

2019

Jahrbuch für
Biblische Theologie

Natur und
Schöpfung

The logo for the publisher V&R, consisting of a red square on the left and the letters 'V&R' in white on the right.

V&R

Band 34



Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Katharina
Greschat, Alexandra Grund-Wittenberg, Bernd Janowski,
Ralf Koerrenz, Volker Leppin, Tobias Nicklas, Gabrielle
Oberhänsli-Widmer, Uta Poplutz, Dorothea Sattler,
Konrad Schmid, Andreas Schüle, Günter Thomas,
Samuel Vollenweider und Michael Welker

Band 34 (2019) Natur und Schöpfung

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in the EU

Wissenschaftlicher Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen

Druck und Bindung: Hubert & Co BuchPartner, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage |
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9392

ISBN 978-3-7887-3498-5

Inhalt

Vorwort VII

Günter Thomas

Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur.
Einführende Beobachtungen zu den naturalen Seiten der
Schöpfung 1

Altes Testament und Alter Orient

Sara Kipfer

»Es freue sich der Himmel und die Erde jauchze . . . «
(Ps 96,11). Natur und Naturkonzepte in der Hebräischen Bibel . . . 27

Konrad Schmid

Die Natur und ihre Ordnungen in der Prophetie 49

Markus Saur

Dynamische Ordnung. Natur und Schöpfung zwischen *physis*
und *ṣadeq* 65

Neues Testament

Tobias Nicklas

Transparent für Gottes Wirken. »Natur« in den synoptischen
Evangelien 93

Ruben Zimmermann

Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben. Ein Beitrag zur
Schöpfungstheologie des Johannesevangeliums 111

Samuel Vollenweider

Seufzen statt Lobpreisen. Überlegungen zum Verhältnis von
Schöpfung und Gebet in Römer 8 137

Kirchen- und Theologiegeschichte

Volker Leppin

»Laudato si . . . «. Biblische Motive im Sonnengesang des
Franz von Assisi 181

Willemien Otten

Natural Theology as Thinking Nature. A Discussion between
Schleiermacher, Emerson, and William James 199

Wolfgang Schoberth

Lesen im »Buch der Natur« 221

Systematische Theologie

Johanna Rahner

Natur und Gnade – ein Dauerthema der Theologie? Zu Recht! . . . 245

Rainer Hagencord

Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen. Über
einen vergessenen und wieder zu entdeckenden Traum 275

Praktische Theologie

Sven Grosse

Natur und Schöpfung in den Liedern Paul Gerhards.
Poetische Theologie, Anthropozentrik, Emblem, Jammertal
und Abglanz von Gottes Herrlichkeit 301

Mirjam Zimmermann

Vulnerability und verdanktes Leben. Didaktische
Möglichkeiten des Erntedankfestes 317

Johannes Eurich

Zwischen High-Tech-Anwendung und menschlicher
Zuwendung. Begründungen und Herausforderungen
diakonisch-leiblicher Sorge für den Menschen 331

Register 355

Vorwort

Was ist Natur, und was ist Schöpfung? Und: Worauf soll sich der verantwortliche Umgang des Menschen mit der Natur beziehen? Die Antwortversuche auf diese Fragen sind alt und dennoch nach wie vor drängend. Wir leben nicht nur von den natürlichen Ressourcen, sondern erleben die Natur auch als Referenzrahmen unseres Handelns, der nur um den Preis ihrer Zerstörung oder Verletzung überschritten wird. Die Natur ist aber mehr als eine Ressource von Rohstoffen, die wir so oder so für uns in Dienst nehmen bzw. verwerten. Sie ist auch ein Resonanzraum, der sich als eine Quelle starker Wertungen erweist (vgl. *H. Rosa, Die Natur als Resonanzraum und als Quelle starker Wertungen*, in: *G. Hartung/Th. Kirchhoff* [Hg.], *Welche Natur brauchen wir?*, Freiburg/München 2014, 12ff). Wenn dieser Resonanzraum verstummt, verstummt auch die Welt und es kommt zu dem, was die Philosophie seit dem 18. Jahrhundert als »Entfremdung« bezeichnet hat. Die globalen Krisen der Gegenwart – Klimawandel, Verlust der Artenvielfalt, Corona-Pandemie u.a. – geben dieser Erfahrung noch einmal ein anderes, bedrohliches Gesicht.

Die Bedrohung der Natur durch den Menschen und des Menschen durch die Natur, aber auch die Freude an der Natur sind prägende Erfahrungen der Gegenwart. Gilt das auch für die Vergangenheit und insbesondere für die biblischen Schöpfungstexte? Es ist eine bekannte Tatsache, dass das Alte Testament im Unterschied zu den griechischen *φύσις*- und den römischen *natura*-Traditionen keinen quellsprachlichen Begriff für »Natur« besitzt. Wenn es über die Natur spricht, nimmt es Einzelphänomene wie Sonne, Mond und Sterne, Berge, Fruchtländ und Ackerboden, Menschen, Tiere und Pflanzen oder Meere, Flüsse und Wadis in den Blick. Ein zusammenfassender Ausdruck für diese Phänomene aber fehlt. Das gilt aber auch für die »Schöpfung«, für die das Alte Testament ebenfalls keinen zusammenfassenden Ausdruck besitzt. Niemand käme deswegen auf die Idee, dem Alten Testament das Vorhandensein von Schöpfungsvorstellungen abzuspochen. Die Frage ist aber, welche Bedeutung die Natur- und Schöpfungsvorstellungen in den religiösen Symbolsystemen des Alten und Neuen Testaments und ihrer altorientalischen und griechisch-römischen Umwelt haben.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich im Blick auf die Leistungsfähigkeit und den Gebrauch des Naturbegriffs und dessen Unterschied zum

Schöpfungsbegriff. Schon ein kurzer Blick auf die Begriffsgeschichte lehrt, dass wir es bei dem Begriff der Natur nicht mit etwas leicht und eindeutig zu Fassendem zu tun haben (vgl. *J. Goldstein*, *Naturerscheinungen*, Berlin 2019, 236ff). Der alltagssprachliche Naturbegriff zeichnet sich durch große Flexibilität und auch Uneindeutigkeit aus. Seinen verschiedenen Dimensionen ist aber gemeinsam, dass »Natur für den Bereich dessen steht, was den Menschen vorgegeben ist« (*W. Schoberth*, Art. Natur, EKL³ 3 [1992] 627). Der theologische Naturbegriff dagegen hat zwar einen ausdrücklichen Bezug zur alltäglichen Verwendung des Ausdrucks »Natur«, transformiert diese Verwendung aber durch seinen Zusammenhang mit dem Schöpfungsglauben, d.h. aufgrund der Erfahrung der Welt als Schöpfung. Es geht um nichts weniger als um ein differenziertes Verhältnis zur Schöpfung Gottes, das – so G. Thomas in seinem Einleitungsbeitrag – seiner eigenen Lebendigkeit entspricht.

In dieser Debatte bietet der vorliegende Band des JBTh Orientierungen und Unterscheidungen, die aus der Erkundung der biblischen Traditionen und ihrer breiten Wirkungsgeschichte erwachsen. Denn, so die These dieses Bandes: Die Theologie darf das Thema der Natur nicht den außertheologischen Disziplinen überlassen, weil sie etwas Wesentliches zu ihrem Verständnis und zu ihrer Relevanz beizutragen hat. Nach einer Einführung in die Problematik und Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs (G. Thomas) zeichnet der Band zunächst die altorientalischen und biblischen Grundlagen nach (S. Kipfer, K. Schmid, M. Saur, T. Nicklas, R. Zimmermann, S. Vollenweider). Mit dem Sonnengesang des Franz von Assisi (V. Leppin), den Naturwahrnehmungen der Romantik (W. Otten) und der Frage nach der Lesbarkeit des ›Buchs der Natur‹ (W. Schoberth) widmet sich der Band wirkmächtigen geschichtlichen Phänomenen der theologischen Imagination von Natur. Darüber hinaus werden klassisch-dogmatische (J. Rahner) und tierethische Perspektiven (R. Hagencord) eröffnet und die Stellung der Natur als Schöpfung in der christlichen Dichtung (S. Grosse), im Religionsunterricht (M. Zimmermann) und in der Diakonie (J. Eurich) bearbeitet.

Am Ende einer längeren Planungs- und Redaktionsarbeit danken wir den Autoren und Autorinnen herzlich für ihre interessanten Manuskripte und last but not least für ihre große Geduld bei der Produktion dieses Bandes. Unser Dank gilt schließlich auch Herrn Dr. I. de Hulster vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für sein Engagement und für seine Hilfsbereitschaft.

Tübingen/Bochum

Bernd Janowski/Günter Thomas

Günter Thomas

Instabilitäten im Naturbegriff und Ambivalenzen der Natur

Einführende Beobachtungen zu den naturalen Seiten der Schöpfung

1. Die Frage nach der Natur heute – inmitten der COVID-19-Pandemie

Als das Thema dieses Jahrbuchs für Biblische Theologie vom Herausgeberkreis ausgewählt wurde, hat das SARS-CoV-2 Virus noch nicht existiert. Als der erste Entwurf für diese einleitenden Beobachtungen verfasst wurde, dachte noch niemand daran, dass die Welt sich in wenigen Monaten im Griff einer COVID-19-Pandemie befinden würde. Experten und weitsichtige Geister hatten nach der Verbreitung des SARS-Virus in 2002/2003 mit einem solchen globalen Ereignis gerechnet, aber für die meisten Menschen war diese Art von so realer wie globaler Bedrohung schwerlich vorstellbar. Die biologisch-naturale Grundlage der Gesellschaft schien man wissenschaftlich wie politisch im Griff zu haben. Die einzige wirkliche Gefahr schien – in einer klaren Umkehrung der gegenwärtigen Konstellation – vom Menschen auszugehen, der seine natürlichen Umgebungen und naturalen Grundlagen gefährdet. Der Umgang mit der Tatsache, dass die ›Natur‹ bedrohlich, ja feindlich sein kann, war im gesellschaftlichen Bewusstsein an Spezialeinrichtungen wie z.B. an Krankenhäuser abdelegiert und so – zumindest in Europa – für den Common Sense weit weg. Diese verbreitete Bewusstseinshaltung wird durch die gegenwärtige Krise gründlich in Frage gestellt.

Die Texte des vorliegenden Bandes zum Thema *Natur und Schöpfung* sprechen daher schon zum Zeitpunkt ihres Erscheinens in einen kulturellen und religiösen Kontext, den die Autorinnen und Autoren nicht antizipieren konnten. Ohne Zweifel hat die COVID-19-Pandemie zwischenzeitlich nicht nur die Wissenschaft der Weltgesellschaft, sondern auch die Kirchen und die Theologie aufgewühlt¹. Die Veröffentlichung dieser Einsichten und Beobachtungen ist darum ein Experiment. Es ist getragen von der Überzeugung, dass die Beiträge auch in das neu eingefärbte kulturelle Klima zu sprechen vermögen. Selbst in den aktuellen Fragehorizonten brauchen sich die hier vorgelegten Einsichten einer biblischen Theologie nicht scheuen, sich der Bewährung auszusetzen.

1 M. Heidingsfelder (Hg.), Corona. Weltgesellschaft im Ausnahmezustand, Weilerswist 2020; zu den theologischen Implikationen G. Thomas, Im Schatten der Krise. Die Corona-Pandemie provoziert theologisches Nachdenken, in: *Zeitzeichen* 5 (2020), 12–15.

2. Der Begriff der Natur im Rahmen der Theologie

Natur ist kein Begriff des Alten oder Neuen Testaments². Es ist kein Begriff der biblischen Theologie wie Gerechtigkeit. Das theologische Verständnis von Schöpfung ist zweifellos weiter und tiefer als das gegenwärtige, von den empirischen Naturwissenschaften geprägte Verständnis von Natur³. Die Theologie und allzumal eine mit den Semantiken und Traditionen der Bibel arbeitende Theologie könnte sich daher mit Gründen aus dem Diskurs über Natur zurückziehen. Sie kann sich kritisch gegen eine unheilvolle Koalition aus Naturwissenschaft, Technik und räuberischem Kapitalismus wenden und auf eine Bewahrung der Schöpfung pochen⁴. Die Theologie kann mit einem gewissen Recht die Kritik an einem zerstörerischen Umgang mit natürlichen Umgebungen und Grundlagen dadurch steigern, dass sie in dieser Gefährdungssituation gezielt eine grundlegende Güte der Schöpfung hervorhebt⁵. Doch so dringlich in der Haltung und so öffentlichkeitswirksam im Anspruch diese theologische Positionierung auch sein mag, sie markiert einen Rückzug aus einer naturwissenschaftlich geprägten Welt und verführt zu eigenen theologischen Blindheiten. Indem Theologie und auch die Kirchen die abgründigen Ambivalenzen in der Naturerfahrung aus einem moralischen Anliegen heraus glätten und harmonisieren, vermögen sie weder die daueraktuellen Herausforderungen an die Rede von einer Güte der Schöpfung wahrzunehmen noch zu erkennen, inwieweit naturwissenschaftliche Erkenntnisbildung und technologische Innovation auf diese dunklen Seiten der Naturerfahrung reagieren⁶. Eine erheblich gesteigerte Lebenserwartung sollte auch von Christen mit reflektiertem Dank beantwortet werden.

2 Siehe dazu die Beiträge von *Sara Kipfer*, »Es freue sich der Himmel und die Erde jauchze...« (Ps. 96,11)« und *Tobias Nicklas*, »Transparent für Gottes Wirken«.

3 Dies nachhaltig deutlich gemacht zu haben, ist das große Verdienst von Christian Link. Siehe *C. Link*, Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie, Neukirchen-Vluyn 2012. Vgl. dazu insbesondere die Beiträge in *H. Merklein/W. H. Schmidt* (Hgg.), Schöpfung und Neuschöpfung (JBTh 5), Neukirchen-Vluyn 1990.

4 So die Stoßrichtung des Klassikers *G. Liedke*, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart 1979.

5 Dies ist der Basso Continuo der überwiegenden Mehrheit ökotheologischer Beiträge der letzten Jahre. Wiederum exemplarisch *H. Bedford-Strohm* (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, Neukirchen-Vluyn 2009; *H. Bedford-Strohm*, Schöpfung (Bensheimer Hefte), Göttingen 2001.

6 Zur Frage der Güte der Natur wiederum beispielhaft *C. W. Toit* (Hg.), Can Nature be Evil or Evil be Natural. A Science-and-Religion View on Suffering and Evil, Pretoria 2005; *G. Bennett/M. J. Hewlett* (Hgg.), The Evolution of Evil, Göttingen 2008. Eine dichte Diskussion bietet *W. B. Drees* (Hg.), Is Nature Ever Evil? Religion, Science, and Value, London/New York 2003. Für diese Hintergrundimagination einer Reaktion auf die Schattenseiten der Natur siehe *L. Schäfer*, Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt am Main 1993; *H. D. Studer*, Francis Bacon on the Political

Die kulturellen Umbrüche konstruktiver aufnehmend, legt sich auf Seiten von Theologie und Kirche eine alternative, sich ergänzende Doppelstrategie nahe: 1. Im Rahmen inhaltlicher und direkter Gespräche mit den Naturwissenschaften sucht die Theologie die direkte Auseinandersetzung mit einem von den Naturwissenschaften dominierten Naturbegriff⁷. Diese Strategie darzulegen, ist hier nicht der Ort. 2. Die Theologie nimmt die Herausforderungen ihrer Umgebungen auf und befragt die *eigenen* biblischen und historischen Traditionen nach den Spuren dessen, was innerhalb des weiteren Verständnisses von Schöpfung die Dimension der Natur ist. Damit trägt sie zur Differenzierung, weiteren Qualifizierung und Vertiefung des kulturell dominanten Naturverständnisses bei. Sie praktiziert damit theologische Aufklärung. Dies ist eine Re-entry-Figur, da die Theologie *nach* der Unterscheidung von Naturverständnissen in den kulturellen Umgebungen und der theologisch qualifizierten Rede von Schöpfung, diese Unterscheidung aufseiten der Theologie produktiv wiederholt. Diese Strategie wird in dem hier vorgelegten Band verfolgt.

Wie auch immer sich in der Gegenwart Theologie und Kirche zum Phänomen der Natur und zum gesellschaftlichen Diskurs zu Natur verhalten, sie erkunden ›Natur‹ innerhalb eines spezifisch theologischen Rahmens. Nicht wenige Theologen und Theologinnen schlagen intuitiv und mit Gründen als einen solchen Rahmen für das theologische Re-entry von Natur das Konzept der Schöpfung vor⁸. Die theologisch reichere Rede von der Schöpfung ist dann der Ort, an dem die Naturerfahrung und ein angemessener Naturbegriff zur Sprache kommen⁹. Gegenüber diesem Vorgehen sind zumindest drei Fragezeichen anzubringen. Denn dieser Rahmen ist a) zu weit, b) zu eng und c) zu ausschließend. Zu weit ist er, da in den biblischen Textwelten auch soziale und kulturelle Prozesse unter Schöpfung fallen. Die Schöpfungsgabe des Weines aus dem gebauten,

Dangers of Scientific Progress, in: Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique 31 (1998), 219–234.

7 Vgl. exemplarisch J. C. Polkinghorne/M. Welker, Faith in the Living God. A Dialogue, Minneapolis 2001; N. H. Gregersen/M. W. S. Parsons (Hgg.), The Concept of Nature in Science and Theology. Vol. 1, Geneva 1997; J. C. Polkinghorne, Science and Theology. An Introduction, London/Minneapolis, Minn. 1998; N. H. Gregersen, Natur III. Dogmatisch, in: Bd. 6 RGG⁴, Tübingen 2003, Sp. 99–101.

8 Für viele stehend C. Link, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: C. Link (Hg.), Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung, Neukirchen-Vluyn 1997, 171–194 und J. Moltmann, Die Welt als Schöpfung und als Natur, in: L. Frettlöh Magdalene/H. P. Lichtenberger (Hgg.), Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link, Neukirchen-Vluyn 2003, 203–217.

9 Dies zeigen deutlich die Beiträge in T. Nicklas/K. Zamfir (Hgg.), Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity, Berlin/New York 2010, K. Schmid (Hg.), Schöpfung, Tübingen 2012, O. Keel/S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002; theologisch-ethisch C. Merchant, Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture, New York 2003.

der unberührten Natur abgerungenen Weinberg verbindet beispielsweise prägnant naturale Prozesse und kulturelle Praktiken – ein Umstand, der auch in der Verwendung des Weines im Abendmahl von Bedeutung ist¹⁰. Ähnliches lässt sich an den Erntegaben in der Opfersymbolik erkennen.

Zugleich ist der Rahmen Schöpfung zu eng. So legen die biblischen Textwelten und Praktiken der christlichen Traditionen nahe, dass der Rahmen erweitert werden muß. Nicht nur die Vorstellung einer Neuschöpfung, sondern auch die dem Wirken des Geistes Gottes zuzurechnenden Phänomene machen deutlich, dass ›Natur‹ innerhalb der Theologie im Horizont des schöpferischen, versöhnenden und erlösenden Handelns Gottes bedacht werden kann und muss¹¹. Eine theologische Gleichsetzung von Natur und Schöpfung, wie sie sich beispielsweise in der Formel einer »Bewahrung der Schöpfung« anzeigt, bietet einen eigenen theologischen Reduktionismus. Ist die Schöpfung seit der Auferweckung des Gekreuzigten eine *creatura viatorum*, so kann eine Theologie der Natur innerhalb einer Theologie der Schöpfung die Natur nicht ohne die Dimension einer Neuschöpfung von Himmel und Erde beschreiben¹². Ist es schon der Geist Gottes, der den Gekreuzigten aus dem Tod in das neue Leben ruft, so ist es auch der Geist Gottes, der vielfältige reflexive Gestalten der Naturbeobachtung im Dank und Lob, in der Metaphorisierung und der symbolischen Inanspruchnahme erwirkt¹³. Wenn daher Schöpfung als naheliegender Rahmen herangezogen wird, so gilt es, dessen pragmatische Vorläufigkeit im Sinn zu behalten und vor der Zukunft der Schöpfung nicht die theologischen Augen zu verschließen¹⁴. Es geht letztlich um ein differenziertes Verhältnis Gottes zur Schöpfung, das seiner eigenen Lebendigkeit entspricht. Wie viele Theologien zeigen, in

10 M. Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, Stuttgart 1999, 169f.

11 Exemplarisch M. Welker (Hg.), The Spirit in Creation and New Creation. Science and Theology in Western and Orthodox Realms, Grand Rapids, MI 2012; G. Thomas, Krankheit im Horizont der Lebendigkeit Gottes, in: G. Thomas/I. Karle (Hgg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft: Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 503–525 und G. Thomas, Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie, Leipzig 2019.

12 Dieser Impuls wird in diesem Band aufgenommen von Samuel Vollenweider, »Seufzen statt Lobpreisen«. Prägnant J. Moltmann, Auferstehung der Natur. Ein Kapitel der kosmischen Eschatologie, in: G. Thomas/A. Schuele (Hgg.), Gegenwart des lebendigen Christus, Leipzig 2007, 141–149; G. Thomas, Neue Schöpfung: Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das ›Leben in der zukünftigen Welt‹, Neukirchen-Vluyn 2009.

13 In diese Richtung zielen die Beiträge von Ruben Zimmermann, »Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben« und Volker Leppin, »Laudato si...«

14 Dieser Gefahr weithin nicht zu entgehen, ist das Problem eine theologischen Naturalismus. Siehe N. H. Gregersen, Naturalism in the Mirror of Religion. Three Theological Options, in: Philosophy, Theology and the Sciences 1 (2014), 99–129 und markant in der Abwehr M. Johnston, Surviving Death, Princeton 2010 und M. Johnston, Saving God. Religion After Idolatry, Princeton, NJ 2009.

denen der christliche Glaube nur eine Sache der Deutung dieser naturalen Welt ist, ist diese Verortung der Natur in Gottes Geschichte mit seiner Schöpfung nicht selbstverständlich.

Zuletzt ist der Rahmen zu ausschließend. Interpretiert die Theologie dies, was außerhalb der Theologie Natur genannt wird, so läßt dieses Vorgehen genau dies übersehen, worin es in diesem Band gehen soll: Die vielfältige Rede von Natur in den biblischen Texten, die sich auch dort findet, wo der Begriff selbst nicht vorkommt, aber von der Sache geredet wird. Die These dieses Bandes ist: Die Theologie darf die Sache der Natur nicht den außertheologischen Diskursen überlassen. Sie hat selbst etwas beizutragen.

3. Begriffliche Oppositionen und normative Asymmetrien

Der Naturbegriff hat nicht nur eine äußerst bewegte Geschichte, die sich durch die gesamte abendländische Denkgeschichte zieht¹⁵. Diese Geschichte zeigt nicht nur eine enorme Mehrdeutigkeit, sondern macht deutlich, wie hochumstritten, ja wie umkämpft der Naturbegriff ist¹⁶. Nicht umsonst beginnt die britische Philosophin Kate Soper ihr Buch über Natur mit einem Hinweis auf den Übertäter der britischen Kulturwissenschaften: »Nature«, as Raymond Williams has remarked, is one of the most complex words in language¹⁷.

Der Naturbegriff unterliegt aber nicht nur wie viele elementare Begriffe einem historischen Wandel. In allen Veränderungen zeigt sich eine Eigenart, die sich auch bei der Erkundung der naturalen Dimension von Schöpfung wiederholt: Der Naturbegriff wird in allem Wandel weitgehend bestimmt durch einen Gegenbegriff¹⁸. Hinzu kommt, dass innerhalb der Unterscheidung eine Seite mit einer epistemisch oder moralisch starken Präferenz versehen wird, also die Unterscheidung eine Wertung enthält und selbst diese innerhalb der gleichen Unterscheidung wechseln

15 Siehe exemplarisch *G. Picht*, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart 1989; *D. Bremer*, *Von der Physis zur Natur*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 241–264; *H. Böhme*, *Natürlich/Natur*, in: *K. Barck* (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 4, Stuttgart/Weimar 2010, 432–498.

16 Zum Modell des »essentially contested concept« vgl. *D. Evers*, *Gott und Natur – in christlicher Perspektive*. *Der Naturbegriff als »essentially contested concept«*, in: *Theologische Zeitschrift* 67 (2011), 326–349.

17 *K. Soper*, *What is Nature? Culture, Politics, and the Non-Human*, Oxford/Cambridge, MA 1995, mit Verweis auf *R. Williams*, *Problems in Materialism and Culture*. *Selected Essays*, London 1980, 68.

18 Insofern alle Begriffe Unterscheidungen sind, ist dies kein Mangel des Naturbegriffs. Die Frage ist nur, wie bestimmt der Gegenbegriff ist. Durch die Vielzahl der Oppositionen, d.h. durch eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen entsteht ein dichtes Begriffsgeflecht.

kann. Außerdem kann in den Grenzlagen der Interpretation dann eine Seite der Unterscheidung die andere Seite so zu integrieren suchen, dass die Unterscheidung selbst kollabiert. So ›schluckt‹ die eine Seite dann die andere. Dies macht einen Aspekt der Instabilität des Naturbegriffs aus.

Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, gilt es einige wenige Unterscheidungen kurz in Erinnerung zu rufen.

3.1 Natur versus Geschichte

Die Imagination des Westens prägte nicht unerheblich die Unterscheidung von *Natur und Geschichte*. Die Geschichte ist in dieser Gegenüberstellung der Raum der prozesshaften Entwicklung und zumindest zum Teil der Bereich menschlicher Gestaltung. In der Natur manifestieren sich die Kontinuität und zugleich der Bereich, der der menschlichen Manipulation widersteht. In beiden Sphären mögen Gesetze herrschen, aber eben unterschiedliche¹⁹. Die Sphäre der Natur ist in dieser Gegenüberstellung frei von Kontingenz und voller Notwendigkeit. Spätestens mit den Erkenntnissen Charles Darwins rückte im 19. Jahrhundert jedoch die Geschichtlichkeit der Natur in den Vordergrund, gefolgt von der zunehmenden Entdeckung der Geschichtlichkeit des Kosmos im 20. Jahrhundert²⁰. Gesetze der Natur sind selbst Bestandteil der Geschichte des Kosmos. Umgekehrt betrachtet, beansprucht ein radikaler Naturalismus auch die Gestaltungen der Geschichte der Naturgeschichte zu unterwerfen und so die Unterscheidung kollabieren zu lassen²¹.

3.2 Natur versus Kultur

Ein nicht weniger einprägsamer Gegenbegriff zu *Natur* ist *Kultur*²². In dieser Unterscheidung kommt auf der Seite der Kultur menschliches Handeln und vor allem menschliche Freiheit zum Stehen. In der Sphäre

19 Dies zeigt deutlich *M. Welker/G. Etzelmüller* (Hgg.), *Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology*, Tübingen 2013.

20 *C. F. v. Weizsäcker*, *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*, Zürich 1948. Theologischerseits *W. Pannenberg*, *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*, West Conshohocken, PA 2008.

21 Spätestens seit Karl Marx und aktuell durch Technologien der Datenanalyse (big data) steht die Frage im Raum, inwieweit im Rücken der Freiheit in der großen und in den kleinen Freiheitsgeschichten doch ganz eigene Gesetze wirken.

22 Dazu ausführlich *G. Schiemann*, *Natur – Kultur und ihr Anderes*, in: *F. Jaeger/J. Straub* (Hgg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd.1 Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart/Weimar 2011, 60–75.

der Kultur gibt es Ethik und Moral, da hier keine ›natürlichen Notwendigkeiten‹ wirksam sind. Hier gibt es Scheitern und Tragik, hier gibt es Triumphe und ein Überwinden der durch die Natur gezogenen Grenzen. Kultur durchdringt und überformt, macht sich die Natur zunutze²³. Erst Kultur kann sich die Natur zum Zeichen formen, das wiederum auf die Natur referiert und diese dann gar als Buch beschreiben²⁴.

Noch der Appell zur Bewahrung der Natur lebt von der Suggestionskraft dieser Unterscheidung. Jeder Appell an die menschliche Verantwortung gegenüber der Natur vertieft diese Unterscheidung²⁵. Allerdings wird der Mensch, noch bevor er die Einsichten der Hirnforschung rezipiert, alleine durch abendliche Alltagsbeobachtungen zur Einsicht genötigt: Der Mensch ist noch in seinen höchsten kulturellen Errungenschaften durch und durch Natur. Denn mit der Notwendigkeit des Schlafes meldet sich die Natur mit Macht in jedem Menschenleben und begrenzt die Macht der Kultur. Umgekehrt betrachtet, ist jede Beschreibung einer noch so unberührten Natur nur möglich aufgrund kultureller Techniken der Beobachtung und Beschreibung²⁶. Nur auf der Seite der Kultur kann Natur von Kultur unterschieden werden.

Während es stets neue Versuche gibt, die menschliche Kultur zu naturalisieren, so gibt es auch gegenläufige Versuche, die Natur durch Ideen eines Panpsychismus mit kulturähnlichen Selbstverhältnissen auszustatten. Alle Bemühungen, die Natur durch Gaia zu ersetzen, zielen in diese Richtung. Nicht zuletzt ist aber auch die naturwissenschaftliche Forschung, die an dieser Stelle die Natur in den Vordergrund rückt, ein zutiefst kulturelles Phänomen, eine subtile kulturelle Praxis²⁷. Das

23 Um ein Beispiel aus dem Feld der philosophischen Theologie aufzurufen: Friedrich Schleiermachers Philosophie konzipiert den gesamten Geschichtsprozess als multimodale Durchdringung der Natur durch die Kultur. Siehe *F. Schleiermacher*, Werke. Auswahl in 4 Bänden. Bd. 2, hg. von O. Braun u. J. Bauer, Aalen 1967, darin speziell die Ethik von 1812/13 (Einleitung und Güterlehre), 241–371.

24 Für den zeichen- und erkenntnistheoretischen Prozess, in dem die Natur zum Buch werden kann, siehe *Wolfgang Schoberth*, »Lesen im Buch der Natur«.

25 Diese Kluft prägt beispielsweise noch die Verantwortungsethik von Hans Jonas, die auf eine Bewahrung des Standes evolutionärer Prozesse in der Natur geht. Siehe *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1979.

26 Diese Problematik durchzieht noch alle romantischen Erlebnisformen der Natur – spätestens sobald sie die Erfahrung in Worte zu fassen suchen – und seien es die Worte der Dichtung. Dieses Problem wird adressiert in dem Beitrag von *Willemien Otten*, »Natural Theology as Thinking Nature«. Die tiefe Ambivalenz, dass die menschliche Beschreibung der Natur eine Selbstbeschreibung der Natur ist und doch zugleich ein eigener kontingenter und kreativer Akt, durchzieht das zum Klassiker gewordene Essay *R. W. Emerson*, Nature (1836), in: *B. Atkinson* (Hg.), The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson, New York 2000, 3–39.

27 Als solche läßt sich die Praxis wiederum sozialwissenschaftlich beobachten. Siehe *N. Luhmann*, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990. Dass die Justierung

Leben des Menschen in das Eigenleben der Natur einzuordnen – sachlich, moralisch, ästhetisch und erkenntnistäufig – ist ein Grundimpuls aller alten und neuen romantischen Strömungen.

Ein kultur- und religionsgeschichtlich bedeutendes, weite Zeiten und Räume übergreifendes Phänomen der Interaktion von Kultur und Natur ist der Garten²⁸. Nach Gen 2,8 ist es Gott selbst, der für den Menschen einen Garten anlegt²⁹. Der Startpunkt des Menschen ist somit nicht eine rohe, unschuldige und unangetastete oder umgestaltete Natur, sondern ein göttliches Kulturprodukt, das, folgt man Jes 5,2–6, ein Umgraben und Entsteinen, einen Zaun- und Mauerbau, ein Schneiden und Hacken und nicht zuletzt das Entfernen von Unkraut erfordert. Die für den Gartenbau und den Erhalt und d.h. auch für die Ausgrenzung des Gartens notwendige Kulturtechniken entsprechen – zumindest in einer systematischen Perspektive – dem »Herrschen« in Gen 1,26, dem sogenannten ersten Schöpfungsbericht³⁰.

3.3 Natur gegenüber Übernatürlichem

Eine Unterscheidung, in der die Seite der Natur höchst zweideutig besetzt ist, ist die zwischen *Natur und Übernatürlichem*. Im Kontext der modernen Wissenschaft ist das Übernatürliche mit dem Illusionären oder gar religiös dogmatisch Falschen assoziiert. Viele gegenwärtigen Theologien haben mit einer kritischen Spitze gegen einen ›Theismus‹ und einer klaren Option für eine Ethisierung des Christentums faktisch eine Verabschiedung jeglicher übernatürlichen Dimension vollzogen.

der Unterscheidung jeweils eine eigene Version der Welt unterstellt, beschreibt *P. Descola*, *Anthropologie de la nature* 2001; *P. Descola*, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, London/New York 1996, und *P. Charbonnier/G. Salmon* (Hgg.), *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*, London/Lanham, 2017.

28 *T. Turner*, *Garden History. Philosophy and Design*. 2000 BC–2000 AD, London 2005, 1, setzt ein mit der Bestimmung: »A garden is a piece of ground fenced off from cattle, and appropriated to the use and pleasure of man: it is, or ought to be, cultivated«. Wie stark wiederum die Macht der Domestizierung der Natur im Garten mit Motiven der Aufklärung verbunden ist, zeigt eindrücklich *E. C. Spary*, *Utopia's Garden. French Natural History from Old Regime to Revolution*, Chicago, IL 2000. Während die Stadt auf der Basis des Ausschlusses der bedrohliche Natur existiert, schließt der Garten zugleich aus und ein – um das Ausgeschlossene zu gestalten. Auch der weitergehende Einschluß des Gartens in die Stadt ist vorstellbar (Apk 22,2).

29 *P. Morris/D. Sawyer*, *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Sheffield 1992 und *K. Schmid/C. Riedweg* (Hgg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and its Reception History*, Tübingen 2008.

30 *B. Janowski*, *Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von RDH*, in: *B. Janowski* (Hg.), *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, 33–48.

In manchen populärkulturellen und trivial-religiösen Bewußtseinsformen markiert das Übernatürliche eine Sehnsuchtsregion, die Freiheit von einer durchnaturalisierten Welt verspricht. Die Besucherzahlen von Messen für Magie und Spirituelles sind beachtlich. Nicht zuletzt spielen sehr große Bereiche der audiovisuellen Unterhaltungskultur mit genau dieser Unterscheidung zwischen Natürlich und Übernatürlich. Die Welt Harry Potters ist nur eines der markanten Beispiele³¹. ›Natürlich‹ lebt es sich vor allem auf der Seite der Natur ganz gut mit dem Übernatürlichen im Modus des Spiels und des Fiktionalen.

Im Feld der Wissenschaft zeigt sich die fluide Umkehrbarkeit im Umgang mit der Unterscheidung speziell im Religionsverständnis. Religion kann als übernatürlich markiert und dann in einer evolutionstheoretischen Perspektive naturalisiert werden³². Umgekehrt kann sich Religion selbst als Zugang zu den Potentialen und Mächten des Übernatürlichen anpreisen.

3.4 Die Gegenüberstellung von natürlich und unnatürlich

Eine in der Tat starke Asymmetrie der Präferenz enthält die Unterscheidung natürlich versus unnatürlich³³. Grundlage dieser Unterscheidung ist das Interesse an einer Plan- und Erwartbarkeit, ja einer auch moralischen Homogenität einer Welt, der gegenüber jede Irritation oder das übermäßig fluide als das Unnatürliche ausgegrenzt werden kann. Das Unnatürliche ist das auf Distanz gehaltene und zu exkludierende Andere.

In den daueraktuellen Fragen nach einem Naturrecht verbindet sich die Erfahrung einer Evidenz mit Orientierungsherausforderungen, bei der die Natur als Natürliches und nicht das Unnatürliche als Quelle der Erkenntnis dienen soll³⁴. Mit dem Naturrecht ist ein Bemühen verbunden,

31 G. Bassham, *The Ultimate Harry Potter and Philosophy: Hogwarts for Muggles*, Hoboken, NJ 2010; D. Baggett/S. Klein, *Harry Potter and Philosophy. If Aristotle Ran Hogwarts*, Chicago, IL 2004; mit einer weiteren Perspektive N. C. Böhm, *Sakrales Sehen. Strategien der Sakralisierung im Kino der Jahrtausendwende*, Bielefeld 2009.

32 So P. Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001; M. Winkelmann/J. R. Baker, *Supernatural as Natural. A Biocultural Approach to Religion*, Abington/New York 2016; sich intensiv auf Boyer und Winkelmann beziehend I. Pyysiäinen, *Supernatural Agents. Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*, Oxford/New York 2009.

33 T. Visak, *The Moral Relevance of Naturalness*, in: W. B. Drees (Hg.), *Is Nature Ever Evil? Religion, Science, and Value*, London/New York 2003, 41–44 beleuchtet gut die intensive Debatte zur Sache in diesem Band.

34 Die Literatur zum Naturrecht ist Legion. Instruktiv ist immer noch die Zweitdifferenz evangelisch/katholisch. Dazu I. U. Dalferth, *Naturrecht in protestantischer Perspektive*, Baden-Baden 2008, und dagegen J. Bohn, *Herrschaft ohne Naturrecht. Der Protestantismus zwischen Weltflucht und christlicher Despotie*, Berlin 2004.

aus im weiteren Sinne natürlichen Prozessen Orientierung für kulturelle Prozesse und Entscheidungen zu finden³⁵. In der vom Menschen und seinen kulturellen Formungen unabhängigen Natur sind Ordnungen eingelagert, die auch kulturelle und soziale Prozesse zu orientieren vermögen. Wie die konfessionellen Kontroversen um das Naturrecht zeigen, ist diese Deutung der Unterscheidung prinzipiell offen für eine religiöse Zweitcodierung.

Der Ort, an dem diese klassische Unterscheidung zwischen Natur und Unnatürlichem eine Neuinterpretation findet, ist die Umweltethik oder in den christlichen Konfessionen die ökologische Schöpfungsethik. Gegen zerstörerische Eingriffe in die diversen Ökosysteme wird zugleich eine Notwendigkeit und Normativität einer positiv erachteten Natur in Anschlag gebracht³⁶. Die Zerstörung der Natur ereignet sich in Interventionen, die ein unnatürliches Verhalten darstellen. Offen bleibt dabei vielfach, inwieweit die Natur des Menschen innerhalb der diversen Gewebe der Natur ihr Leben auch durch einen Kampf in der Natur sichern darf³⁷ – Ist Malaria zu bekämpfen? Dürfen Menschen Pflanzen und Tiere mit eigenem Optimierungsinteresse züchten und nutzen?³⁸ Wo verläuft die Grenze der noch akzeptablen Eingriffstiefe?³⁹ In medizinischem Handeln dokumentiert sich immer eine Intervention in ›naturale‹ Prozesse. Hier zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen Natur und Unnatürlichem ein von intellektuellen wie moralischen Konjunkturen abhängige, hoch

35 In diesen Rahmen kann der Beitrag von *Markus Saur*, »Dynamische Ordnung« gestellt werden.

36 *N. Wirzba*, *The Paradise of God. Renewing Religion in an Ecological Age*, Oxford/New York 2003; die damit einhergehenden Veränderungen der theologischen Rahmungen des Naturbegriffs analysiert *P. M. Scott*, *Which Nature? Whose Justice? Shifting Meanings of Nature in Recent Ecotheology*, in: *P. Clarke/T. Claydon* (Hgg.), *God's Bounty? The Churches and the Natural World*, Woodbridge 2010, 431–457; *P. Scott*, *A Political Theology of Nature*, Cambridge 2003. Scotts eigener, aber durchaus symptomatischer Vorschlag zielt auf eine »Christological ecosocial ontology«. »An ecosocial ontology [...] is directed either towards the greater richness or intensity of community or towards patterns of alienation, fragmentation and breakdown« (edd., 169). So moralisch wichtig diese Unterscheidung kommuniziert werden kann, so analytisch unterkomplex ist sie.

37 Wollte man es in der Begrifflichkeit der ökumenischen Bewegung für »Justice, Peace and Integrity of Creation« formulieren: Welche Prozesse und welche Phänomene sind Teil einer ganz und gar natürlichen und darum zu bewahrenden Integrität der Schöpfung bzw. Natur und in welche Prozesse und Phänomene der Schöpfung bzw. der Natur kann, darf oder gar muß der Mensch interventieren? Eine wissenschaftlich präzise, eine alltagspragmatisch ehrliche und nicht zuletzt eine theologisch reflektierte Antwort auf diese Frage steht immer noch aus.

38 Für eine pointierte Positionierung in dieser Frage siehe den Beitrag von *Rainer Hagen-cord*, »Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen«.

39 Die Frage der Rückholbarkeit und Irreversibilität ist beispielsweise markiert in der letztlich naturalistischen Verantwortungsethik von Hans Jonas den *Tipping Point*. Siehe *H. Jonas*, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*.

mobile und variable, aber dennoch für starke moralische Wertungen un-
gemein attraktive ist.

Bis hinein in Religionsdiskurse wird diese machtvolle Unterscheidung
mehr oder weniger direkt aufgerufen und für die Natürlichkeit von Re-
ligion plädiert⁴⁰. Die Unterscheidung natürlich versus unnatürlich inspi-
rierte nicht zuletzt durch die überlagernde Zweicodierung von Paradies
versus verlorenes Paradies die politische Imagination der westlichen Kul-
tur⁴¹.

3.5 Gegenüberstellung einer phänomenalen und der naturwissenschaftlich erschlossenen Natur

Eine in der Gegenwart sehr wirkmächtige, aber zugleich wenig bewußte
und selten theoretisch ausformulierte Opposition ist die zwischen einer
sichtbaren und erfahrbaren Natur einerseits und einer nur wissenschaft-
lich erschlossenen wahren Natur andererseits. Beide Zugänge können
einander begrifflich als *phänomenale Natur* und *wissenschaftliche Natur*
gegenübergestellt werden. Die phänomenale Natur erfahren Menschen im
Wetter, in Urlaubserlebnissen, im Jahresrhythmus, beim Gärtnern und
in der Krankheit – um nur einige wenige Erfahrungsfelder aufzurufen.
In dieser Erfahrung und entsprechenden Bezeichnung verknüpfen sich
ästhetische, common sensuelle und mehr oder weniger alltagsnah auch
schwach kausal-wissenschaftliche Aspekte. Sichtbarkeit und sinnenfällige
Erlebbarkeit schafft Evidenz. Die phänomenale Natur ist im Tourismus
ein Wirtschaftsfaktor und ist bis heute religiös potent⁴². Im Gegenüber zu
einem dezidiert naturwissenschaftlichen Zugriff ist sie eine gewöhnliche
Erfahrung – auch dann, wenn sie als Außeralltägliches vom eigenen Alltag
abgehoben werden kann⁴³. Die phänomenale Natur ist wenig semiotisch

40 So zugespitzt formuliert durch *D. Evers/M. Fuller* (Hgg.), *Is Religion Natural?*, Lon-
don 2012. Allerdings ist es durchgängig der apologetische Zug philosophisch-anthropologi-
scher Religionstheorie im Feld der klassischen liberalen Theologie, der die Natürlichkeit der
Religion und die Unnatürlichkeit des Atheismus oder der Gottvergessenheit aufzuweisen
versucht. Die Literatur ist auch hier Legion. Beispielhaft sei erwähnt *U. Barth*, *Gott als*
Projekt der Vernunft, Tübingen 2005, und *J. Lauster/B. Oberdorfer* (Hgg.), *Der Gott der*
Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009.

41 Spuren von der mit dem Paradies als Ursprung verbundenen unverdorbenen Natür-
lichkeit finden sich noch in John Rawls »Schleier des Unwissens«. *J. Rawls*, *Eine Theorie*
der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975, 159–166.

42 Nicht zuletzt dürfte auch der Schöpfungsdank nicht ausschließlich, aber primär an die
phänomenale Naturerfahrung anschließen. Vgl. hierzu die Ausführungen in diesem Band
von *M. Zimmermann*, »Vulnerability und verdanktes Leben«.

43 Zu diesem Konzept vgl. die Studie *M. Jung*, *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen
2014, die in eine ähnliche Richtung zielt. Auch Physiker segeln, auch Chemiker wandern,
Kosmologen klettern und Molekularbiologen schenken Blumen und keine Formeln. Viele

durchdrungen. Sie erfordert keine spezifische epistemische Haltung, außer der des selbstverständlich sehr spezifisch geprägten Common Sense. Da kein Mensch 24/7/365 in einer naturwissenschaftlichen Perspektive lebt, ist dieser phänomenale, sozusagen prägnant alltägliche und im Erleben außeralltägliche Naturbegriff unausrottbar – auch in seiner Begrenztheit der Sicht, seiner »Unzeitgemäßheit«, in der offensichtlichen Limitierung der Zeithorizonte und der mangelnden Tiefenschärfe⁴⁴.

Dagegen, aber eben nicht nur dagegen, kommt die Natur der Naturwissenschaft zu stehen⁴⁵. Diese Verwissenschaftlichung der Natur wird weithin von den biologischen, physikalischen, kosmologischen und medizinischen Forschungen getragen und vorangetrieben. Wie die Auseinandersetzung mit Covid-19 eindrücklich vor Augen führt, dringt diese Naturbeobachtung in Bereiche vor, die sich der Sichtbarkeit im Alltag entziehen. Sie erschließt Kausalitäten, die nicht alltäglich und doch überlebenswichtig sind. Gegenüber den obenstehenden Unterscheidungen darf im Fall der Verwissenschaftlichung aber ein Unterschied nicht übersehen werden: »Begriffstheoretisch betreffen diese Transformationen [...] vornehmlich nur die Intensionen, d.h. Eigenschaften der Natur (bzw. eines korrespondierenden Wirkungsbereiches) [...]. Sie stellen die Extensionen, d.h. die Klasse der Gegenstände, auf die sich die Naturbegriffe (bzw. ihre Substitute) jeweils beziehen, meist nicht in Frage.«⁴⁶

In vielen Lebensbereichen – man denke an die Behandlung von Krankheiten oder an die Maßnahmen gegen einen beschleunigten Klimawandel – überschneiden sich beide Naturerfahrungen und brechen zugleich Plausibilitätskonflikte zwischen der phänomenalen Naturerfahrung einerseits und den langfristigen Prognosen und den mathematisch gestützten Bedrohungsszenarien der naturwissenschaftlichen Naturbeobachtung andererseits auf. Die »Unsichtbarkeit« des SARS-CoV-2 Virus markiert ein Problem. Aber wie stressig wäre ein Leben, in dem die Menschen alle Mikroorganismen »sehen« könnten? Und doch ist die Privilegierung des phänomenalen Naturzugangs im Falle dramatischer Bedrohungen wie z.B.

Sportarten leben von der lustvollen, belebenden und befriedigend erschöpfenden Macht dieser phänomenalen Natur. In dieser Naturerfahrung wurzelt jeder Vitalismus.

44 Die Ungleichzeitigkeit firmiert bei *H. Böhme*, Natürlich/Natur, 436f. als »Diskursvielfalt« und Unmöglichkeit »abgelebte Naturkonzepte im Namen der Rationalität mit einem Entwertungstempel zu versehen« (435).

45 Nicht nur der naturwissenschaftliche Naturbegriff, sondern auch ein ästhetischer Naturbegriff entwickelt sich mehr oder weniger zeitgleich parallel zum phänomenalen Naturerleben – auch hier mit einer Geschichte je eigener Gegenbegriffe. Dazu *I. Chevreil*, Naturalistisch, in: *K. Barck* (Hg.), Ästhetische Grundbegriffe. Bd. 4, Stuttgart, Weimar 2010, 404–432.

46 *G. Schieman*, Natur – Kultur und ihr Anderes, 62. Dass die Naturwissenschaften in ihrer Vielfalt der Ansätze über keinen gemeinsamen Naturbegriff verfügen, zeigen die Debatten um die Naturgesetze.

dem Klimawandel oder dem SARS-CoV-2 Virus auch wenig zielführend. Und es ist auch deutlich, dass dies, was Kosmologen und Physiker als Sonne beschreiben, nicht dasselbe ist, was Franz von Assisi besungen hat⁴⁷. Gefordert ist also eine verantwortliche Mobilität im Gebrauch der verschiedenen Zugänge zur ›Natur‹.

Selbstverständlich ist die phänomenale Naturerfahrung mit ihrem alltäglichen Naturbegriff nicht zeitlos und unschuldig. Sie ist stets geprägt von medialen Dispositiven, von realer oder trivialisierter naturwissenschaftlicher Bildung, von biographischen Erfahrungen, von einer eher bäuerlichen oder städtischen Umgebung, von kulturellen Sensibilisierungen und nicht zuletzt von ökologischen und religiösen Wahrnehmungsverschiebungen. Die Liste ließe sich verlängern. Diese alltägliche Erfahrung wandelt sich unweigerlich mit der naturwissenschaftlichen Erschließung der Natur.

Obwohl die phänomenale Naturerfahrung und ihr Begriff also nicht zeitlos sind, bilden sie dennoch eine gewisse Brücke zwischen der Gegenwart und vergangenen Zeiten. Der phänomenale Naturbegriff erlaubt die operative Fiktion und die Handhabung weithin ungeprüfter Anschlüsse über Zeiten und Kulturen hinweg. Wie belastbar diese Brücke ist, ist in der exegetischen und kirchengeschichtlichen Forschung stets von neuem zu erkunden. Nicht zuletzt auch aufgrund der ästhetischen Anteile sollte gegenläufig zu einer Hermeneutik des Verdachts der phänomenale Naturbegriff Anlass zu einer hypothetischen Hermeneutik der Zuversicht geben. Was das Lied »Vom Aufgang der Sonne, bis zu ihrem Niedergang« vermitteln möchte, lässt sich auch in einem heliozentrischen Welt- und Naturbild erschließen. Es ist mit Gründen zu vermuten, dass das Lied in Europa, in Afrika und in Asien irgendwie ›funktioniert‹. Dies bis zum Beweis des Gegenteils zu unterstellen, zeigt die Macht und die Nützlichkeit der operativen Fiktion einer über Zeiten und Räume hinweg irgendwie geteilten phänomenalen Natur.

4. Zerbrechlichkeit und Gefährdung der erfahrenen Natur

Nicht nur durch bedrohliche Umgebungen, die von Tsunamis, Erdbeben, Bakterien und Heuschreckenschwärmen reichen können, erfahren Menschen eine zerstörerische Seite der Natur. In ihrer Leiblichkeit erfahren Menschen die kreatürlich-naturhafte Dimension ihrer Existenz. Menschen sind ein Leib und haben einen Körper – und spielen routiniert

47 Zu diesem theologisch-ästhetischen Zugang siehe den Beitrag von Volker Leppin, »Laudato si . . . « Biblische Motive im Sonnengesang des Franz von Assisi«. Wie sehr der phänomenale Zugang die theologische Imagination prägt zeigt *Tobias Nicklas*, »Transparent für Gottes Wirken«.

mit der Differenz: im Drogenkonsum, im Sport und in der Mode, um nur wenige Regimes eines fluiden Grenzmanagements zwischen Leibsein und Körperhaben zu benennen. Die phänomenale Natur erfahren alle Menschen an sich selbst als zutiefst verletzbare Natur. Die Verletzlichkeit des Menschen ist nicht nur, aber wesentlich die Verletzlichkeit aufgrund seiner kreatürlich-naturhaften Dimension der unentrinnbar endlichen Existenz⁴⁸.

Die Anerkennung einer nicht negierbaren Zerbrechlichkeit und Gefährdung der phänomenal erfahrenen Natur stellt selbstverständlich schon eine Positionierung in einem in den biblischen Schriften heftig ausgeprägten Streit dar. Ist die Welt (unter Einfluß und/oder Ausschluß des Menschen) a) von einer Ordnung durchsetzt, in der sich b) eine unüberbietbare Güte manifestiert und die c) für den Menschen erkennbar ist und die d) Rückschlüsse auf eine moralische Ordnung erlaubt?⁴⁹

Seit seiner formativen Phase ist das Christentum mit zwei alternativen Strategien des Umgangs mit der kreatürlich-naturhaften Dimension der menschlichen Existenz konfrontiert. Angesichts der Fragilität und tiefen Verletzlichkeit dieses kreatürlich-leiblichen Lebens können Kulturen auf die Steigerung des starken körperlich-naturalen Lebens und auf Strategien des Selbstschutzes setzen. Dies beinhaltet nicht zuletzt auch eine positive Bewertung des Kampfes als Mittel der Selbstdurchsetzung und als Mittel der Exklusion des schwachen und beschädigten Lebens⁵⁰. Die zweite Option stellt der nicht weniger variantenreiche Ausstieg *aus* dem kreatürlich-naturalen Leben in religiösen und anderen kulturellen Formen einer Vergeistigung, einer Suche wahren Lebens jenseits leiblicher Existenz. Für diese Option findet das Leben hier und heute, aber auch in der Zukunft, in einer Freiheit von Leiblichkeit und von der Bindung an die körperlich-naturale Dimension statt. In dieser Tradition findet sich die breite Rezeption des platonischen Topos des Leibes als Gefängnis

48 Dieser Verletzlichkeit gibt der Beitrag von Mirjam Zimmermann, »Vulnerabilität und verdanktes Leben« eine produktive Wendung. Zur aktuellen Diskussion siehe *H. Springhart/G. Thomas* (Hgg.), *Exploring Vulnerability*, Göttingen 2017. Vgl. dazu auch die Beiträge in *M. Höfner/S. Schaede* (Hgg.), *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, Tübingen 2010.

49 Ordnungstheologisch verortet sich der exegetische Beitrag von *Markus Saur*, »Dynamische Ordnung. Natur und Schöpfung zwischen physis und *sædæq*« stark auf der Seite einer manifesten Ordnung. Vgl. auch die klassisch gewordene Studie *H. H. Schmid*, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968. Religionstheoretisch ist diese Linie auszuziehen auf alle Entwürfe, die in der Religion letztlich eine Einpassung in den Kosmos erkennen möchten. Siehe programmatisch *A. N. Whitehead*, *Religion in the Making*, New York 1926; in der deutschsprachigen systematischen Theologie *H. Deuser*, *Kleine Einführung in die systematische Theologie*, Stuttgart 1999.

50 »Sparta« und »Siegfried« (bzw. Sigurd) sind hier die repräsentativen Stichworte.

der Seele⁵¹. Gegen diese ausstrahlungsreiche Tradition plädiert Friedrich Nietzsche für eine Treue zur Erde⁵². Allerdings ist auch die platonische Position nicht ohne phänomenale Anhaltspunkte: Jeder möchte spät, aber jung sterben.

Alle beiden Strategien waren und sind machtvolle, gewissermaßen daueraktuelle Alternativen außerhalb und Versuchungen innerhalb des Christentums. Eine biblisch-theologisch informierte Theologie und kirchliche Praxis haben stets mit einer eigenen Doppelstrategie auf diese Idealisierung oder ›Denunzierung‹ der kreatürlich-naturalen Dimension menschlicher Existenz reagiert: Eine würdigende Wahrnehmung der Zerbrechlichkeit und Gefährdung der kreatürlich-naturalen Dimension führt zu einer diakonischen Fürsorge und zu einer radikalen Hoffnung für diese Natur⁵³.

Mit dieser diakonischen Praxis, die Impulse der Jesuanischen Heilungsgeschichten aufnimmt, hat die Kirche eine grundlegende Würdigung und Bewahrung der äußerst fragilen und stets gefährdeten Menschennatur vollzogen. Nicht umsonst beziehen sich die messianischen Verheißungen, mit denen Jesus seine Wirksamkeit kennzeichnet, vor aller theologischen Metaphorisierung und Generalisierung auf spezifische kreatürlich-naturale Nöte.

Die Gefährdung der kreatürlich-naturalen Lebensdimension wird in den biblischen Traditionen nicht nur als eine Eintragung in einen größeren Sinnzusammenhang weichgezeichnet oder verzweckt. Dies ist die Frage des Buches Hiob. Schon im Alten Testament ist physisches Krankheitsleiden ein Grund zur Gottesklage⁵⁴. Christologisch betrachtet liegt die direkte Adressierung der kreatürlich-naturalen Not in Jesuanischen Heilungen auf einer Linie mit der Würdigung der Kreatürlichkeit im Ereignis der Inkarnation. Hierin liegt die *particula veri* radikaler Theologien, die die Verleiblichung bis in die Grenzlage eines Panentheismus denken

51 Platon, *Phaidon*, 80–84.

52 F. W. Nietzsche, »Also sprach Zarathustra«, in: K. Schlechta (Hg.), Friedrich Nietzsche. Werke in sechs Bänden. Bd. 3, München 1980, 277–561, 280. Protestantischerseits rezipiert z.B. in D. Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1937–1940* (DBW 14), Gütersloh 1996, 114, im Brief an Theodor Litt vom 22. Jan. 1939.

53 Zur diakonischen Fürsorge siehe Johannes Eurich, »Zwischen High-Tech Anwendung und menschlicher Zuwendung«. Zur Hoffnung für die Natur siehe exemplarisch J. Moltmann, *Auferstehung der Natur. Ein Kapitel der kosmischen Eschatologie*, G. Thomas, *Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das ›Leben in der zukünftigen Welt‹*; umsichtig die Diskussion rekonstruierend für eine Hoffnung für den Kosmos plädierend D. Wilkinson, *Christian Eschatology and the Physical Universe*, London/New York 2010.

54 B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, 191–214; und B. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*: mit einem Quellenanhang, Tübingen 2019, 177–182.

wollen⁵⁵. In der Inkarnation wählt Gott eine kreatürlich-naturale Gestalt der Selbsterschließung.

Hinsichtlich der Ausstrahlungskraft dieser Praxis ist bemerkenswert, dass sich die Zuwendung zu kreatürlich-naturaler Not durch diakonische Arbeit auch noch in den spirituellen Traditionen findet, in denen es primär um die Kommunikation von Heil und einer neuen Gottesgemeinschaft zu gehen scheint⁵⁶. Der Konnex zwischen Pietismus und ersten spezifischen diakonischen Großorganisationen ist z.B. offensichtlich. In der das kirchliche Handeln prägenden Verbindung von Liturgia, Martyria und Diakonia enthält die Diakonia den Impuls der Rettung aus körperlich-naturalem Leid (oder zumindest dessen Linderung) – ohne sich von spiritueller Kommunikation abzukoppeln. Aber dies gilt nicht erste für die aufziehende Moderne. Wenig später als die Kirchen bauten die frühen Gemeinden Kranken- und Pflegestationen⁵⁷. Die vielfach kritisierte Abwertung des Körpers findet sich in weniger Traditionen des Christentums, als es auf den ersten Blick erscheint⁵⁸.

Die gezielte Linderung leiblich-naturaler Not ist tief eingeschrieben in das Christentum und Judentum. Mit guten Gründen verweist Karl Barth in der hitzigen Debatte um die Wundergeschichten des Neuen Testaments in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts darauf: Das Wunder der Wundergeschichten besteht darin, dass Gott sich die kreatürlich-naturalen Nöte der Menschen zu eigen macht⁵⁹. Heil und Rettung sind nicht nur Akte der Deutung dieser Welt, sondern der intervenierenden Veränderung dieser Welt. Die Jesuanische wie auch die kirchlich-diakonische Zuwendung ist nicht reduktionistisch-materialistisch, sondern eben diese naturale Dimension aufnehmend und nicht abstoßend. In der Adressierung kreatürlich-naturaler Not überschreiten viele Texte auch einen religiösen Tun-Ergehens-Zusammenhang und entkoppeln persönliche Sünde und kreatürlich-naturale Not⁶⁰. Aber auch umgekehrt ist

55 Dazu siehe *G. L. Schaab*, *The Creative Suffering of the Triune God. An Evolutionary Theology*, New York 2007. Zur Frage, wie weit die Inkarnation des Logos bis in alle naturale Prozesse geht, vgl. die intensive Diskussion in *N. H. Gregersen* (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015.

56 Dies wird sehr klar deutlich in dem Beitrag von *Johannes Eurich*, »Zwischen High-Tech Anwendung und menschlicher Zuwendung«.

57 *O. Hilbrunner*, *Krankenhaus*, in: *T. Klauser/F. J. Dölger* (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 21, Stuttgart 2006, Sp. 882–914; *M. Wacht*, *Krankenfürsorge*, in: ebd., Sp. 826–882.

58 *A. Porterfield*, *Healing in the History of Christianity*, Oxford/New York 2005.

59 *K. Barth*, *Die Kirchliche Dogmatik IV/2. Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon-Zürich 1955, 244.

60 *R. Zimmermann*, *Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2,1–12*, in: *G. Thomas/I. Karle* (Hgg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009, 227–246.

zu bedenken, dass manches für die Annahme spricht, dass die auf körperliches Leiden antwortende Solidarität, nicht wirklich zur universalen moralischen Grundimprägung des Menschen gehört, die sich dann eben variabel in partikularen Kulturen ausgestaltet. Sie wird vielmehr durch die Jesuanische Praxis evoziert und strahlt in verschiedene Kontexte aus. Die Erbarmenspraxis Jesu ist auch dann, wenn es starke Parallelen gibt, kein Sonderfall eines allgemeinen Humanum.

Die diakonische Praxis kombiniert eine Würdigung der kreatürlich-naturalen Dimension mit einer kritischen und zugleich lebensförderlichen Intervention in sie. Jede diakonische Zuwendung wagt in naturale Prozesse zu intervenieren. Jede Pflege oder medizinische Behandlung von Kranken bestreitet beides: die Behauptung einer unüberbietbaren Güte des kreatürlichen Lebens wie auch die Auffassung, aus dieser tief verschatteten Seite der Existenz sei zu fliehen. Jede Impfung, jede Antibiotikagabe und nicht zuletzt jeder Anschluß an eine Beatmungsmaschine ist eine so humane wie technische Intervention in die naturale Basis menschlichen Lebens⁶¹. Die Corona-Krise ist an dieser Stelle für die Kirchen wie auch für die Theologie eine Chance, theologische, kulturelle und auch wissenschaftliche sachfremde Vorstellungen einer nur zu bewahrenden Integrität der Schöpfung selbstkritisch zu überprüfen und mutig zu korrigieren. Erbarmen trägt etwas in die Natur ein, was in ihr nicht gegenwärtig ist⁶².

Die sich in den messianischen Verheißungen und in den Krankenheilungen dokumentierende Sensibilität für die Brüche und Nöte der naturalen Seite des Menschseins wird in verschiedenen Traditionen nochmals transzendiert und radikalisiert. Mit Blick auf die immanente Krise der Schöpfung und damit auch deren naturale Seite, bieten die biblischen Traditionen ein ganzes Tableau an Antworten.

Für das Johannesevangelium ist es die Lebensgabe bis in die Grenzlage des Todes, die wahres Leben in dieser Welt eröffnet⁶³. In einer geradezu paradoxen Konstellation ist es nicht der Raub und die Akkumulation von Lebensmöglichkeiten, die Leben gelingen lassen, sondern der vermeintliche Verlust in der Lebensgabe für andere.

In einer Überschreitung des menschlichen Erfahrungs- und Erwartungsraumes werden in Jesaja 11,6–10 Gewaltverhältnisse in der Tier-

61 Die Frage, die bis tief hinein in gegenwärtige Debatten um eine Integrität der Schöpfung, um die Möglichkeiten von genetic engineering und um Maßnahmen zugunsten eines Enhancement of Life reicht, und die zugleich mit biblischen Materialien geführt wird, lautet: Ist die Natur als Schöpfung schon ein Ort einer manifesten oder wenig eingeschränkten Gerechtigkeit Gottes?

62 Gerd Theissen machte daher schon sehr früh auf den im Kern antievolutionären Zug der Jesusbewegung aufmerksam. Siehe *G. Theissen*, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984.

63 Dazu die Analyse von *Ruben Zimmermann*, »Im sterblichen Fleisch ist ewiges Leben. Ein Beitrag zur Schöpfungstheologie des Johannesevangeliums« in diesem Band.

welt und Bedrohungen des schwachen und verletzlichen Menschenlebens (Kind) durch die Gewalt in der außermenschlichen Natur klar ins Auge gefasst und ihre Überwindung mit dem Kommen des messianischen Geist-trägers verbunden.

In einer noch ausgreifenderen Wahrnehmung der Not hin zu der Not in aller Schöpfung – man könnte auch sagen, in einer noch verwege-neren Universalisierung der christlichen Hoffnung – präsentiert Paulus eine Anspielung auf ein zum Seufzen verdichtetes Klagelied der ganzen Schöpfung⁶⁴. Die naturale Welt wird selbst Akteurin und Sprecherin der Klage – ohne dass ihre Not auf menschliche Untaten zurückzurechnen ist. In dieser Hoffnung bzw. diesem Geistwirken wird letztlich die ganze Schöpfung in die wiederum vom Geist Gottes heraufgeführte Erlösung hineingenommen. Damit ist die Natur unendlich mehr als nur ein Medium der Offenbarung, mehr als eine Bühne für das Drama Gottes mit den Menschen.

An einigen Stellen im kanonischen Gespräch öffnet sich dann der Blick auf ein kosmisches Verständnis der Hoffnung auf eine Neuschöpfung von Himmel und Erde, die zugleich eine Transformation dieser naturalen Welt miteinschließt. Diese Vorstellung einer radikalen Verwandlung ist innerhalb des Raumes der kanonischen Imagination eine barmherzige Radikalisierung der göttlichen Antwort auf die göttliche Diagnose einer endemischen Gegenwart von Gewalt (Gen 11,6).

Diese Antworten auf die Herausforderungen eines die starke Natur feiernden Naturalismus oder einer Befreiung der Seele und des Geistes aus dem Gefängnis des kreatürlich-naturalen Körpers muten auch in der Gegenwart den Deutungen der Natur wichtige Differenzierungen zu. In ihren Spitzen formulieren die biblischen Traditionen die Zuversicht, dass auch die Natur als der nichtmenschliche Kosmos mit Gegenstand eines Heilsgeschehens und göttlicher Rettung ist. Diese Erkenntnis führt nicht in die Gleichgültigkeit, sondern in den sorgsam Umgang – ohne eine offene oder heimliche Vergöttlichung dieser Natur, die wir selbst sind.

5. Natur und Erkenntnis

Ist die Natur qualitativ so beschaffen, dass sie wirksame Gotteserkenntnis ermöglicht? Diese erkenntnisbezogene Frage ist eine Wendung der vorausgehenden Frage nach der moralischen und qualitativen Güte der

64 Siehe *Samuel Vollenweider*, »Seufzen statt Lobpreisen«. Die Anschlüsse an die naturwissenschaftlichen Debatten lotet aus *C. Southgate*, *The Groaning of Creation. God, Evolution, and the Problem of Evil*, Louisville 2008; und *W. J. Wildman*, *The Use and the Meaning of the Word ›Suffering‹ in Relation to Nature*, in: *N. C. Murphy/R. J. Russell* (Hgg.), *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil*. Vol. 1 Vatican City State/Berkeley, CA 2007, 53–66.

Natur. Sie wird und wurde in zwei Varianten gestellt, die aber letztlich doch gekoppelt sind.

Die Frage »Welche Erkenntnis ist *aus* der Natur möglich?« führt zur langen Problemgeschichte der Gegenüberstellung eines Buches der Natur und eines Buches der Offenbarung⁶⁵. Die Frage »Welche Erkenntnis ist dem Menschen als Natur in Sachen Gott und Glaube möglich?« führt zur nicht weniger langen Problemgeschichte des Verhältnisses von Natur und Gnade⁶⁶. In beiden Fragen geht es um die Fähigkeit der Natur, Erkenntnis zu generieren, einmal um ihr Sagen, dann um ihr Fragen.

5.1 Natur – Medium oder Botschaft

Die Frage »Welche Erkenntnis ist aus der Natur möglich?« zielt auf die differenzierte Medialität der göttlichen Kommunikation. Die sich unabweichlich nahelegenden Anschlussfragen lauten dann: Wer hat die hermeneutische Kompetenz zum Lesen des Buches der Natur und des Buches der Offenbarung? Sind es beim Buch der Natur voraussetzungslos alle Menschen, da die Lektüre dieses Buches keine spezielle Kompetenz erfordert? Oder ist es gerade so, dass im Buch der Natur nur diejenigen sinnvoll lesen können, deren Lesekompetenz durch die Lektüre des Buches der Offenbarung geschult wurde? Als Medienproblematik modelliert, stellt sich die weitere Frage, inwieweit der Schreiber als lebendiger Autor hinter den Text zurücktreten kann.

Drängender ist aber folgende, weitergehende und medientheoretisch instruierte Frage, welche zugleich die große Ambivalenz in der Debatte um die Lesbarkeit des Buches der Natur offenlegt: Ist das Buch der Natur ein Text, durch den sich Gott selbst beschreibt? Wenn dem so wäre, dann wäre das komplette und vollständige Medium selbst die Botschaft⁶⁷. Dann würde in der Tat alles in der Natur irgendwie etwas über Gott »sagen«. Oder aber – und diese Frage ist medientheoretisch strikt von der ersten zu unterscheiden – ist die Natur das mediale Substrat, *mit* dem Gott selbst spricht. In diesem Fall ist die Selektivität in der göttlichen Verwendung des Mediums *Natur* gerade die Pointe⁶⁸. Dann »sagt« Gott etwas (nicht alles) mit etwas (nicht allem), wobei die Natur strikt das Medium ist,

65 Dazu *Wolfgang Schoberth*, »Lesen im ›Buch der Natur‹«; und *Sven Grosse*, »Natur und Schöpfung in den Liedern Paul Gerhards«.

66 Dieses Thema wird bearbeitet in *Johanna Rahner*, »Natur und Gnade – ein Dauerthema der Theologie? Zu Recht!«.

67 Das sich daraus ergebende bruchlose Kontinuum zwischen Natur und Gott beleuchtet *Willemien Otten*, »Natural Theology as Thinking Nature«.

68 Diese Unterscheidung trägt u.E. faktisch den Sonnengesang des Franz von Assisi. Siehe dazu den Beitrag von *Volker Leppin*, »Laudato si . . . «.

jedoch nicht die Botschaft⁶⁹. Nur etwas und nicht alles wird dann in der Natur zum Gleichnis göttlichen Handelns⁷⁰. Wann und wo Gott durch welche Formbildung im Medium der Natur spricht, ist dann wesentlich⁷¹. Die Unterscheidung von Medium und Formbildung ist dann für die Erfassung dessen, was Gott ›sagt‹ elementar⁷². Diese gewichtige Unterscheidung nicht zu treffen, belastet noch gegenwärtige Entwürfe einer theologisch erkenntnisgenerierenden Verknüpfung von Evolution und christlicher Theologie⁷³.

Ist die Natur nicht das Medium, sondern kompakt und umfassend die Botschaft, so wird alle Ambivalenz der phänomenalen Naturerfahrung in Gott kopiert – mit enormen Folgen für die Theodizeeproblematik. Was der Natur lesend entnommen werden kann, ist im besten Fall ein Gott, der Leben und Tod zugunsten des Weiterschreitens des starken Lebens vereinigt. Ob diese Kraft des Lebens eine anspruchsvolle Moral hat und ob ihr eine fürsorgende Güte zugeschrieben werden kann, ist hoch umstritten⁷⁴. Selbstverständlich kann im Falle eines Alles und Jedes wirkenden

69 Ohne dass auf die Vorstellung eines Buches angespielt wird, vereinigt bsp. der Psalm 19 eine kosmologisch-natürliche und eine geschichtlich-kulturelle Medialität des Sprechens Gottes. Dazu prägnant *A. Grund*, ›Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes‹. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit, Neukirchen-Vluyn 2004.

70 Dazu *C. Link*, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976. Mit der Unterscheidung der Natur als Botschaft und der Natur als Medium dürften sich bis in die Gegenwart hinein Theologien einer ›Naturreligion‹ von ›Offenbarungsreligion‹ abheben lassen. *Sven Grosse*, ›Natur und Schöpfung in den Liedern Paul Gerhard‹ macht deutlich, wie auf der Basis des hoch selektiven Zugriffs auf die Natur in der Dichtung Paul Gerhards die Natur Emblem des Evangeliums wird – sowohl der Güte wie auch der Kritik Gottes.

71 Zu dieser Unterscheidung von Medium und Form siehe *N. Lubmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1997, 190ff.

72 Das Problem wird aufgegriffen auf Seiten der Medienwissenschaft in *M. Blondheim/H. Rosenberg*, Media Theory. New Communication Technologies as Religious Constructs, Metaphors, and Experiences, in: *New Media & Society* 2016, 1–9; *M. Blondheim*, Ethereal Interfaces. Cloud, Fire, and the Problem of Human Communication with a Deity, in: *M. Höfner/B. Friedrich* (Hgg.), Gottes Gegenwarten – God's Presences, Leipzig 2020, 411–419, auf der Basis der grundlegenden Studie von *J. D. Peters*, The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media, Chicago 2015.

73 Die unzureichend geklärte Problematik der selektiven Formbildung belastet z.B. den Entwurf von *A. R. Peacocke/P. Clayton*, All that is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century. A theological proposal with responses from leading thinkers in the religion-science dialogue, Minneapolis 2007, dazu *G. L. Schaab*, The Creative Suffering of the Triune God. An Evolutionary Theology, aber auch *N. H. Gregersen*, Incarnation. On the Scope and Depth of Christology, Minneapolis 2015 und *N. H. Gregersen*, The Cross of Christ in an Evolutionary World, in: *Dialog: A Journal of Theology* 40 (2001), 192–207.

74 *W. B. Drees* (Hg.), Is Nature Ever Evil? Religion, Science, and Value. Selbst für Hans Jonas gilt für all das Leiden der Geschöpfe diesseits des Missbrauchs der menschlichen Freiheit noch: ›Ihr Leiden vertieft die Tonfülle der Symphonie.‹, s. *H. Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1987, 21.

Gottes von seinen Taten in der Natur auf seinen Charakter rückgeschlossen werden. Aber hier sind eben aus dem kanonischen Gespräch heraus Fragezeichen anzubringen, auch dann, wenn dieses polyphon bleibt. Die tiefe Ambivalenz der Gesamtheit der phänomenalen Naturerfahrung kann allzu leicht zu einer Dämonisierung Gottes führen, die weit weg führt vom innerkanonischen Gespräch⁷⁵.

5.2 Die Erkenntnisfähigkeit des Naturwesens Mensch

Die parallel gelagerten Debatten um die Fähigkeiten des Menschen als Naturwesen Gott zu erkennen und für Glaube offen zu sein, führt nicht weniger in Grauzonen der Erkenntnis⁷⁶. Die Frage nach der Zuordnung von Natur und Gnade ist seit Jahrhunderten so etwas wie der Stresstest jeglicher Theologie. Die Problematik lässt auch noch in der Gegenwart konfessionelle Gräben aufbrechen und führt doch zugleich zu eigentümlichen konfessionellen Koalitionen (z.B. zwischen Evangelikalen und Katholiken)⁷⁷. Um ein anderes Bild zu verwenden: Die Gestalt der Zuordnung wirkt wie ein gleichzeitig durchgeführter Lackmустest für so diverse Felder wie die Gotteslehre, die Vorsehungslehre, die Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie. Die Verbindung zum phänomenalen Naturbegriff bleibt in diesem Verhältnis von einer tiefen Ambivalenz geprägt. Deutlich ist, dass in dieser Gegenüberstellung Natur versus Gnade auf Seiten der Natur beide Seiten der Unterscheidung Natur versus Kultur zu stehen kommen.

Die vermeintlichen Alternativen bzw. Grenzlagen sind: Entweder wird die Sündhaftigkeit und folglich die Verderbtheit der menschlichen Natur und eine notwendig wahrhaft überwältigende Souveränität der Gnade herausgestrichen. Oder man fasst unter dem Vorzeichen der Liebe Gottes eine Freiheit der naturhaften Menschen ins Auge, die eine riskante Offenheit der Antwort auf die Gnade enthält. Das wenig ausgesprochene, aber in der kulturellen Gegenwart mächtig im Raum stehende soziologische Thema ist dabei immer die mangelnde Universalität der Kirche und des christlichen Glaubens⁷⁸. Wie geht die Kirche mit der offensichtlichen Partikularität der expliziten Erkenntnis der Gnade um? Wer ist für die

75 Dass es auch darin herausfordernde Randlagen gibt, zeigen die Gottesreden im Buch Hiob (Hiob 38–41).

76 Die Debatte wird in diesem Band prägnant aufgearbeitet in *Johanna Rahner*, »Natur und Gnade – ein Dauerthema der Theologie? Zu Recht!«.

77 In seinem Differenzierungsreichtum immer noch bedenkenswert *W. Pannenberg*, *Systematische Theologie*. Bd. 1, Göttingen 1988, 73–281.

78 Während die Augustinische Tradition die Selektivität Gott und seiner Prädestination zurechnet, ist die Verantwortung in den Freiheitstraditionen sozusagen halbiert und vermeintlich gerecht geteilt. 50% entfallen auf Gott und seine Fähigkeit, sich außerhalb der

Selektivität der Gegenwart des Glaubens verantwortlich? Dies sind die daueraktuellen Fragen, die hier im Raum stehen.

Meine These ist nun, dass beide Modelle ein hoch ambivalentes Bild der Natur des Menschen zeichnen. Beide haben einen Schatten, dem sie nicht entfliehen können. Das augustinische und weithin reformatorische Modell der menschlichen Ohnmacht in Sachen des Heils muss eine ›übermächtige‹ Macht der Sünde in der Natur unterstellen⁷⁹. Der soteriologischen Ohnmacht entspricht also eine machtvolle negative Freiheit zur Gottesferne. Die Theologien einer machtvollen Freiheit zum Glauben führen keinen verwerfenden, sondern nur einen lockenden und werbenden Gott mit⁸⁰. Aber auch sie entkommen nicht ihrem eigenen Schatten. Das Locken und Werben Gottes ist nicht unwiderstehlich. Dieser Schatten ist eine gegenüber der selektiven Erwählung nicht weniger rätselhafte, selbstzerstörerische Dummheit und manifeste Torheit des Menschen. Muss zweifellos notwendig anerkannt werden, dass die Gnade und die Gottesbeziehung die vernünftigere, bessere, intellektuell befriedigendere und moralisch eindeutig vorzuziehende Option ist, so ist auch hier wieder eine Freiheit zur unheilvollen Dummheit zumindest potentiell und vielfach faktisch am Werk. Anzunehmen, Gott versetze jeden Menschen in eine Position souveräner Freiheit, zeigt einen theologischen Mut für das Kontrafaktische, ist aber empirisch, intellektuell und spirituell nicht zwingend befriedigender als die eher lutherische Position.

Die Fähigkeit der Natur bewegt sich also zwischen einer Macht der Destruktion und Selbstverohnmächtigung auf der einen Seite und einer von machtvoller Dummheit manifest gefährdeten Freiheit auf der anderen Seite. Just um diese Alternative zu überwinden, optieren viele Theologien des 20. und 21. Jahrhunderts für eine starke Christuswirksamkeit und Geistpräsenz jenseits der christlichen Religion und jenseits aller Religionen. Man könnte vielfach geradezu von einer ›Naturalisierung der Gnade‹, d.h. von einem Kollabieren der Unterscheidung sprechen⁸¹.

Kirche vernehmlich und bekannt zu machen. Die anderen 50% entfallen auf die riskante Freiheit des Menschen, die eine Ablehnung notwendig impliziert.

79 M. Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam (1525). Martin Luther, *Ausgewählte Werke Ergänzungsreihe*, München 1954, führt für die Entmächtigung des Menschen die Figur des Teufels ein. Dies sieht deutlich P. Steinacker, Luther und das Böse. Theologische Bemerkungen im Anschluss an Luthers Schrift *De servo arbitrio* (1525), in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 33 (1991), 139–151.

80 So pointiert im Rückgriff auf eine Tradition der Prozessphilosophie J. Enxing, Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes, Regensburg 2013 und Traditionen des Open Theism verarbeitend L. Teuchert, Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem »Open theism«, Göttingen 2018.

81 Die Handhabung der Unterscheidung von Natur und Gnade hat enorme Folgen für Theorie und Praxis der Kirche. Der Preis für die Option einer universalen und auch

Wie die Unterscheidung von Natur und Gnade justiert und theologisch qualifiziert wird, ist kein Glasperlenspiel. Genau an dieser Stelle fallen religionspolitisch folgenreiche Entscheidungen zu Fragen der Mission, zur machtpolitischen Positionierung der Kirche, zu Formierungen der religiösen Erziehung und zur Gestaltung der multireligiösen Gesellschaft, um nur einige wenige heiße Eisen zu benennen.

Auch dann, wenn die Theologie ein Sprechen Gottes im geformten Medium der Natur anerkennt, bleibt die Frage, wo dies zu vernehmen ist. Ist eine generelle und zugleich hinreichend prägnante Gotteserkenntnis jenseits von Israel und der Gemeinde zu unterstellen? Ist die förderliche Gotteserkenntnis an die Gottesgeschichte mit Israel gebunden? All dies sind die Fragen im Hintergrund dieser epistemologischen Wendung des Themas Natur.

Die wichtige Aufgabe einer theologischen Aufklärung der Gesellschaft und der Kirchen hat in Sachen Natur zumindest zwei Teile. Zunächst geht es darum, verschüttete und versickerte Zugänge zu Natur sichtbar und benennbar zu machen. Auch in einer naturwissenschaftliche geprägten Kultur wirkt eine bereichernde Gleichzeitigkeit ganz und gar ungleichzeitiger Naturverständnisse. Diese Verständnisse zu erhellen, klärt in Debatten und Konflikten. Die zweite Teilaufgabe besteht in der Erschließung der Wahrnehmungen, der Erfahrungen und Einsichten der biblischen Texte für das Leben in der Gegenwart. Dabei darf sich die Theologie nicht auf das vermeintliche ›Angebot zur Güte‹ einlassen, die Naturwissenschaften erforschten und bestimmten die Natur und die christliche Religion deute dies eben dann irgendwie als Schöpfung. Dieses Vorgehen würde die aus biblischen Texten erwachsenden Impulse für den Streit um die Wahrnehmungen, Erfahrungen und Einsichten in den Zugängen zu Natur

außerhalb der Kirche werbenden Gottes in der Wirksamkeit des Geistes und in Analogiebildungen zu Christus ist nicht sofort sichtbar, aber dennoch à la longue zumindest in einer soziologischen Betrachtung sehr hoch: Die Grenze der Kirche ist theologisch nicht mehr bestimmbar. Wird die in der Unterscheidung von Natur und Gnade versteckte und verarbeitete Selektivität durch die Universalisierung von Gnade negiert, so ist die Frage: Wie kann die Kirche eine soziologische Grenze der Organisation *theologisch* begründen? Warum sollte jemand in einem liberalen Rechtsstaat und ausgebauten Sozialstaat mit vielen sozialhumanitären NGOs und nicht zuletzt einer Christusgegenwart und Geistpräsenz in der Kultur noch in der Kirche sein? Diese Frage wird, wie die Dinge empirisch stehen, zur Überlebensfrage des liberalen Protestantismus westlicher Gesellschaften. Da den dogmatisch-grenznivellierenden Universalisierungen auch ethische Universalisierungen entsprechen, ist kirchlicherseits die Versuchung offensichtlich, die verlorene Selektivität wieder über eine Selbstradikalisierung zu gewinnen und zu rechtfertigen. Sozusagen durch eine List der geschichtlich-dialektischen Vernunft wird, mit den Instrumentarien von Ernst Troeltsch betrachtet, prompt die grenzenlose Kirche zur Sekte. Die Problematik der Entgrenzung der Geistwirksamkeit, der Christuspräsenz und damit der Kirche wird aufgegriffen in *G. Thomas, Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2020.

vorschnell verstecken. Es ist die innere Vielfalt der Stimmen im Kanon, die nicht helfen, vorschnell zu vereinfachen, sondern dafür werben, langsam nachzudenken, zu differenzieren und so zu bereichern. Die relative Gebrechlichkeit des ganz und gar nicht natürlichen Naturbegriffs spiegelt die Ambivalenz der Sache. Aber diese Schwäche kann, wenn hierdurch das intensive Gespräch und der produktiv-kontroverse Diskurs ermöglicht werden, zur Stärke werden. Die Ambivalenz in der Sache erinnert die Glaubenden daran, dass sie nicht das Leben moralisch heiligen oder gar vergöttlichen, sondern an einen lebendigen Gott der Lebendigen glauben, der sich zu der Natur in ihrem Leben mit ermöglichenden, erhaltenden und gefährdenden Charakter verhält. Dem gehen die Beiträge dieses Bandes nach.

Abstract

This introductory article first of all examines the question of how and where nature can become a topic within theology and how the engagement with a natural science-dominated understanding of nature can be sought. The second step starts from the observation that the concept of nature is largely contoured by counter-concepts, and therefore sheds light on five such opposites with regard to their theological relevance. In a third step, the contribution turns to the experience of nature in its ambivalence. Is nature, which also knows destruction and suffering, good in its entirety? Can it be the basis of moral orientation? With its diaconal work, the church addresses not only, but very decisively, hardship caused by nature. For good reasons, some biblical traditions take nature into a hope of redemption. In a fourth step, the contribution discusses the connection between nature and the knowledge of God. What knowledge is possible from nature? What knowledge is possible for man as a natural being? Overall, the essay argues that the biblical texts and theological traditions introduce important differentiations into the public discourse on nature in the Church and in wider culture.

Günter Thomas, geb. 1960, Dr. theol. Dr. rer. soc., ist Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und Research Associate an der Faculty of Theology der Stellenbosch University in Südafrika.