ist oder ob es nicht eher darum ginge, Natur als Schöpfung durch einen Sprachwandel wahrzunehmen, welcher der biblischen Glaubenserfahrung der *creatio continua ex nihilo* zu entsprechen sucht.

Schöpfung als lesbarer Text

Exegetische Beiträge und solche aus dem Bereich der Systematischen Theologie nähern sich dieser Fragestellung in der zeitkritischen Absicht, biblischen Schöpfungsglauben als Schöpfungsverantwortung zu erkennen. Dies setzt ein *nichtdualistisches* Verständnis der Wirklichkeit im ganzen voraus, wie es am schärfsten in der propheti-

schen Verkündigung Israels und innerhalb dieser Tradition bei Deuterocesaja, alles Geschaffene durchdringend, zur Sprache kommt. Im klaren Bewußtsein der nie ganz abzutragenden Dankeschuld des Christentums gegenüber dem jüdisch-prophetischen Wurzelgrund seiner eigenen Heilsbotschaft interpretiert *Hans Joachim Kraus* diese unvergleichliche (Jes 42, 5; 48, 12), Furchtlosigkeit gebietende Einheit von Schöpfung und Geschichte, Schöpfung und Erlösung (*Hans Joachim Kraus*, Das Evangelium der unbekanntenen Propheten – Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990, 104). Zugleich aber weiß er um die herausfordernde Verbindung der deuterocesajanischen Schöpfungstheologie mit der Erwählungstradition des biblischen Israel und des nachbiblischen Judentums. Die Frage, die dieses Buch aufwirft, gilt für den Literaturbericht überhaupt. Sie lautet: Wie ist eine glaubwürdige Vermittlung exegetischer und theologischer Einsichten in eine säkularisierte Welt möglich? Wenn die biblische Heilsbotschaft trotz ihres partikularen Ursprungs *universale* Heilsbedeutung beansprucht, dann besteht die Verpflichtung, auch Andersgläubige und Nichtgläubende einzubeziehen.

Rainer Albertz statuiert ein Exempel in dieser Richtung, wenn er versucht, Forschungsergebnisse der alttestamentlichen Exegese für die Förderung des konziliaren Prozesses über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fruchtbar zu machen (*Rainer Albertz*, Der Mensch als Hüter seiner Welt – Alttestamentliche Bibelarbeiten zu Themen des Konziliaren Prozesses, Calwer Verlag, Stuttgart 1990). Der biblische Schöpfungsauftrag von Gen 1, 28 wird in Übereinstimmung mit zahlreichen Untersuchungen zu dieser Frage von seiner anthropozentrischen Mißdeutung befreit. Nicht schonungslose Verfügbarkeit des Geschaffenen, nicht unbegrenzte Herrschaftsausübung ist der Sinn dieses Auftrages, sondern verantwortliches, der Geschöpflichkeit des Menschen entsprechendes Bebauen und Bewahren der Erde als Wohnstätte des Menschengeschlechts. Dadurch aber, daß sich der Mensch nach der mythischen Existenzdeutung der biblischen Urgeschichte immer schon als ein fehlbares, sterbliches Wesen vorfindet, steht dieser Kulturauftrag im Zeichen einer *unaufhebbaren Ambivalenz*. Im wissenschaftlich-technischen Zeitalter hat sie sich zu einer globalen Bedrohung ausgeweitet. Die Menschheit schwankt zwischen Selbsterhaltung und Selbstzerstörung wie noch nie in ihrer Geschichte (*Ulrich H. J. Körtner*, Weltangst und Weltende – Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988). Ob die Segensverheißung des Noachitischen Bundes für „Alles Fleisch“ (Gen 8, 22) weiterhin gültig bleibt, der Mensch sich auf sie verlassen kann, hängt von seinem Verhalten, seiner Umkehrwilligkeit ab. Ist der Preis dieser menschlichen Entscheidungsfreiheit biblisch gedacht das *übertretene* Verbot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen? Die Versuchung zum Gottgleichwerden ist nicht vom Menschen, sondern von der Paradiesesschlange ausgegangen. Albertz übergeht das schon hier und nicht erst im Buch Hiob entspringende *Theodi-*

*zee*problem und bleibt, trotz Jes 45, 7, Gott entlastend bei einer rein menschlichen Bestimmung der Herkunft des Bösen.

Mit seinem Buch „Schöpfung als Anrede“ (*Oswald Bayer*, Schöpfung als Anrede – Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, 2. erweiterte Auflage, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1990) legt *Oswald Bayer* „eine methodisch neue Grundlegung einer Schöpfungslehre“ vor. Dieser hohe Anspruch soll vor allem in der Begegnung mit Luther (Kleiner Katechismus) und mit Hamanns Schöpfungsdenken („Aesthetica in nuce“) eingelöst werden. Der Verfasser reiht sich bewußt in ihre Sprachtradition in der Überzeugung ein, daß die *weltliche Vermittlung* ihres Schöpfungsglaubens im Zeitalter der ökologischen Krise eine dringende Aufgabe christlicher Theologie ist. Wenn die Schöpfung nach einem Leitwort Hamanns „Rede an die Kreatur durch die Kreatur“ ist, dann ist sie ein lesbarer Text, ist Schöpfung durch das Wort und deshalb durch die Sprache zugänglich. Von Schöpfung zu reden ist also ein *Sprachproblem* ersten Ranges, eine Frage menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit im strengsten Sinne.

Wahrnehmen heißt ursprünglich das schon Vorliegende, sich mir Zeigende, Offenbare empfangen und an ihm teilhaben. Erst dieser Erkenntnisakt ermöglicht urteilendes Aussagen und begriffliches Verstehen. Die Dinge sind nicht deshalb wahr, weil der Mensch über sie urteilt, sondern sie sind wahr, *weil sie sind*, ihr offenkundiges Wahrsein beruht in ihrem Geschaffensein. Der wissenschaftliche Zugang zur Natur als Schöpfung, der Entwurf einer „Natürlichen Theologie“ müßte von hier aus, diesseits der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft gebahnt werden. Die Einsicht in die *sprachlichen* Voraussetzungen aller Erkenntnis und ihre *lebensweltlichen* Grundlagen macht diese Unterscheidung als Leitkategorie für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie hinfällig.

Bayer durchbricht dieses Schema durch ein elementares schöpferisches Sprachverständnis. Er zeigt, wie Luther das christliche Bekenntnis zum Schöpfer auslegt. Schöpfung ist Lebenszusage, beständige Wohltat, Zuspruch und Anrede durch das verlässliche Gotteswort – auch „in großen Ängsten“. Wenn Luther „die täglichen Wunder der weiten Welt“ ins Auge faßt, so erscheinen sie ihm gemäß der Heiligen Schrift als *voraussetzungslose* Gabe des Schöpfers, als schenkende Güte von Anbeginn. Schöpfung ist „Schöpfung aus Nichts“, in nichts begründet und auf keinen letzten Grund oder eine erste Ursache durch ein transzendentes Schlußverfahren zurückzuführen. Schöpfung und Erhaltung der Welt sind aber auch durch eine kosmologische Prozeßphilosophie (A. N. Whitehead) nicht zu fassen, obwohl schon erforschte *Konstanten im Evolutionsgeschehen* wohl auch als Zeichen der Verlässlichkeit der Natur als Schöpfung gedeutet werden dürfen. Andernfalls entstünde zwischen wissenschaftlicher Naturerkenntnis und biblischem Schöpfungsglauben eine unüberbrückbare Kluft. Schöpfung ist umsonst oder wie es bei Luther in der Erklärung des ersten

Credoartikels heißt: „Das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit“. Das Staunen darüber führt zum Denken und Danken in einer Menschenwelt, der durch ihre Fehlbarkeit und Erlösungsbedürftigkeit nur eine *gebrochene* Schöpfungserkenntnis möglich ist (Röm 8, 18-22).

Wie ist in diesem Zusammenhang die *Schöpfungsmittlerschaft* Jesu Christi (Kol 1, 12-20; Eph 1, 4) zur Geltung zu bringen? Hat sie für christliche Hoffnung nur eschatologische Bedeutung, weil Schöpfung durch die Auferstehung des Gekreuzigten auf der Zeitlinie verheißener Neuschöpfung liegt oder ist sie mindestens ebenso deutlich als letzte, unwiderrufliche Besiegelung täglich neu gewährter Schöpfungstreue hier und jetzt auszulegen? Biblisch-christliche Zeiterfahrung darf das eine vom andern nicht trennen. Es ist schwer genug, diesen Glauben angesichts der fortdauernden Macht und Gewalt des Bösen durchzuhalten, jenes Bösen, das durch menschliche Maßlosigkeit und Machtgier auch die Natur nicht verschont. Die paulinisch-reformatorische Rechtfertigungslehre erhält durch die zeitnahe Auslegung Bayers ihre aufregende Kraft als „Glauben im Rechtsstreit mit Gott“ zurück. „Die Wunde der Theodizee wird sich erst dem schließen, der Gott ohne Versuchung und Anfechtung schaut“ (zur Austragung dieses Streites in der nachchristlichen Geschichte vgl. *Oswald Bayer*, *Aus Glauben leben – Über Rechtfertigung und Heiligung*, Calwer Verlag, Stuttgart 1990). Kein Sterblicher dürfte, ohne sich zu überheben, behaupten, dieser Mensch zu sein.

Schöpfung und Neuschöpfung

„Schöpfung und Neuschöpfung“, als Band 5 des Jahrbuchs für Biblische Theologie erschienen (Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 5: Schöpfung und Neuschöpfung, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990), ist ein hervorragendes Beispiel interdisziplinärer Zusammenarbeit über das Schöpfungsthema. Exegetische, historische und systematische Beiträge, ergänzt durch solche von jüdischer und judaistischer Seite, entwerfen unterscheidungskräftig ein Bild der gegenwärtigen schöpfungstheologischen Diskussion. Sie steht von vornherein im Horizont eines dynamischen Verständnisses von Schöpfung, die in ihrem raumzeitlichen Seinsgefüge für Verwandlung und Neuschöpfung offen ist. Ihre irreversible Zukunftsbestimmung von einem vom Schöpfergott *aus nichts* zur zeitlichen Entfaltung freigegebenen Urfang ist eine großartige Perspektive für das Durchdenken der Beziehung von Evolution und Heilsgeschichte (*H. Jorissen*). Nicht aristotelische Substanzmetaphysik und nicht neuplatonische Emanationslehre ist die dieser Beziehung entsprechende Begrifflichkeit, sondern die *sprachtheologische* Annäherung an das Wunder der *creatio continua ex nihilo*.

Jörg Jeremias behandelt in seinem Beitrag „Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments“ Schöpfungstexte außerhalb der Genesis. Damit wird die Grundlage des biblischen Schöpfungsglaubens wesentlich erweitert.

Aspekte wie die natürliche Erkennbarkeit der Welt, die Gottesreden im Buch Hiob als Zeugnisse der Selbstoffenbarung der Natur als Schöpfung, Schöpfungslob trotz der Hinfälligkeit des Menschen verbinden die Urpositivität des Geschaffenen mit der nachsintflutlichen Heilsgeschichte. *Johann Maier* untersucht das Verhältnis von Tora und Schöpfung im jüdischen Glaubensbewußtsein. Die kosmische Symbolik der Tora ist *israelzentriert*, d. h. Schöpfung und Erwählung sind untrennbar. *J. Gruenwald* bestätigt diesen theologischen Sachverhalt in seinen Ausführungen zur Schöpfungslehre der jüdischen Mystik. Daß die griechische philosophische Tradition mit der Auslegung der Schöpfung in der Patristik nicht vereinbar ist (*creatio ex nihilo*) und in welchem Sinn bei den Kirchenvätern gleichwohl eine „Ontologie der Schöpfung“ vorliegt, zeigt *J. Panagopoulos*. Der hermeneutische Werkstattbericht von *W. Nethöfel* stellt grundsätzlich die Frage nach der Möglichkeit einer biblischen Schöpfungstheologie im großen Spannungsverhältnis von Schöpfungsglaube und Welterkenntnis gemäß wissenschaftlicher und philosophischer Denkweise.

Die Menschheit innerhalb der Schöpfungsgemeinschaft

Im Problembereich Systematischer Theologie unternimmt *Jürgen Moltmann* mit seinem Buch „Gott in der Schöpfung“ (*Jürgen Moltmann*, *Gott in der Schöpfung – ökologische Schöpfungslehre*, 3. Auflage, Christian Kaiser-Verlag, München 198) zweifellos den schwierigsten Denkversuch, wenn er mit seiner „ökologischen Schöpfungslehre“ in die Diskussion zwischen Theologie und Anthropologie eingreift. Dazu bedient er sich einer „ökumenischen Methode“. Unter dem theologischen Spannungsbogen Bund – Schöpfung – Reich Gottes wird das Gespräch zwischen Welt und Schöpfung, Welt und Gotteserkenntnis, Naturwissenschaft und Glaube mutig im Vertrauen auf den trinitarisch wirkenden Gottesgeist in allem Geschaffenen aufgenommen. Der israelitische Schöpfungsglaube und der des nachbiblischen Judentums ist für Moltmann mit Recht für ein christlich-messianisches Verständnis der Natur als Schöpfung unverzichtbar. Die Einheit der Verheißungsgeschichte, im Glauben zusammengehörig als Heilserinnerung und Zukunftshoffnung, manifestiert sich in der *Einheit von Schöpfung und Geschichte*. Sie läßt ein dualistisches Konzept der Wirklichkeit nicht zu.

Die ökologische Krise ist im Kern auf die *Trennung* der Geschichte, der geschichtlichen Selbstentfaltung des Menschen unter dem neuzeitlichen Primat welterobernder Erkenntnis ohne Liebe zu ihrer Schöpfungsgrundlage zurückzuführen. Diese ist für den biblischen Glauben täglich neues Geschenk, weil der Schöpfergott durch seinen Geist die Fortdauer der Schöpfung in grundloser Güte (*ex nihilo*) gewährt. Moltmann schließt in die *creatio continua* die noch nicht abgeschlossenen Evolutionsstufen des Kosmos ein. In diesem Zusammenhang wird offenkundig, welche Schwierigkeiten den Versuch beglei-

ten, die neutestamentliche Schöpfungsmittlerschaft Christi glaubwürdig auch für die fragende Vernunft auszulegen. Ist es überhaupt möglich, von dieser Glaubensposition aus das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie weiterzuführen, ohne die *philosophischen* Grundentscheidungen zu bedenken, die den Objektivierungsprozeß der Natur allererst eingeleitet haben? Was bei Picht und Bayer in dieser Richtung schon anklingt, will Moltmann durch den Begriff der Schöpfung als eines „offenen Systems“, einer Menschheit innerhalb der *Schöpfungsgemeinschaft* klären. Ihr Weg führt nach der biblischen Verheißung auf das eschatologische Fest der Schöpfung, den sabbatlichen Gottesfrieden zu. Bis es so weit ist, lebt der Mensch der messianischen Hoffnung, stehen Schöpfung und Geschichte im riesigen Schattenwurf des unlösbaren Theodizeeproblems, der erschreckenden Erfahrung fortwirkender Zerstörungs- und Todesmächte. Damit ist aber weder die Urpositivität der Schöpfung (Gen 1, 31) noch die Umkehrfähigkeit des Menschen widerrufen (Dtn 30, 19).

Natur und Geschichte gehören zusammen

Die *praktischen Konsequenzen* aus seiner systematischen ökologischen Schöpfungslehre zieht Moltmann dann in seiner programmatischen Schrift „Gerechtigkeit schafft Zukunft“ (Jürgen Moltmann, *Gerechtigkeit schafft Zukunft – Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, Kaiser/Grünwald, München – Mainz 1989). Sie steht im Welthorizont der atomaren und ökologischen Bedrohung nach Auschwitz. Das Buch ist leidenschaftlicher Ausdruck *politischer Theologie*, die in ihrem Veränderungswillen für eine „Ethik der Versöhnung der Bedürfnisse der menschlichen Kultur mit den Bedingungen und Regenerationskräften der Natur“ eintritt. Das Sabbatgebot Israels und den christlichen Sonntag versteht Moltmann als göttliche Therapie der Rastlosigkeit, von der die heutige Welt beherrscht wird. Ob dadurch eine „Versöhnung des Kosmos“ zu erreichen ist, wenn das Wort von der seufzenden Schöpfung (Röm 8, 19-22) weiterhin gilt, bleibt fraglich. Wohl aber könnte die neue Aneignung biblischer Weisheitsüberlieferung und die Begegnung mit östlicher Kosmosfrömmigkeit die lebensgefährliche Übermacht der Geschichte gegenüber der Natur abbauen und so zu einer dankbaren Annäherung an das Schöpfungsgeheimnis führen (zur hinduistischen Alleinheits Erfahrung und zur chinesischen Kosmologie vgl. *Bernhard Mensen* [Hrsg.], *Die Schöpfung in den Religionen*, Steyler Verlag, Nettetal). Es fällt auf, daß *Dichtung und Bildende Kunst des 20. Jhts.* als fundamentales Korrektiv zur wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung in beiden Büchern nicht thematisiert werden. Gerade von seinem schöpfungstheologisch-pneumatologischen Ansatz aus hätte Moltmann diese *geschichtskritische* Perspektive berücksichtigen sollen. Als schöpferische Gestaltungsform humaner Selbstbehauptung inmitten bedrohter Geschöpflichkeit ist künstlerische

Naturerfahrung durch keine Theologie der Natur zu ersetzen.

Christian Link hat sich zusammen mit Georg Picht innerhalb der evangelischen Studiengemeinschaft (Heidelberg) einige Jahre mit Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Theologie befaßt. Nun läßt er vom *Standpunkt systematischer Theologie* innerhalb eines von C. H. Ratschow herausgegebenen Handbuches dieser Disziplin eine Schöpfungslehre im Zeichen der ökologischen Krise folgen (*Christian Link*, *Schöpfung*. Handbuch Systematischer Theologie, hg. von Carl Heinz Ratschow, Band 7/1: Schöpfung – Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. Band 7/2: Schöpfung – Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des zwanzigsten Jahrhunderts. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991). Es gilt, so der Verfasser, die *Erfahrung der Welt als Schöpfung* im wissenschaftlich-technischen Zeitalter wiederzugewinnen. Der theologiegeschichtliche Vorbau zur Exposition dieser im zweiten Band behandelten aktuellen Hauptfrage ist die Darstellung und kritische Würdigung der Schöpfungstheologie in *reformatorischer Tradition*. Der Zeitbogen spannt sich von Luther, Melanchthon und Calvin zu den Schöpfungslehren evangelischer Dogmatiker im 20. Jht., die durch Werner Elert, Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth repräsentiert sind.

Dieses Erbe christlichen Schöpfungsglaubens wird im zweiten Band des Werkes *unter den Existenzbedingungen der Gegenwart* neu zur Diskussion gestellt. Auch als spezifisch theologische Erkenntnisbemühung kann sie nicht davon absehen, daß Wissenschaft und Technik als Welt und Natur verändernde Mächte *europäischen* Ursprungs sind, auf Denkvorsetzungen neuzeitlicher Metaphysik zurückweisen. In aller Schärfe stellt sich somit auch für Link, wie für Moltmann zuvor, das große *Vermittlungsproblem*. Das heißt genauer: Wie kann biblischer Schöpfungsglaube so ausgelegt werden, daß er einerseits nicht in einen biblizistischen Engpaß zurückfällt und andererseits so spricht, daß die wissenschaftliche Erkenntnisweise nicht als die primäre und einzig gültige für die Bestimmung der Natur erscheint?

Philosophisches Fragen ist also auch in der Theologie unausweichlich, um die Schwierigkeiten des kosmologischen Redens von Gott zu überwinden. Für Link ist wie für Picht die Descartessche Subjekt-Objekt-Spaltung der verhängnisvolle Beginn eines Naturverlustes, der in seiner geschichtlichen Auswirkung im 20. Jht. auf die menschlichen Lebensgrundlagen zurückschlägt, indem ihre Zerstörung durch unkorrigierte Anthropozentrik droht. In diesem Vorgang manifestiert sich eine schöpfungstheologischer Hermeneutik vorausliegende, innergeschichtliche Logik, die zur entscheidenden Einsicht verhilft, daß *Natur und Geschichte zusammengehören*. Die Mißachtung dieser Einheit hat schwerwiegende Folgen für die Menschheit und die nichtmenschliche Schöpfung. Goethe, Nietzsche und Heidegger haben vor der möglichen Verwüstung der Erde durch entfesselten Machtbarkeitswahn gewarnt, längst bevor christliche Theologie

unter wachsendem Katastrophendruck begann, über *Schöpfungsverantwortung* nachzudenken.

Schöpfungsglaube im Schatten des Theodizeeproblems

Link stellt der neuzeitlichen Reduktion der Naturerfahrung die Schöpfung als Wohltat, die vom Schöpfer ständig neu gewährte Lebensgrundlage innerhalb einer unabgeschlossenen kosmischen Evolution gegenüber. Nur wenn die urteilende Denkweise von einer ganzheitlichen umgriffen ist, findet der Mensch zur dankbaren Anerkennung der Schöpfung als Vor-gabe zurück. Link erkennt in der heutigen naturwissenschaftlichen „Theorie offener Systeme“ *die Zeit* als gemeinsamen Horizont von Natur-

wissenschaft und Theologie. Die Übergangsstelle zur theologischen Zeitbestimmung zeigt sich *von hier aus* in der Frage nach dem Ursprung der Zukunftsoffenheit einer werdenden Welt, deren Entwicklungsgang Irreversibilität auszeichnet. Ist mit diesem Gedanken schon die *Möglichkeit* einer *eschatologischen* Transfiguration der Schöpfung (Jes 65, 18; 66, 22; Apk 21, 5) vorgebildet? Menschliche Zukunft bleibt immer schöpfungsbedingte Zeit, im Geist der Schrift täglich erfahrbare Welterhaltung *ex nihilo*, aus grund-loser göttlicher Güte. Weit davon entfernt, heilsoptimistisch zu argumentieren, weiß Link aber auch, daß biblischer Schöpfungsglaube auf dieser Erde im Schattenwurf des Theodizeeproblems steht (Röm 8, 19-23), daß der Glaube sich „am Kreuz der Geschichte“ bewähren muß.

Walter Strolz

Fester Bestandteil des kirchlichen Lebens

Die Diözesansynoden in Italien

Anders als in der Bundesrepublik gehören in der katholischen Kirche Frankreichs und Italiens Diözesansynoden inzwischen zum kirchlichen Alltag. Vor einigen Monaten berichteten wir über die französischen Erfahrungen mit Diözesansynoden (HK, März 1991, 132 ff.); diesmal folgt ein Überblick zu den 60 Diözesansynoden, die in Italien schon abgeschlossen oder derzeit im Gang sind. Lorenzo Prezzi von der Bologneser Zeitschrift „il regno“ zeigt, daß die Synoden bisher schon viel zur Erneuerung des kirchlichen Lebens in Italien beigetragen haben, auch wenn rechtlich wie theologisch noch Klärungsbedarf im Blick auf die Institution Synode besteht.

In den pastoralen Leitlinien der italienischen Bischofskonferenz findet sich der erste bedeutsame Hinweis auf die Diözesansynoden im Dokument „Gemeinschaft, Gemeinden und kirchliche Disziplin“ von 1989. Erst Ende der achtziger Jahre wurde also der synodale Strang des kirchlichen Lebens in Italien registriert, der zwar schon längst fester Bestandteil des Weges der italienischen Kirche war, aber bis dahin keine besondere Aufmerksamkeit fand.

In einem ersten zusammenfassenden Bericht vom Mai 1988 („Die Diözesansynoden in Italien“, in: *il regno* Heft 10, 1988) waren 19 schon abgeschlossene Diözesansynoden zu registrieren, 18 waren damals im Gang und etwa 40 Diözesen planten eine Synode. Ende 1990 waren 29 Diözesansynoden in Italien abgeschlossen: Agrigento, Ancona, Adria, Arezzo, Bobbio, Bozen-Brixen, Brescia, Casale Monferrato, Chioggia, Fidenza, Ivrea, Jesi, La Spezia, Livorno, Lodi, Mailand, Montecassino, Neapel, Novara, Prato, Reggio Emilia, Senigallia, Sassari, Trapani, Trient, Treviso, Udine, Vercelli, Vicenza. In 30 Diözesen waren Ende letzten Jahres Synoden im Gang oder wurden

vorbereitet: Aosta, Caltanissetta, Caltagirone, Catanzaro, Chiavari, Crema, Cremona, Crotone, Faenza, Fermo, Ferrara-Comacchio, Fiesole, Florenz, Foligno, Macerata, Manfredonia-Vieste, Modena, Nuoro, Padua, Parma, Patti, Palermo, Piacenza, Potenza, Rom, Rossano, Tivoli, Turin, Tortona, Vigevano.

Es begann nach dem Konzil

Insgesamt 59 italienische Diözesen waren oder sind demnach in den synodalen Prozeß einbezogen. Man schätzt, daß etwa 30 weitere Diözesen Synoden planen. Etwas weniger als die Hälfte der 227 italienischen Diözesen zeigt Interesse an Diözesansynoden, es sind besonders die besser organisierten und größeren Bistümer im nördlichen Teil des Landes. Tatsächlich fanden bis 1988 allein 21 Diözesansynoden in Diözesen des Nordens statt (Piemont, Lombardei, Venezien, Ligurien, Emilia-Romagna), acht in Mittelitalien, zwei im Süden und vier auf den Inseln (Sardinien und Sizilien). In den letzten drei Jahren hat sich die Zahl der Diözesansynoden im Süden allerdings vergrößert.

Das Fehlen von entsprechenden Leitlinien und Anstößen auf der Ebene der italienischen Bischofskonferenz und der gesamtkirchliche rechtliche Leerraum (erst der neue Codex von 1983 enthält grundlegende Rahmenbestimmungen für Diözesansynoden) machten den Weg der einzelnen Diözesen mühsam, aber auch kreativ. Die allgemeine Unsicherheit verschwand erst Anfang der achtziger Jahre dank des Erfolgs und der ansteckenden Wirkung einiger Synoden.

Der geschichtliche Rückblick könnte mit der von Johannes XXIII. 1959 einberufenen und im Januar 1960 abgehaltenen *römischen Diözesansynode* beginnen. In Wirk-