

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 39 (1983)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Theologie der Erde : zur theologischen Funktion einer Schöpfungslehre  
**Autor:** Jäger, Alfred  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878392>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Theologie der Erde

## *Zur theologischen Funktion einer Schöpfungslehre\**

### 1. Zur dogmatischen Funktion

Die dogmatische Funktion und Zielrichtung einer Schöpfungslehre kann von der Tradition her sehr unterschiedlich bestimmt werden. Gemäss einer klassischen natürlichen Theologie lässt sich die Schöpfung als das von Gott Gewollte und dem Menschen natürlich Vorgegebene verstehen, dem einzig dieser Mensch als erster Störefried der natürlichen Ordnung und Spielverderber dieses göttlich geordneten Regelspiels nicht entspricht. Dennoch vermag der Mensch aus natürlicher Erkenntnis in der Natur Spuren Gottes zu entdecken. Genau umgekehrt kann im Sinn irgendeiner heilsgeschichtlich bestimmten Theologie die Welt der Schöpfung als blosser Kulisse und Bühne eines Heildramas gesehen werden, dessen Hauptakteur Gott ist zur Errettung der verlorenen Menschheit. Eine anthropozentrisch orientierte Pisteologie will mit den erleuchteten Augen des Glaubens in den Vorgängen der Natur Analogien zum göttlich weisen Heilshandeln am Menschen entdecken. Eine theologisch geprägte Kosmologie sieht im Gefolge des Römerbriefes genau umgekehrt auch in der aussermenschlichen Schöpfung die durch den Fall eingetretene Unvollkommenheit und das «ängstliche Harren», das Sich-Sehnen und Ängsten der Kreatur, wie Luther übersetzt.<sup>1</sup>

Jenseits aller dogmatischer Eindeutigkeit steht seit der Elimination der sogenannten Gnosis durch die alte Kirche somit einzig und gleichsam als Rahmenbedingung fest: Der Mensch ist ursprünglich vollkommenes Geschöpf Gottes und als solches Teil der gut geschaffenen Schöpfung Gottes. Die Schöpfung ist ex nihilo das Werk des schaffenden

\* Antrittsvorlesung an der Kirchlichen Hochschule Bethel/Bielefeld am 29.6.82

<sup>1</sup> Röm 8, 19. 22. In diesem Sinn Jacob Boehme: «Wenn alle Bäume Schreiber wären, und alle Äste Schreibfedern, und alle Berge Bücher, und alle Wasser Dinten; noch könnten sie den Jammer und Elend nicht genügend beschreiben, das Lucifer mit seinen Engeln in seinen Locum gebracht hat.» *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang, Sämtliche Schriften I*, Stuttgart 1955, 226.

den Wortes Gottes, des dreieinigen. Der Mensch als Bewohner der Erde ist das von Gott besonders angesprochene Geschöpf. Diese Verantwortlichkeit gegenüber Gott – Verantwortung auch für seinen Umgang mit Geschöpflichkeit – macht seine Sonderstellung unter den Geschöpfen aus. In dieser seiner Besonderheit aber ist er auch das besonders bedrohte Wesen. Aus seiner Bedrohtheit, Gefallenheit und Verlorenheit heraus bedarf er darum auch besonders des Heilswortes und Heilshandelns Gottes.

Dieser nachhaltig wirksame Entscheid der alten Kirche zielte zwischen einer gnostischen Verteufelung und einer nicht weniger der biblischen Tradition unangemessenen Verherrlichung und sogar Vergöttlichung der Schöpfung genau hindurch.<sup>2</sup> Im religionsgeschichtlich typologischen Vergleich mit anderen Verständnissen des Himmels und der Erde, des Göttlichen und des Menschen, des Lebens und des Todes wird man in diesen Grundbestimmungen das Spezifische des christlichen Schöpfungsverständnisses zu sehen haben, die im Zuge der Kirchen- und Theologiegeschichte kaum je wieder fundamental zur Diskussion standen. Mit anderen Vorentscheiden der alten Kirche übernahm auch die reformatorische Theologie diese Sicht ohne Bedenken.

Um eine bloße Rahmenbestimmung handelt es sich insofern, als diese Eingrenzung sowohl nach innen wie nach aussen eine grosse dogmatische Variationsbreite im Bereich einzelner Fragen der Schöpfungstheologie zuließ und nach wie vor zulässt. Dies gilt sowohl im Blick auf inhaltliche Einzelfragen als auch im Blick auf die formale und funktionale Stellung der Schöpfungslehre im Rahmen eines dogmatischen Gesamtentwurfs. Die alte Frage, ob Gott die Schöpfung in der Zeit oder mit der Zeit geschaffen habe, ist damit noch nicht stringent entschieden. Ob der Mensch durch den Fall ganz und gar der Verlorenheit anheimgefallen sei, oder ob er als *imago dei* doch immerhin noch eine Spur ursprünglicher Vollkommenheit und Neigung zum Guten an sich trage, bildete immer wieder bis in neueste Zeit den

<sup>2</sup> Zu eigentlichen Lehrsätzen erhoben wurden diese frühen Entscheidungen der alten Kirche erst wesentlich später in Auseinandersetzung mit Spätablegern der einstigen Gnosis. Vgl. J. Neuner-H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg 1938, <sup>8</sup>1971, 185 ff.

Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Wie das Böse, die Sünde und das Übel in die gute Welt Gottes gekommen sei, provozierte immer neu abgründige Spekulationen. Diese unbestimmte Offenheit gilt nicht weniger im Blick auf Grundfragen, die die Stellung der Schöpfungslehre im Rahmen des theologischen Denkens überhaupt betreffen. Typologisch wurden eingangs einige Grundmuster angedeutet, die von der unterschiedlichen Stellung dieses wichtigen Lehrstücks zeugen. Besonders der Streit um die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer natürlichen Theologie, einer natürlichen Gotteserkenntnis aus den Werken der Natur, fand in dieser fundamentalen Hinsicht noch im 20. Jahrhundert neue Nahrung.

Der Eindruck der Offenheit und funktionalen Flexibilität verstärkt sich noch, sobald der nur innerdogmatische Gesichtskreis überschritten wird. Zahlreiche Fragen, die in einer Schöpfungslehre abzuhandeln sind, empfangen ihren Anstoss und Stachel nicht aus der traditionell bestimmten, innertheologischen Reflexion. Sie wurden und werden ihr gleichsam von aussen her aufgedrängt. Im Blick darauf, dass sich eine Schöpfungslehre mit dem Wesen der Wirklichkeit, in die der Mensch eingelassen ist, zu beschäftigen hat, kann dies auch nicht verwundern. Neben den spezifisch christlich geprägten Wirklichkeitsinterpretationen standen und stehen immer auch andere Verständnisse, die ihre eigene Legitimität beanspruchten und mit grosser Selbstverständlichkeit vertreten. Es gilt dies besonders im Blick auf die Neuzeit, in der sich einer herkömmlich christlichen Schöpfungslehre zum Teil konträr stehende Wirklichkeitsauffassungen entwickelten und nicht selten sogar zur massiven Herrschaft gelangten. Im Blick darauf geriet die theologische Schöpfungslehre da und dort in die Rolle und Funktion einer blossen Apologie, ob es sich nun um das Gegenüber zu philosophischen Strömungen der Aufklärung, des Spinozismus und Pantheismus, des späteren Idealismus, Pessimismus oder auch Darwinismus, Materialismus und Nihilismus handelte. Insbesondere in Auseinandersetzungen mit dem Erstarken einer szientistisch-positivistischen Weltentdeckung konnte eine Schöpfungslehre zum apologetischen Versuch geraten, gegenüber den Erfolgen wissenschaftlich-technologischer Welteingriffe aus der Defensive heraus das genuine Erkenntnisrecht theologischer Wirklichkeitserkenntnis zu verteidigen. Unter dem Titel «Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft» wurden und werden bis heute zahlreiche Kämpfe ausgetragen und Freundschaften geschlossen, deren begrenzter Erkenntniswert dahingestellt bleiben mag.

## 2. Zur zeitbezogenen Funktion

Ein erster grossmaschiger Rückblick in die Überlieferung lässt folgenden Schluss zu: Von einer einlinig bestimmten, spezifisch biblisch-christlichen Schöpfungslehre kann nicht die Rede sein. Innerhalb einiger fundamentaler Rahmenentscheide bildet die Bestimmung der besonderen Funktion einer Schöpfungslehre keine vorgeschriebene Einwegstrasse, sondern eine je neu wahrzunehmende Aufgabe.<sup>3</sup> Damit kommt der Zeithorizont ins Spiel. Zur Durchführung dieser Aufgabe im Horizont bestimmter Zeitfragen gehört allerdings immer auch die legitime Forderung, dass die spekulative Kraft bisheriger Fragen und Gedanken nicht vernachlässigt wird. Insbesondere auch der altkirchliche Rahmen kann nicht als eine fixe, unbefragte dogmatische Vorschrift behandelt werden, sondern er will in seiner ihm eigenen Sinnhaftigkeit je wieder durchdacht und kritisch verantwortet werden. Immerhin ist damit die dogmatische Möglichkeit gegeben, erneut und unter besonderen Vorzeichen nach der spezifischen Funktion einer Schöpfungslehre zu fragen. Die nächste Frage gilt der besonderen Notwendigkeit, dies zu tun.

Im Blick auf die theologische Arbeit neuerer und neuester Zeit wird man nicht behaupten können, Schöpfungstheologie sei aus innertheologischen Motiven heraus zu einem besonders anregenden Brennpunkt des Nachdenkens geworden. Andere, akutere Schwerpunkte legten sich nahe wie die Fragen nach der Zeit und Geschichte, der Hoffnung und Zukunft, nach Sinn und besonders nach Gott. Die bisherige Einsicht erlaubt jedoch, für schöpfungstheologische Herausforderungen sensibel zu werden, die sich von einer aussertheologischen Diskussion her aufdrängen und darauf warten, aufgenommen und genuin theologisch durchdacht zu werden. Es handelt sich um das neue Postulat einer «Theologie der Natur», durch die Schöpfungstheologie plötzlich wieder an neuer Aufmerksamkeit gewinnt.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Schon Schleiermacher stellte dies fest: «Aus diesem Sachverhältnis folgt schon, dass wir in der evangelischen Kirche nicht nur einen sehr freien Spielraum haben zu mannigfaltiger Bearbeitung dieser Lehrstücke, sondern dass wir auch aufgefordert sind, diesen zu benutzen.» *Der christliche Glaube*, hrsg. v. M. Redeker, Berlin 1960, 189.

<sup>4</sup> Vgl. den Ausdruck «Theologie der Natur» bei J. Hübner, *Die Sprache evangelischer Naturfrömmigkeit als praktische Theologie der Natur*, in: *Frieden mit der Natur*, hrsg. v. K. M. Meyer-Abich, Freiburg i. Br. 1979, 75–90. S. M. Daecke, *Auf dem Weg zu*

Im Hintergrund dieses zunehmend hörbarer werdenden Postulats steht, sehr verkürzt gesagt, die um sich greifende Einsicht in das gestörte und in verschiedener Hinsicht zerstörte Verhältnis der Industriegesellschaft zu ihrer natürlichen Umwelt und Basis. Im Zeichen eines starken ökonomischen «Trendbruchs der siebziger Jahre»<sup>5</sup> findet die Bedeutung dieser Einsicht zunehmend mehr Eingang auch in notwendig gewordene, neue ökonomische Wertorientierungen, während deren Umsetzung in gesellschaftspolitische Praxis aus zahlreichen Gründen nach wie vor vor starken Schwierigkeiten steht.<sup>6</sup> Diese neue Wahrnehmung für die missachteten Rechte der Natur wird nach wie vor besonders getragen von einer breiten, wenn auch uneinheitlichen Bewegung hin zur Erde, die an den Rändern der Gesellschaft rhizomartig um sich gegriffen hat. Deren Ausgangspunkte sind einigermaßen deutlich bestimmbar, ihre Wege und Ziele sind vielfältig und offen. Ihr Zündstoff sind nicht neue, grosse und ideale Ziele, die sie gegen herrschende Wirklichkeiten setzt. Sie entzündet sich statt dessen an jenen Punkten sozialer und natürlicher Realität, die ihr unmittelbar als äusserste Entfremdung und Gefährdung erfahrbar werden. Es ist die Bewegung einer Negation der Negation, deren neue Position sich noch nicht ebenso manifest herausgestellt hat. Insofern kann man aus den Punkten der Kritik und nicht selten des Widerstandes nur indirekt ablesen, von welchen Möglichkeiten, Hoffnungen und Leitbildern sie bestimmt wird. Nicht selten ist das primäre Motiv darum nicht eine hoffende Antizipation, sondern blanke, apokalyptische Angst. Sie richtet sich gegen Hektik, Stress, Leistungsverehrung und sinnloses Getriebe als

einer praktischen Theologie der Natur, ebd. 262–285. - G. Liedke nennt das Postulat «Oekologische Theologie» in: *Im Bauch des Fisches. Oekologische Theologie*, Stuttgart/Berlin 1979. Der Ausdruck geht auf frühere amerikanische Versuche der sechziger Jahre zurück. Vgl. F. Buri, *Gott in Amerika 2, Versuche einer oekologischen Theologie*, Berlin 1972. 101–111. – G. Altner spricht statt dessen von einer «neuen Schöpfungstheologie», in: *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*, München 1975. – Vgl. im weiteren: H. Ch. Binswanger/A. Jäger, *Oekonomie und Oekologie*, in: *Zwischen Wachstum und Lebensqualität*, hrsg. v. Sozialwissenschaftlichen Institut der EKID, München 1980, 70–115.

<sup>5</sup> F. Kneschaurek/H.-G. Graf, *Der «Trendbruch» der siebziger Jahre: Gedanken über die mögliche Entwicklung in den achtziger Jahren*, Zentrum für Zukunftsforschung, St. Gallen 1982.

<sup>6</sup> Vgl. *Der NAWU-Report. Wege aus der Wohlstandsfalle*, hrsg. v. H. Ch. Binswanger/W. Geissberger/Th. Ginsburg, Frankfurt a. M. 1978

Entfremdung von einem möglichen, sinnvollen Leben. Sie kann aber auch angehen gegen den klinisch keimfreien Tod als Verlust einer natürlichen *ars moriendi*. Sie entzündet sich am Verlust des Wohnens genauso wie an der kalten Rationalität einer phantasielos vermarkteten Gesellschaft, die sie als Entfremdung von einer emotionsbetonten Gemeinschaftlichkeit erlebt. Der Herrschaft des Kopfes stehen zahlreiche Versuche entgegen, aus einer Tiefe und Ich-Tiefe heraus freier und spontaner zu leben. Der Verlust unverstellter Umwelt wird alltäglich erfahren in der allgegenwärtigen Macht von Energie, Industrie, Technologie und einer massiv um sich greifenden Verstädterung und Vernetzung. Gegen die Eiterbeulen wuchernder Metropolen steht plötzlich wieder ein neues Lob der Provinz und guter Nachbarschaft. Neue Sinnlichkeit und Leiblichkeit, neue Emotionalität und sogar Wildheit, neue Gegenständlichkeit, neue Gemeinschaftlichkeit und Natürlichkeit werden in Kunst und Alltag zu Orientierungspunkten und Experimentierfeldern, in denen die Erschütterung des jahrzehntelang einseitig dominierenden Wachstums-, Wissenschafts- und Technologieoptimismus vorerst unterschwellig aufgefangen wird. Möglichkeiten der Wirklichkeitserfahrung werden erprobt und melden sich als legitime Bedürfnisse an, die während langer Zeit unter einer starken, ideologischen Decke tabuisiert waren. Selbst mächtige wissenschaftliche Götzen werden einmal mehr wissenschaftstheoretisch gestürzt, indem etwa im Bereich der Ethnologie die eigenständige Legitimität und Bedeutung wissenschaftsfreier «magischer» Wirklichkeitserfahrung entdeckt und neu wahrgenommen wird.<sup>7</sup>

Das neu anstehende Postulat einer Theologie der Natur ist vorerst nicht davon freizusprechen, dass es diesen Einsichten und Bewegungen nur die theologische Schleppe nachtrage, anstatt die Fackel der Besinnung voran. Die Ansätze zum Austrag dieses Postulats sind bisher zwar aphoristisch engagiert, doch im ganzen noch wenig ausgereift.<sup>8</sup> Der fragwürdige Eindruck eines grünen Biblizismus und einer Alternativbewegung im kirchlichen Talar ist nicht immer leicht von der Hand zu

<sup>7</sup> Vgl. P. Dürr, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1978.

<sup>8</sup> Besonders weit und kritisch vorangetrieben wurden sie durch G. Altner (A. 4); dazu: *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen-Vluyn 1974; vgl.: *Sind wir noch zu retten?* hrsg. v. G. Altner, Regensburg 1978.

weisen. Anders gesagt, weder die erwähnten geistigen, künstlerischen und sozialen Neuorientierungen noch auch deren Grundeinsicht in die Notwendigkeit einer Neuwahrnehmung der Natürlichkeit begründet allein schon eine spezifisch theologische Notwendigkeit, dieses Postulat als schöpfungstheologische Aufgabe aufzunehmen und durchzudenken. Im besten Fall bildet beides einen kräftigen Anstoss, erneut nach der möglichen Bedeutung und Funktion einer Schöpfungstheologie zu fragen. Noch so nachdrückliche Hinweise auf die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Umdenkens und einer Umkehr aus verqueren Entwicklungen vermögen die spezifisch theologische Begründung dieses Postulats noch nicht zu ergeben. Schöpfungstheologie ist nicht der blosse, ideologische Hut auf einem darunter anders denkenden Kopf. Eher noch zielt der da und dort gehörte Vorwurf in den Kern der spezifisch theologischen Sache, dass die jüdisch-christliche Entgötterung der Welt im weltanschaulichen Hintergrund kausal mit zur Möglichkeit beigetragen habe, dass der neuzeitliche Mensch als Subjekt und «Krone der Schöpfung» (Haydn, *Die Schöpfung*) die Erde zum blossen Rohstoff seines faustischen Tuns gemacht habe.<sup>9</sup>

### 3. Zur ethischen Funktion

Auf diesem Hintergrund erlaubt eine andere Beobachtung eher den Zugang zur Beantwortung der gestellten Frage. Kirche und Theologie haben sich im Laufe der letzten Jahrzehnte in der Form einer konkret und analytisch ansetzenden, wissenschaftlich argumentierenden Sozialethik ein wichtiges Instrument christlicher Sozialverantwortung geschaffen. Geleitet von der tragenden Einsicht, dass sich Theologie und Kirche von den akuten Gesellschaftsfragen nicht dispensieren könne, sondern aus dem Schoss ihrer spezifischen, ethischen Motivation heraus kritisch an den gesellschaftspolitischen Diskussionen um ein Mehr an Sozialgerechtigkeit zu beteiligen habe, bildet heutige Sozialethik einen zwar immer wieder umstrittenen, doch besonders sensiblen Ort theologisch-kirchlicher Gewissensbildung. Bei aller Vielfalt der dogmatischen Begründung christlich motivierter und orientierter Sozi-

<sup>9</sup> Vgl. dazu Udo Krolzik, «Machet Euch die Erde untertan...!» und das christliche Arbeitsethos, in: *Frieden mit der Natur*, 174–195.



alethik stellt dieses Grundverständnis doch eine *communis opinio* dar. Die besondere Sensibilität für konkret anstehende Gesellschaftsprobleme führte denn auch wie selbstverständlich dazu, dass die neu auftauchenden Fragen einer Umweltethik in ihrem Arbeitsfeld rasch und konsequent aufgenommen und andiskutiert wurden. Das leitende Postulat der Sozialgerechtigkeit führte ohne Korrektur der theologischen Motivation und der Untersuchungsmethoden über zum ergänzenden Postulat der Naturgerechtigkeit, das Natur nicht mehr als Objekt des Menschen, sondern primär als «Natur-Subjekt» mit eigenen Rechten ins Auge fasste.<sup>10</sup> Der alte Begriff «Naturrecht» bedeutet somit nicht mehr allein das natürliche Recht des Menschen, sondern das Recht der Natur gegenüber dem Menschen zugleich zum Schutze beider. Theologische Umweltethik nimmt analog zur Sozialethik interdisziplinär teil an den gesellschaftspolitischen Fragen einer Veränderung des Verhältnisses von Gesellschaft und Natur. Sie leistet dies so, dass sie aus ihrem spezifisch theologischen Erfahrungsschatz heraus nach anderen Verständnismöglichkeiten des Wesens von Natur, von Schöpfung und Geschöpflichkeit fragt, die theologisch verantwortbar sind und praktisch relevant zu werden vermögen. Ob es sich um eine Wiederentdeckung von Albert Schweitzers «Ehrfurcht vor dem Leben»<sup>11</sup> oder Paul Gerhardts Schöpfungsfrömmigkeit<sup>12</sup>, um die brüderliche Naturliebe des Franziskus von Assisi oder, weiter zurückliegend, um die Schöpfungsherrlichkeit in den alttestamentlichen Psalmen und selbstverständlich besonders das Schöpfungsverständnis von Gen 1–3 handelt, so ist die leitende Grundeinsicht doch eindeutig: Die konkret anstehende Veränderung ethischen Handelns bedarf eines veränderten, fundierten Verständnisses von Natur und Natürlichkeit, von Schöpfung und Geschöpflichkeit des Menschen. Ethik und Dogmatik können auch in diesem besonderen Fragenkomplex nur zum Schaden beider

<sup>10</sup> Altner, Wahrnehmung der Interessen der Natur, in: *Frieden mit der Natur*, 123 ff.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. in seinem Sommerlied «Geh aus, mein Herz, und suche Freud» die auffallende Übertragung von Natur-Metaphern auf den Menschen: «Mach in mir deinem Geiste Raum,/dass ich dir werd ein guter Baum,/und lass mich Wurzel treiben (EKG-Fassung)./Verleihe, dass zu deinem Ruhm/ich deines Herzens schöne Blum/und Pflanze möge bleiben.» *Dichtungen und Schriften*, hrsg. v. E. v. Cranach-Sichart, München 1957, 121.

auseinandergerissen werden. Das dogmatisch entworfene Schöpfungsverständnis wird zum vorweg entworfenen Sinn- und Wirklichkeitshorizont, innerhalb dessen ethisches Handeln seinen Sinn erhält.

#### 4. Zur theologischen Funktion

Damit lässt sich die Leitfrage nach der theologischen Funktion einer Schöpfungslehre im Sinn einer theologischen Notwendigkeit präzise bestimmen. Die Notwendigkeit einer Beteiligung christlicher Ethik an den neu anstehenden und so in der Menschheitsgeschichte noch kaum je erfahrenen Fragen einer Naturgerechtigkeit ist im Wissen um die Notwendigkeit christlicher Sozial- und Welt-Verantwortung begründet. Darin eingeschlossen ist die Wahrnehmung der Verantwortung für die Schöpfung und Geschöpflichkeit. In der selben Wurfrichtung beruht die Notwendigkeit einer Neubestimmung der theologischen Funktion einer Schöpfungslehre darin, dass Schöpfungsverantwortung angewiesen ist auf ein theologisches Vorverständnis von Schöpfung. Die Evidenz des Ethischen bedarf dieses, funktional gesehen, vorausliegenden, fundierenden Verständnishorizontes. Dieser Entwurfsbereich ist jedoch keinesfalls eine starr dogmatische Vorgegebenheit. Das herkömmliche Schöpfungsverständnis wird im Gegenteil zum heuristischen Instrument, um Erfahrungswirklichkeit neu als Schöpfung und Geschöpflichkeit aufzuschlüsseln. Im besten Fall eröffnet Dogmatik einen neuen Blick für das Wirkliche, Ethik nimmt die Verwirklichung der darin enthaltenen Möglichkeiten wahr. Mehr noch, die ethische Notwendigkeit stösst das dogmatische Fragen nach einer veränderten Sicht des Wirklichen an, um aus einer neu gewonnenen Sicht des Wirklichen neue Möglichkeiten des Verhaltens zu entdecken.

Ein Blick auf die heutige Diskussion zeigt, dass genau in diesem fundierenden Bereich noch besondere Arbeit wartet. Eine Schöpfungslehre in praktischer Absicht kann sich nicht darauf beschränken, biblisch relevante Stellen zu interpretieren, um daraus praktische Konsequenzen abzuleiten. Einmal mehr bliebe solcher Biblizismus blosser Text-Interpretation, anstatt aus dieser Sprachüberlieferung heraus zur Wirklichkeits-Interpretation vorzustossen. Sowohl im Sinn der heutigen Notwendigkeit als auch auf der Linie der theologischen Tradition zielt eine Schöpfungslehre darauf, eine «Topologie des Seyns» zu werden. Dieser merkwürdige Ausdruck würde sowohl im Blick auf das

späte Denken Martin Heideggers, aus dem er stammt, als auch im Blick auf das spezifisch theologische Denken eine ausführliche Erörterung verlangen. «Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.»<sup>13</sup> Mit diesen Worten erläutert Heidegger im Blick auf den Dichtungscharakter des Denkens knapp und rätselhaft die Stelle. Schwierig dürfte es sein, theologisches Denken zur «dichtenden», heilenden, zurechtbringenden, aus der Wahrheit sprechenden Topologie des Geschaffen-Seins werden zu lassen. Geschaffen-Sein und Geschöpflichkeit von Natur und Mensch liegen nicht am Tage. Einfache Erfahrungen der Geschöpflichkeit liegen verschüttet und verzerrt unter einer Betondecke anderer, gegenläufiger Wirklichkeitsbewältigung. Es genügt für eine Schöpfungstheologie nicht, der aussermenschlichen Umgebung und dem Menschen das Etikett «Geschöpf» anzuhängen. Es wäre dies nur eine andere Weise, blind gegen das Wesen und Unwesen von Wirklichkeit über diese Wirklichkeit verfügen zu wollen. Schöpfungstheologie steht demnach im Dienst einer Frei-Legung elementarer Wirklichkeitserfahrung und darin des Wesens von Geschöpflichkeit, der Geschöpflichkeit des Menschen, des Lebens, wie vor allem der Erde als Bio-Top schlechthin. Der Reichtum biblisch-theologischer Sprachwinke kann dazu anleiten, dem Wesen wirklicher Geschöpflichkeit und Geschaffen-Seins wieder auf die Spur zu kommen.

Einer dieser Sprachwinke sei abschliessend aufgenommen. Die biblische Sprachtradition kennt nicht zufällig das griechische Wort *Physis* nicht. *Physis* und *natura* bergen von ihrer ursprünglichen Herkunft wie von ihrem späteren Gebrauch her wesentlich andere Wirklichkeitserfahrungen in sich, als dies der biblische Sprachgebrauch kennt. Von daher haftet dem Titel «Theologie der Natur» etwas Fragwürdiges an. «Theologie der Erde» als Bezeichnung der theologischen Funktion einer Schöpfungslehre liegt in dieser, doch auch in zahlreichen anderen Hinsichten näher. Der Mensch wird hebräisch *'ādām* genannt, worin das Wort Erde, Ackerboden, *'adāmāh*, mitschwingt. Der Mensch ist gemäss dieser Spracherfahrung nicht der natürlich Sterbliche, sondern der Irdisch-Erdische. Selbst die deutsche Sprache

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 23: «Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes. Aber das denkende Dichten ist in Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.»

bewahrt diese Erinnerung auf ihre Weise noch auf.<sup>14</sup> Das Wesen des Menschen liegt in der Beziehung zur Erde, aus der er stammt, die er bearbeitet, in die er zurückgelegt wird. Erde ist mehr als der Mensch. Sie ist der Spielraum des Lebens, in dem auch der Mensch sein Spiel spielt. Erde ist gemäss diesem Sprachgebrauch auch nicht der blosse Gegensatz zum Himmlischen oder gar Jenseitigen. Während etwa das deutsche Wort «irdisch» diesen Beiklang bekam, bewahrte doch das Wort «irden» noch den Sinn: «aus Erde» geschaffen. Unter der Sonne, dem Mond und den Sternen, umgeben vom Meer und allem, was darinnen ist, ist die Erde zugleich der besondere Spielraum Gottes, in welchem Leben und Gedeihen, Sterben und Vergehen in Gottes Gegenwart möglich ist. Dieser Gott ist ein Gott der Erde, deren Heil von Gottes wirkender Gegenwart abhängt, deren Unheil als Abwesenheit Gottes dem Menschen infralapsarisch alltäglich erfahrbar wird. Die vielfältige Erfahrung der Heillosigkeit gehört mit zum Erfahrungsgrund, aus welchem die protologische Utopie des «siehe, es war sehr gut» (Gen 1,31) des ersten Schöpfungsberichtes entworfen werden, aus welchem umgekehrt neutestamentlich die Antizipation einer eschatologischen Vollendung einer Erde ohne Leid, Tränen und Tod (Apk 21,4) in der reinen Gegenwart Gottes wachsen konnte. Erde und besonders das «irdene» Wesen des Menschen ist nicht das Festgestellte, sondern das je durch Heillosigkeit Bedrohte und real Zerstörte, das durch Gottes Gegenwart neu zurechtgebracht werden kann und soll. Dogmatisch ausformuliert: Das Wesen des Irdischen ist nicht im Sinn einer natürlichen Theologie aus sich selbst heraus zu bestimmen. Im Gedanken der Erde als Schöpfung ist das christologische Prinzip der Erlösung, der Befreiung des Menschen und des Zurechtbringens des Kreatürlichen bereits mitangelegt. Zu den Grundkategorien des Irdischen gehört die real erfahrbare Heillosigkeit. Dazu gehört nicht weniger die ebenso real erfahrbare Möglichkeit überwundenen Unheils in der Macht und Gegenwart Gottes. Darin kann der Mensch als besonderer Spielpartner Gottes zurechtkommen. Darin findet die bedrohte Erde, zu der der Mensch ganz und gar gehört, ihre Heilung.

Mehr als ein Hinweis ist dies nicht. Eine Theologie der Erde als Topologie der Wirklichkeit geht diesen in der Glaubensüberlieferung

<sup>14</sup> F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 181960, 328.

Sprache gewordenen Erfahrungen von Heillosigkeit und Heil der Erde und ihres Menschen nach. Sie ist darin Hermeneutik dieser Erfahrungen von Geschöpflichkeit mit dem Ziel, ein neues Verhältnis des Menschen zu sich, zu seiner Erde, und zum Gott der Erde zu erschliessen. Der Titel «Theologie der Erde» bezeichnet damit auch inhaltlich die theologische Funktion einer Schöpfungslehre in praktischer Absicht.

*Alfred Jäger, Bethel/Bielefeld*