

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 3

Artikel: Schöpfung : Stil der Welt

Autor: Dalferth, Ingolf U.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761231>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.05.2026

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

INGOLF U. DALFERTH

Schöpfung – Stil der Welt

Interpretari vocem non est rem assignare,
sed intellectum aperire.

ABAEIARD, *Logica in praedicationibus*¹

«Wenn sich ... die Perspektiven der säkularen Vernunft und des christlichen Glaubens nicht mehr in einer einheitlichen Konzeption der Wirklichkeit vermitteln lassen, bleibt dem Schöpfungsglauben nur noch der Rückzug in das Reservat binnenkirchlicher Sprachspiele.»² Mit dieser These vertritt Ulrich Körtner eine verbreitete Meinung. *Eine Wirklichkeit* – muß das nicht angenommen werden, wenn Gespräche zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie sinnvoll sein sollen? Und ist es nicht auch eine höchst plausible Annahme, jede dieser Disziplinen thematisiere auf ihre Weise diese eine Wirklichkeit, weit plausibler jedenfalls als die, in jeder sei von einer anderen Wirklichkeit die Rede, oder gar, nur in den Naturwissenschaften gehe es um Wirklichkeit, in Philosophie und Theologie dagegen allenfalls um deren Deutung?

Ehe wir solchen Thesen zustimmen oder widersprechen, sollten wir von unserer Fähigkeit zur Reaktionsverzögerung Gebrauch machen. Was ist hier eigentlich mit *Wirklichkeit*, was mit *Deutung* gemeint? Wir werden aneinander vorbeireden und vorbeihören, wenn wir uns nicht zunächst darüber verständigen. In einem ersten Teil möchte ich deshalb in vier Schritten zunächst einmal das Problem genauer bestimmen, um das es geht. In einem zweiten Teil soll dann

¹ Ed. GEYER 309, 27. Der vorliegende Text ist ein Vortrag, den ich am 2. Juni 1998 in der vom Institut für Hermeneutik an der Universität Zürich zum Abschluß eines mehrjährigen Gesprächs zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie veranstalteten Reihe *Viele Deutungen – eine Wirklichkeit?* gehalten habe. Der Vortragsstil wird beibehalten. Eine englische Version «Creation – Stile of the World» s. *IJSTb* 1 (1999) 119–137.

² KÖRTNER, Ulrich H.J., Schöpfung und Autopoiesis. Zur Auseinandersetzung der Theologie mit dem Programm der Kritischen Evolutionstheorie, in: STOCK, Konrad (Hg.), *Zeit und Schöpfung*, Gütersloh 1997, 114–142, 117.

wiederum in vier Schritten die theologische Antwort entfaltet werden, die im Titel meines Vortrags angedeutet ist.

I. *Viele Deutungen – eine Wirklichkeit?*

Deutungen sind – im weitesten Sinn – Zeichenprozesse, in denen in einem bestimmten Praxiszusammenhang etwas von jemandem für jemanden durch etwas unter einem bestimmten Gesichtspunkt als etwas thematisiert, zur Sprache gebracht, beschrieben, bezeichnet, benannt, interpretiert, ausgelegt oder bestimmt wird – etwa, wenn ich dieses Metallstück zur Erläuterung des hier zur Debatte stehenden Problems als Löffel beschreibe und sage: «Dies ist ein Löffel».

Wirklichkeit dagegen meint den *Inbegriff des Deutbaren* und damit etwas, was nicht ausschließlich durch unsere Deutungen erzeugt wird: «Daß dies ein Löffel ist», ist nicht deshalb wahr, weil wir es so deuten, sondern daß wir das so deuten, ist wahr, weil das ein Löffel ist. *Wirklich* ist, was unsere Deutungen wahr oder falsch sein läßt. Das kann nur etwas sein, was einerseits irgendwie für irgend jemanden als irgend etwas gedeutet werden kann, andererseits sich von jeder Deutung zugleich so unterscheidet, daß es *auch anders* und *auch von anderen* gedeutet werden könnte. Gäbe es Wirkliches, was sich nicht deuten ließe, wir wüßten nicht, was das sein sollte. Gäbe es Wirkliches, das sich von seiner Deutung nicht unterscheiden ließe, wir wüßten nicht, ob es wirklich wäre. Und während manches erst dadurch wirklich wird, daß wir von ihm reden, kann nicht alles nur so wirklich werden: Wir können uns selbst nicht sozusagen ins Sein reden, und diesen Löffel oder die Welt, in der wir leben, auch nicht.

Kurz: Sind Deutungen wie «Dies ist ein Löffel» wirklich, dann kann nicht alles Wirkliche nur Deutung sein – so wenig, wie die Behauptung wahr sein kann: «Hiermit erkläre ich, daß ich nicht existiere». Ich kann das sagen, aber nur, weil es nicht wahr ist. Wenn es aber, damit es Deutungen geben kann, Wirkliches geben muß, das nicht nur Deutung ist, und wenn es in unseren Disziplinen keine wahren Deutungen nichttrivialer Art ohne davon unterscheidbare Wirklichkeit gibt, muß es dann nicht auch *eine Wirklichkeit* geben, die wir in unseren verschiedenen Disziplinen je verschieden deuten? Und müßte sich dann diese eine Wirklichkeit – unbeschadet aller Differenzen zwischen unseren verschiedenen Deutungen – nicht in einer einheitlichen *Wirklichkeitskonzeption* zum Ausdruck bringen lassen – einer Konzeption, die dem gemeinsamen Wirklichkeitsbezug unserer Dis-

ziplinen ebenso gerecht wird wie ihren unterschiedlichen Deutungsperspektiven?

1. Streit um die Wirklichkeit?

Es wäre schön, wenn es so einfach wäre. Aber Naturwissenschaften und Theologie lassen sich nicht einfach als verschiedene – häufig unpassend *komplementär* genannte³ – Deutungen der einen Wirklichkeit nebeneinanderstellen: Die einen wollen Wirklichkeit nicht deuten, sondern erklären, weil es ihnen um Wissen gehe; die Theologie dagegen, so heißt es, deute auf mehr oder weniger blumige Weise das, was die Wissenschaften zu erklären suchen, trage aber selbst nichts zum Wissen bei.

Doch Wissen und Glauben lassen sich nicht so auf Wissenschaften und Theologie verteilen: Erklären ist selbst eine bestimmte Art des Deutens, und auch Theologie hat es mit Wissen zu tun. Aber selbst wenn beide dieselbe Wirklichkeit verschieden deuteten, folgte daraus noch lange nicht, daß sich ihre verschiedenen Deutungen in einer einheitlichen Konzeption dieser Wirklichkeit vermitteln lassen müßten. Die Welt ist komplexer als der komplexeste Gedanke, den wir uns von ihr machen können. Doch das Bild von der *einen Wirklichkeit* und unseren *vielen Deutungen* ist um einiges zu einfach, um der Komplexität des Problems gerecht zu werden. Denn – um nur einige Fragen zu nennen – wer bestimmt, was *Wirklichkeit* ist und was *Deutungen* sind? Für wen wird die Frage nach der *Einheit* der Wirklichkeit zum Problem, und zu welchem Problem wird sie? Wer betrachtet welche Wirklichkeit unter welchem Gesichtspunkt als Einheit? Was wäre anders, wenn es nicht eine Wirklichkeit gäbe, sondern viele verschiedene? Thematisieren verschiedene Wissenschaften verschiedene Aspekte oder Dimensionen einer Wirklichkeit oder verschiedene Wirklichkeiten? Erklären die Naturwissenschaften die Wirklichkeit, wie sie ist, während die Theologie sie als Schöpfung nur deutet, also gar nicht von der Welt, sondern nur von menschlichen bzw. christlichen *Einstellungen* zur Welt spricht, so daß das Universum eine expandierende Raum-Zeit-Vielfalt *ist*, von Christen aber für Schöpfung *gehalten wird*?

³ Unpassend deshalb, weil es bei der Komplementarität um «die Zusammengehörigkeit verschiedener Möglichkeiten [geht], dasselbe Objekt als verschiedenes zu erfahren» (MEYER-ABICH, Klaus Michael, Art. Komplementarität, HWPh 4, 1976, 933f., 933), dabei aber genau das vorausgesetzt wird, was strittig ist: daß es sich um verschiedene Erfahrungen oder Beschreibungen *desselben Objektes* handelt.

Offensichtlich streiten sich Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften nicht nur um *Deutungen* der Wirklichkeit, sondern um das, was *Wirklichkeit* genannt zu werden verdient. Es liegt weder auf der Hand, daß es nur eine einzige Wirklichkeit gibt, noch daß es ein und dieselbe Wirklichkeit ist, die in den Naturwissenschaften erklärt und in der Theologie gedeutet wird. Im Gegenteil, wir brauchen uns nur an die «autonom gewordenen Regionen von Wissenschaft und Künsten, Technik, Wirtschaft und Politik, Bildungssystem und Glaubensinstitutionen»⁴ zu erinnern, um zu sehen, daß wir *in vielen verschiedenen Wirklichkeiten* leben. All das fügt sich schon lange nicht mehr zum Mosaik einer einzigen Wirklichkeit zusammen. Aber nur gelegentlich wird das auch zum Problem. Während Hans Blumenberg vor einigen Jahren noch meinte, «daß wir in mehr als einer Welt leben», sei «die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen»⁵, hat sich die Erregung inzwischen gelegt. Wir wissen wohl, daß die Wissenschaft anders als die Wirtschaft oder die Politik oder das Religionssystem funktioniert. Wir wissen auch, daß all das auf mannigfache Weise zusammenhängt. Aber wer hat denn ein Problem der Einheit? Wer meint denn wirklich, das seien «nur» verschiedene Deutungen einer Wirklichkeit? Oder all das müsse sich «in einer einheitlichen Konzeption der Wirklichkeit vermitteln lassen», wenn es wirklich sein soll? Oder diese Wirklichkeitspluralität träfe nur auf den Bereich der Kultur, nicht aber den der Natur zu? Belegen nicht die ethischen Diskussionen der Gegenwart überdeutlich, wie kulturimprägniert gerade unser Begriff der Natur ist? Und was für Natur und Kultur gilt, gilt das nicht auch für Gott?

2. Unzulängliche Problembestimmungen

Wollen wir an den eigentlichen Fragen nicht vorbeireden, ist deshalb der status quaestionis genauer zu bestimmen. Das Problem, das mit der Frage *Viele Deutungen – eine Wirklichkeit?* zwischen Theologie und Naturwissenschaften zur Erörterung steht, wird verfehlt, wenn nicht einige gängige Positionen von vornherein als inadäquat zurückgewiesen werden:

1. Das Problem ist nicht adäquat formuliert, solange wir davon ausgehen, daß es einerseits *eine Wirklichkeit*, andererseits *viele Deutun-*

⁴ BLUMENBERG, Hans, *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, 3.

⁵ Ebd.

gen dieser einen Wirklichkeit gibt. Denn wo wäre uns Wirklichkeit gegeben, ohne schon in bestimmter Weise verstanden, beschrieben, gedeutet zu sein?⁶ Und was berechtigte dazu, gerade das vorauszusetzen, was strittig ist: die Einheit der Wirklichkeit? Auch die Natur kommt in jeder Naturwissenschaft anders in den Blick. Sie gibt keine Antworten, wenn sie nicht gefragt wird, und ohne unsere Fragen sind ihre Antworten nicht verständlich. Wir können sie beschreiben und messen, aber Messungen und Daten müssen interpretiert werden, um etwas zu besagen, und wir könnten sie nicht interpretieren, wenn wir nicht schon etwas verstünden. Auch im Umgang mit der Natur leben wir immer schon in einer uns sprachlich erschlossenen Welt, in die wir hineingewachsen sind, und während wir von einer Sprache in eine andere wechseln können, können wir nicht aus jeder Sprache herauspringen und ohne die Vermittlung sprachlicher Deutungen sozusagen direkt mit der Wirklichkeit kommunizieren. Für Naturwissenschaften und Theologie gilt daher in gleicher Weise: *Nur* im Horizont von Deutungen haben wir es mit Wirklichkeit zu tun.

2. Das Problem wäre auch falsch beschrieben, wenn wir davon ausgingen, daß es *nur Deutungen* und *überhaupt keine Wirklichkeit* gibt, wirklich also nur unsere Deutungen wären und nichts, was von ihnen unterschieden werden könnte. Denn zum einen: Woran sollten wir unsere Deutungen messen, um sie zu verbessern und durch adäquatere zu ersetzen? Und zum andern: Daß wir deuten, kann nicht selbst nur Deutung sein: «Ich erkläre hiermit, daß es nur eine Deutung ist, daß ich das erkläre», ist von ähnlich pragmatischer Widersprüchlichkeit wie «Ich erkläre hiermit, daß ich nicht existiere»: Wer nicht existiert, kann nicht erklären, daß er nicht existiert (und wer das tut, sagt etwas offenkundig Falsches), und wer nur als Deutung existiert, kann nicht selbst erklären, daß er nur als Deutung existiert (und wer das tut, sagt ebenfalls offenkundig etwas Falsches).

3. Das Problem ist auch falsch beschrieben, wenn wir unterstellen, daß es *keine wahre Deutung von Wirklichkeit* gibt, so daß nichts, was wir sagen, irgend etwas anderem gegenüber vorzuziehen sei. Wir wissen sehr wohl, daß eine rote Ampel nicht ohne unter Umständen gravierende Folgen als grün gedeutet werden kann, daß es also sehr wohl wahre Deutungen der Wirklichkeit gibt – im Zweifelsfall sorgen die

⁶ *Deutung* gebrauche ich im folgenden – wie eingeführt – als eine Kategorie, die alle interpretativen Vollzüge (Verstehen, Interpretieren, Auslegen, Bestimmen usf.) umfaßt, und nicht nur diejenigen, in denen wir bewußt und methodisch etwas als etwas für jemanden durch etwas im Blick auf etwas deuten und bestimmen.

Gerichte dafür, daß wir das nicht vergessen. Daß es keine wahre Deutung der Wirklichkeit gibt, ist im übrigen schon im Blick auf sich selbst nicht haltbar: Denn entweder ist diese Behauptung semantisch wahr, dann ist sie pragmatisch falsch, oder sie ist pragmatisch wahr, dann ist sie semantisch falsch.

4. Das Problem ist schließlich auch falsch beschrieben, wenn wir davon ausgehen, daß es *nur eine wahre Deutung der Wirklichkeit* gibt, an der sich alle anderen messen lassen müßten – ob wir diese nun in den Wissenschaften oder in der Theologie suchen und ob wir meinen, diese sei schon gefunden worden oder müsse erst noch entdeckt werden: Die Vorstellung, daß es *eine* wahre Beschreibung der Wirklichkeit geben könnte, übersieht, daß es *wahre* Beschreibung überhaupt nur gibt, *weil es mehr als nur eine* wahre Beschreibung geben kann: Jede Beschreibung von etwas wählt bestimmte Aspekte aus und ignoriert andere, zu jeder wahren Beschreibung gibt es daher nicht nur falsche, die die ausgewählten Aspekte so beschreiben, wie sie nicht sind, sondern auch andere wahre, die andere Aspekte in den Blick fassen. Zum Beispiel: Wie viele Gegenstände sind in diesem Raum? Die Frage hat verschiedene wahre Antworten, je nach dem, ob wir mit *Gegenstand* z. B. auch Personen mitmeinen oder nicht; aber haben wir das entschieden, dann sind nicht alle Antworten wahr und eine bestimmte Antwort ist wahr oder falsch, was immer wir meinen mögen. Oder: Welcher Tag ist heute? Nicht nur Dienstag, sondern auch der 2. Juni 1998, der zweite Tag in der 23. Woche dieses Jahres, ein Tag im 20. Jahrhundert, ein Tag wenige Monate vor dem nächsten Millenium usf. Keine dieser Angaben ist *wahrer* als eine der anderen, keine von ihnen benennt das, was wirklich ist, während die anderen es nur deuten.

Es gibt für uns Wirklichkeit ohne alle Deutung. Es gibt keine Wirklichkeit, sondern nur Deutungen. Es gibt keine wahre Deutung von Wirklichkeit. Es gibt nur eine wahre Deutung der Wirklichkeit – diese vier Thesen sind allesamt inadäquate Bestimmungen der Frage, die zur Verhandlung steht. Sie sind zu meiden, wenn man das Verhältnis von naturwissenschaftlichen und theologischen Aussagen klären will.

3. Unzulängliche Ausgangspunkte

Doch auch innerhalb des damit abgesteckten Bereichs gibt es noch eine Reihe von Konstellationen, die aus unterschiedlichen Gründen als inadäquat zurückzuweisen sind. Drei hebe ich besonders hervor:

3.1 Wirklichkeitsmonopol der Wissenschaften

Es gibt eine Wirklichkeit. Die Wissenschaften beschreiben und erklären diese. Die Theologie deutet sie. Diese Position ist bestenfalls eine Selbststilisierung der Wissenschaften, die keineswegs so evident ist, wie sie meinen. Dahinter steht die Überzeugung, daß nichts, was sich nicht wissenschaftlich thematisieren lasse, wirklich genannt zu werden verdient: Kann Gott nicht als Gegenstand, Voraussetzung oder Ermöglichungsgrund wissenschaftlichen Forschens erwiesen werden (und darauf zielen die meisten gängigen Versuche, Gottes Existenz zu beweisen), dann kann die Theologie zur Wirklichkeitserkenntnis nichts beitragen.

Doch ein solcher Scientismus, der nur wissenschaftliches Wissen für Wissen und nur die Fragen nach dessen Inhalt, Voraussetzungen und Ermöglichungsgründen für wissenschaftlich respektabel hält, führt schon im Alltag in Aporien: Unser lebensweltliches Wissen ist komplexer als alles, was mit wissenschaftlichen Methoden thematisiert wird. Es wird auch nicht erst dadurch zu wirklichem Wissen, daß dies geschieht, und es steht und fällt keineswegs zwangsläufig mit den Bedingungen, die für wissenschaftliches Wissen gelten. Scientistische Forderungen dieser Art sind praktisch irreführend, weil man nicht erst Ernährungswissenschaften studiert haben muß, um eine Omelette backen zu können. Und sie sind methodisch abwegig, weil sie die Probleme und Ermöglichungsbedingungen theoretischer Wissenskonstruktion mit denen lebensweltlichen Wissens gleichsetzen, ihre Beschreibung von Wissen mit dem beschriebenen Wissen verwechseln und es bei der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit solchen Wissens versäumen, «between having an experience and observing someone else's experience» zu unterscheiden.⁷ Wenn sich Gott mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht finden läßt, dann kann das eben auch an den Netzen liegen, die sie auswerfen, um Wissen an Land zu ziehen. «Was Gott ist», meinte Zwingli, «wissen wir so wenig wie ein Käfer weiß, was ein Mensch ist.»⁸ Daß Gott in der Neuzeit nicht mehr in wissenschaftlichen Erklärungen fungiert, ist deshalb konsequent – aber kein Nachweis seiner Nichtwirklichkeit.

⁷ RIDER, Sharon P., *Avoiding the Subject. A critical inquiry into contemporary theories of subjectivity*, Stockholm 1998, 73.

⁸ ZWINGLI, Huldrych, *De vera et falsa religion commentarius*, Sämtliche Werke Bd. III, CR XC, Leipzig 1914, 643: «quid deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo.»

3.2 Theologische Erklärung des (noch) nicht Erklärbaren

Die umgekehrte Position weist auf Lücken und Probleme im wissenschaftlichen Erklären hin und erklärt für die dort nicht lösbaren Fragen die Theologie zuständig: «Es gibt eine Wirklichkeit.» «Die Wissenschaften beschreiben und erklären diese.» «Die Theologie erklärt, was diese nicht erklären können.» In diesem Sinn argumentiert etwa Jürgen Moltmann: «Es gibt eine *Schöpfung der Evolution*, weil Evolution nicht aus sich erklärbar ist.»⁹ Die Fragwürdigkeit dieser Auffassung hat Bonhoeffer deutlich benannt: Gott ist kein Lückenbüßer-Gott, der dort relevant wird, wo man mit anderen Mitteln (noch) nicht weiterkommt. Die *Schöpfung* hört nicht auf, Schöpfung zu sein, wenn man herausfindet, daß oder wie Evolution aus sich selbst heraus erklärbar ist. Theologie ist keine vorläufige oder mißglückte Naturwissenschaft, und die Naturwissenschaften sind kein Ersatz für Theologie.

3.3 Vermittlungen und Vermischungen

Ein dritter Ansatz sucht – auf verschiedenen Wegen – nach einer Vermittlung beider Seiten. Die einen plädieren für eine *Synthese*, bei der «theologisches und naturwissenschaftliches Erkennen spannungslos ineinanderruhen»¹⁰. Doch das unterschätzt die Eigenart naturwissenschaftlichen Wissens ebenso wie die Komplexität der Theologie: Beides steht nicht auf derselben Ebene.¹¹ Die anderen sehen das Ziel des interdisziplinären Gesprächs zwischen Naturwissenschaften und Theologie daher «nicht in der Harmonisierung, sondern in der wechselseitigen *Kritik*»¹², die möglich und sinnvoll sei, weil «ihre Sprachspiele keineswegs so strikt voneinander getrennt sind, daß sie völlig autark wären.»¹³ Und eine dritte Gruppe schließlich betont den

⁹ MOLTSMANN, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 31987, 32.

¹⁰ LINK, Christian, Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 347 (von Rad), i.O. kursiv.

¹¹ KÖRTNER, Schöpfung und Autopoiesis, s. Anm. 2, 118f.: «Wenn denn die Verborgenheit Gottes ein theologisch gültiges Argument ist, läßt sich auf vermeintlichen Theoriedefiziten der Naturwissenschaften keine Apologetik der christlichen Schöpfungslehre aufbauen. Sofern aber der christliche Gottesglaube und mit ihm auch die Sicht der Welt als Schöpfung Gottes zu allen Zeiten ein durch die Verborgenheit Gottes angefochtener Glaube bleibt, der gerade durch die unaufhebbare Spannung zwischen Bekenntnis und Welterfahrung gekennzeichnet ist, können theologische und naturwissenschaftliche Deutung der Welt niemals spannungslos ineinanderfallen.»

¹² A.a.O. 119 (s. Anm. 11).

¹³ Ebd.

unhintergehbaren *Pluralismus* von wissenschaftlichen und theologischen Wirklichkeitskonzeptionen, die verschieden sind, sich aber nicht widersprechen, weil sie nicht verschieden über dieselbe Wirklichkeit reden, aber auch nicht über verschiedene Wirklichkeiten, sondern im Horizont verschiedener Fragestellungen über Wirkliches reden.

Erst wo das beachtet wird, nähern wir uns dem eigentlichen Problem. Naturwissenschaften und Theologie geht es darum, Wirkliches so zu erkennen, daß auf der Basis dieser Erkenntnis verläßlich gehandelt und gelebt werden kann. Aber sie verfolgen dabei nicht dieselben Ziele und suchen nicht dieselben Probleme zu lösen: Wissenschaften wollen erklären, die Theologie will orientieren. Sie ist keine theoretische Erklärungs-, sondern eine *praktische Orientierungsdisziplin*. Orientieren aber ist ein komplexer Vorgang, komplexer, als etwas zu beschreiben oder zu erklären: Es schließt ein, die Welt, in der wir leben, für uns verläßlich zu *ordnen* und uns in dieser Ordnung zu *orten*, also den Standpunkt, die Perspektive und den Horizont zu markieren, von dem aus und in denen wir unsere Welt und uns selbst wahrnehmen, in denen wir leben und handeln sollten, wenn wir auf eine dem Leben förderliche und dieses und seine Möglichkeiten nicht schädigende und beschädigende Weise leben wollen.¹⁴ Für eine solche Lebensorientierung bieten die Wissenschaften wichtige Voraussetzungen und Instrumente. Aber sie können diese Orientierung selbst nicht leisten. Denn dazu muß nicht nur klargestellt werden, was ist (als Natur und Kultur) und was sein kann (als Welt), sondern auch, was sein soll und sein wird (als Schöpfung). Das übersteigt die Kompetenz der Wissenschaften. Ich deute nur an:

4. Wissenschaften, Philosophie und Theologie

1. Daß die Welt mehr ist als das, was der Fall ist, wußte auch Wittgenstein später besser. Denn nichts ist der Fall, was nicht der Fall sein könnte, nichts ist wirklich, was nicht auch möglich wäre, und nichts, dessen Gegenteil nicht unmöglich ist, hätte nicht auch anders sein können, als es ist. Wer Wirkliches begreifen will, muß daher Mögliches bedenken, und wer verstehen will, was ist, muß das im Horizont dessen tun, was sein könnte. Wie hätte das, was ist, *auch* sein können?

¹⁴ Zur genaueren Analyse des Orientierungskonzepts vgl. DALFERTH, Ingolf U., *Theology and Philosophy*, Oxford 1988, 20, ch. 18.

Wer so fragt, hat den Weg der wissenschaftlichen Konzentration auf das Beschreiben, Analysieren und Erklären von Wirklichem verlassen. Wissenschaften wollen wissen, warum das, was ist, so ist, wie es ist. Sie fragen nach Gründen für das Dasein und Sosein dessen, was der Fall ist. Und ihre methodisch gewonnenen Antworten auf solche Fragen sind das, was wir *wissenschaftliches Wissen* nennen.

Doch diese Fixierung auf das Gründewissen hat ihren Preis: Sie blendet aus, daß Wirkliches gar nicht anders zu haben ist als in einem Horizont von Möglichem. «Was war und was ist und was sein wird, steht immer in einem Horizont anderer Möglichkeiten. Sie gehören selbst mit zu dem, was unsere Wirklichkeit zur Wirklichkeit macht.»¹⁵ Richtet man das Interesse auf diesen Horizont des Wirklichen, sucht man nicht die Wahrheit des Wirklichen, sondern *das Mögliche am Wirklichen* zu erfassen, konzentriert sich nicht auf die Wahrscheinlichkeit, daß es so und nicht anders ist, sondern auf die *Unwahrscheinlichkeit, daß es so ist, wie es ist, wo es doch durchaus anders hätte sein können*. Wie ersteres das Geschäft der Wissenschaften ist, so ist letzteres das Feld der Philosophie. Zur Pflege der Philosophie gehört deshalb wesentlich die Kultur des Vermögens, das Mögliche am Wirklichen zu erfassen und Wahrheit in der Weite des Möglichen wahrzunehmen.

Die Fragestellung der Theologie ist auch davon unterschieden. Sie erfaßt das Mögliche am Wirklichen *im Licht der Gegenwart Gottes* als den Gott verdankten Spielraum des Wirklichen. Dieser Spielraum bestimmt nicht, was ein Wirkliches überhaupt sein kann und angesichts dessen, was es faktisch ist, auch sonst noch sein könnte, sondern markiert den offenen Horizont, in dem sich immer wieder Überraschendes, Neues, Unerwartetes ereignet. Nichts ist nur, was es geworden ist. Alles ist Anlaß von Neuem. Und jedes Neue verdankt sich Gottes Gegenwart, ohne die es nicht würde, was es wird, und nicht ist, was es sein kann. *Wirklichkeiten* und *Möglichkeiten* werden von der Theologie also als *gottgegeben*, als *Gabe Gottes* in den Blick gefaßt. Sie thematisiert sie als etwas, das uns Gottes Gegenwart deutlich macht oder verstellt, und sie fragt, was es für menschliches Leben bedeutet, daß es sich und seine Welt als Gabe Gottes verstehen kann, und wie dieser Einsicht entsprechend gelebt werden könnte, sollte und müßte. Kurz: Die Theologie fügt nicht nur einen weiteren Aspekt dem Welt-Bild hinzu, das Wissenschaften und Philosophie von der Wirklichkeit und ihren Möglichkeiten malen, sondern sie

¹⁵ SOMMER, Manfred, «Philosophie als Weltweisheit», in: OELMÜLLER, Willi (Hg.), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn 1989, 135ff., 135.

wechselt den ganzen Betrachtungsrahmen. Zu wissen, was wir sind oder sein könnten, sagt uns nicht, was es heißt, menschlich miteinander zu leben. Bloß deskriptiv ist das nicht zu beantworten, weil es normative Entscheidungen einschließt, wie wir als Menschen leben wollen und sollen. Das wiederum hängt am Verständnis unseres Menschseins, und das ist nach theologischer Einsicht unterbestimmt, wenn wir uns und unser Verhältnis zu anderen nicht am Verhältnis zum gemeinsamen Schöpfer ausrichten.

Nach theologischer Einsicht ist Wirkliches also nicht nur das, was es faktisch ist, aber auch nicht nur das, was es angesichts dessen, was es faktisch ist, möglicherweise sonst hätte sein können, sondern vor allem das, was es als Wirkliches mit seinem Horizont von Möglichkeiten *coram deo* ist: *Gottes Geschöpf*, und dementsprechend auch im Lebensvollzug sein soll: ein Wesen, das *aus Gottes Zuwendung lebt*.¹⁶

Anders gesagt: Während Wissenschaften Wirkliches im Indikativ beschreiben, um Daten für die Erklärung von Wirklichem durch Theorien zu gewinnen, beschreibt die Philosophie Wirkliches im Konjunktiv, um das Mögliche am Wirklichen herauszuarbeiten und die Unwahrscheinlichkeit des Wahrscheinlichen aufzudecken. Im Unterschied zu beiden beschreibt Theologie Wirkliches in einem *eschatologischen Indikativ*, der für die Wissenschaften wie ein Konjunktiv und für die Philosophie wie ein Irrealis klingt, weil er Wirkliches samt seinen Möglichkeiten im Licht seiner eschatologischen und damit endgültigen Wahrheit *coram deo* zur Sprache zu bringen sucht.

¹⁶ Letztgültige Wahrheit ist eschatologische Wahrheit, und diese ist keine notwendige Wahrheit. Sie sagt nicht, daß etwas notwendig so ist, wie es ist und unmöglich anders sein könnte, sondern daß etwas, obwohl es anders sein könnte und in vielen Hinsichten auch anders ist, *coram deo* und damit letztlich das ist, was es nach Gottes letztgültigem Urteil ist. Die Metapher von *Gottes Urteil* bringt dabei zum Ausdruck, daß es um eine Wahrheit geht, die die Wirklichkeit des Wirklichen nicht nur feststellt, sondern verändert: Gottes Urteil sagt, was ist, und wirkt, was es sagt. Es spricht Wirklichem eine Wahrheit zu, die dadurch zu dessen Wirklichkeit wird und ihm Möglichkeiten eröffnet, die ihm zuvor nicht offen gestanden haben. Das Phänomen ist uns *coram mundo* aus sozialen Verhältnissen wohl vertraut: Zum Erben eines Vermögens oder zum Kanzler einer Regierung wird man durch einen Akt, der eine neue, vorher und unabhängig davon so nicht mögliche Wirklichkeit schafft. Solche Akte hängen *coram mundo* am Bestehen bestimmter Bedingungen, ohne die sie nicht gültig sind und die entsprechende Wirklichkeit nicht geschaffen wird. Das ist anders bei Gott. Sein Urteil über ein Wirkliches ist nicht an das Bestehen bestimmter Bedingungen seitens des Wirklichen geknüpft, sondern spricht diesem eine Wahrheit zu, die allein dadurch, daß sie ihm zugesprochen wird, zu seiner Wirklichkeit wird.

2. Das hat Folgen für die Art und Weise, wie von Gott geredet wird. Wissenschaften und Philosophie bestimmen Wirkliches *coram mundo* im Welthorizont des Wirklichen bzw. des Möglichen, fassen es also im Zusammenhang mit anderem, was ist und sein könnte, in den Blick. Sofern Gott für sie überhaupt Thema wird, kommt er im Horizont des Wirklichen als das Allerwirklichste in den Blick, das unmöglich anders sein kann, als es ist, bzw. im Horizont des Möglichen als das Allernotwendigste, das unmöglich nicht sein kann, wenn es überhaupt möglich ist.

Theologisch wird von Gott dagegen erst dort geredet, wo Gott und alles übrige nicht *coram mundo*, sondern *coram deo* thematisiert, also auf das hin betrachtet werden, was sie im Horizont des Urteils Gottes letztlich und damit in Wahrheit sind. Doch um nicht nur *coram mundo* über Gott, sondern *coram deo* über die Welt sprechen zu können, Gott also nicht nur im Zusammenhang des Wirklichen und Möglichen, sondern alles Wirkliche und Mögliche im Zusammenhang mit Gott in den Blick fassen zu können, muß die *coram deo*-Perspektive in der *coram mundo*-Perspektive als etwas zugänglich sein, was sich nicht auf einen Fall oder eine Version der *coram mundo*-Perspektive reduzieren läßt: Gott ist kein ausgezeichneter Fall von Wirklichem und/oder Möglichem, sondern nichts ist wirklich oder möglich ohne Gott. Wer oder was Gott ist, kann aber nicht in der *coram mundo*-Perspektive, sondern nur in der *coram deo*-Perspektive zureichend bestimmt werden: Um *Gott als Gott* zu denken, muß Gott im Horizont seines Gottseins gedacht werden. Das ist nur möglich, wo uns dieses zugänglich ist, und zwar so, daß die Differenz von Gott und dem, was nicht Gott ist und Gott nicht ist, mitgedacht werden kann. Theologische Beschreibungen thematisieren deshalb nicht einen weiteren Aspekt am Wirklichen und Möglichen, sondern lozieren alles Wirkliche und Mögliche insgesamt in einer anderen Perspektive und einem anderen Horizont, indem sie es im Verhältnis zu Gott bestimmen.

3. Theologische Bestimmungen sind deshalb weder eine Antithese zum wissenschaftlichen und philosophischen Wissen noch ein Ersatz dafür noch dessen metaphysische Überbietung, sondern *ein bestimmter Umgang* mit ihm.¹⁷ Sie erschließen keinen den Wissenschaften oder

¹⁷ WEDER, Hans, «Universitas litterarum». Eine Überlegung zur Frage der Einheit der Universität, in: KRIEG, Matthias/ROSE, Martin (Hgg.), *Universitas in theologia – theologia in universitate*. Festschrift für Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag, Zürich 1997, 201–215, 206: «Theologie ist weder eine Antithese zum

der Philosophie unzugänglichen Transzendenzbereich, sondern bieten *Anleitung zu einem bestimmten Umgang mit wissenschaftlichem und philosophischem Wissen, indem sie die darin erfaßten Wirklichkeiten und Möglichkeiten unserer Welt in das Licht der Gegenwart Gottes rücken* und als *Gabe Gottes für seine Geschöpfe* bestimmen, die wir allein unter allen Geschöpfen als solche wahrnehmen können und deshalb auch würdigen sollen, indem wir Gott für sie danken und sie – und dazu gehören wir immer auch selbst – als Gaben Gottes behandeln.

Von dieser anderen Perspektive und Fragestellung der Theologie darf nicht abgesehen werden, wenn man sie zu den Naturwissenschaften in Beziehung setzt: Beide beschäftigen sich mit Wirklichem, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten. Das Problem der Unterscheidung von *Wirklichkeit* und *Deutung* stellt sich *in* diesen verschiedenen Zugängen, und nur weil es verschiedene Zugänge gibt, können wir sie *als Deutungen* voneinander unterscheiden. Und das Problem der *Einheit der Wirklichkeit* stellt sich, weil wir diese im Übergang von einer Deuteperspektive zu einer anderen unterstellen. Das aber heißt: *Die Wirklichkeit als Ganze* ist ein Regulativ, keine Beschreibung von etwas, das da wäre ohne unsere Wirklichkeitsdeutungen, und auch nichts, was wir als eine «einheitliche Konzeption der Wirklichkeit» entwerfen müßten, damit es seine regulative Funktion ausüben kann. Regulative sind keine Begriffe von etwas, sondern Anleitungen, sich zu Begreiftem und Nichtbegriffenem in bestimmter Weise zu verhalten und mit ihm umzugehen – im Fall der Frage nach der *Einheit der Wirklichkeit* so, daß wir nach Anschlüssen und Übergängen zwischen unseren Erfahrungs-, Wissens- und Lebensbereichen suchen, heuristisch, abduktiv vermutend, induktiv entwerfend, probeweise verknüpfend, schlußfolgernd, nach Regeln wie Kausalbezügen, Wechselverhältnissen oder Parallelwirkungen suchend, oder auf viele andere Weisen.

Dieses Regulativ ist nötig, weil wir alle gleichzeitig und nacheinander in verschiedenen Wirklichkeiten leben und denken. Oft ist im Lebensprozeß ja verknüpft, was theoretisch zu integrieren Schwierigkeiten macht, wenn wir es erst einmal isoliert haben: Sprache und Wirklichkeit, Geist und Materie, Gott und Welt. Das Regulativ von der Einheit der Wirklichkeit behebt diese Schwierigkeiten nicht, aber es leitet dazu an, das, was im Lebensvollzug praktiziert wird (daß überall mit Übergängen und Zusammenhängen gerechnet wird), auch

noch ein Ersatz für das Wissen, sondern sie ist ein bestimmter Umgang mit dem Wissen.»

im Horizont unserer differenzierenden Theoriezugänge in Wissenschaften und Theologie nicht zu vergessen: Genau dadurch, daß sie *von uns praktizierte Theoriezugänge* sind, setzen sie diese Einheit immer schon voraus, und nur von dieser Einheitsvoraussetzung her werden sie als verschiedene Deutungszugänge zur Wirklichkeit verständlich.

Die entscheidende *kritische* Frage an jede wissenschaftliche Disziplin ist deshalb: Wie wird *in* unserer jeweiligen Perspektive und Zugangsweise die Differenz zwischen Deutung und Wirklichkeit gewahrt und der Übergang zu anderen Wirklichkeitsdeutungen ermöglicht und bedacht? Wie bleiben wir jeweils *offen für Neues und anderes?*

II. Die Einheit der Welt als Schöpfung

Die Theologie beantwortet diese Fragen dadurch, daß sie im Blick auf alles, was ist und sein kann, von *Schöpfung* spricht. Was besagt diese – nicht wissenschaftliche und auch nicht philosophische, sondern – *theologische Kategorie?*

Bei einem unbefangenen Blick auf uns und unsere Welt springt niemandem in die Augen, daß wir in Gottes guter Schöpfung leben. Welche Phänomene auch immer wir benennen mögen – die erstaunlichen Ordnungen und Strukturen des Universums, das Wunder des Lebens, die Unwahrscheinlichkeit, daß es Bewußtsein in der Welt gibt –, stets können Gegenrechnungen aufgemacht werden: die unübersehbare Unordnung, das Üble und Böse, das unvermeidbare und das vermeidbare Vernichten von Leben im Prozeß der Erhaltung von Leben, die sinnlosen Naturkatastrophen und die Irrelevanz menschlicher Bemühungen angesichts des unaufhaltsam nahenden Endes des Universums. Wie kommen Christen angesichts all dessen dazu, von einer *guten Schöpfung* zu sprechen? Was meinen sie mit *«Schöpfung»*? Ich versuche, das in vier Schritten zu beantworten.

1. Das christliche Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer

Gehen wir vom christlichen Schöpfungsbekenntnis aus, wie es im Apostolikum ausgesprochen wird.¹⁸ Dort – und das wird in den ge-

¹⁸ Was *Schöpfung* als theologische Kategorie zu verstehen gibt, ist nicht dadurch zu klären, daß man sich ein irgendwie geartetes Schöpfungsverständnis zurechtlegt. Man muß sich schon die Mühe machen, nach dem zu fragen, was in einer bestimmten religiösen Tradition damit gemeint wird. Und es ist keineswegs zu unterstellen, daß in anderen Traditionen, die von *«Schöpfung»* sprechen, dasselbe zur Sprache kommt. Die Anknüpfung bei einer bestimmten Tradition besagt natürlich

genwärtigen Debatten um Schöpfung, Geschöpflichkeit und Schöpfungsökologie häufig überspielt – ist nicht von der Welt als Schöpfung die Rede, sondern von *Gott, dem Schöpfer der Welt*. Und Gott wird nicht nur als Schöpfer, sondern – indem er im Kontext der übrigen Artikel als Vater Jesu Christi titulierte wird – vor allem als *Erlöser der Welt* angesprochen. Christen bekennen Gott, der in Jesus Christus zum Heil der Welt gehandelt hat, als Schöpfer dieser Welt, und damit (und nur in dieser Reihenfolge!) auch die Welt als Gottes Schöpfung, nämlich als den Bereich, in dem Gott selbst unerwartbar Neues, Gutes, für uns Heilsames wirkt. Das hat eine Reihe bedeutsamer Konsequenzen, von denen ich einige knapp hervorhebe.

1. Wenn von Schöpfung die Rede ist, geht es nicht primär um die Welt, sondern um das *schöpferische Handeln Gottes*. Dieses wird – die alttestamentliche Befreiungs- und Bundestheologie und das neutestamentliche Auferweckungsbekenntnis belegen das – ursprünglich in Vorgängen erfahren, in denen Gott ganz unerwartbar Neues ins Leben ruft, was nicht von sich aus, sondern nur durch ihn geschehen konnte: gutes, gelungenes, neues Leben vor und mit Gott. Aus der Gewißheit solcher Heilserfahrungen bekennen Menschen Gott, der sie in ein neues Leben ruft, als *ihren* Schöpfer und damit auch als den, der *alles andere* ins Leben ruft: Er könnte nicht ihr Schöpfer sein, wenn er nicht der Schöpfer aller wäre, und weil er ihr Schöpfer ist, ist er auch der aller anderen. In diesem Sinn ist die christliche Rede von der Schöpfung *universalisierte Heilserfahrung, nicht generalisierte Endlichkeitserfahrung*.

2. Das erklärt den eigenartigen logischen und epistemologischen Status des christlichen Schöpfungsbegriffs. Wer von Schöpfung spricht, beschreibt keinen besonderen Aspekt der Welt, sondern spricht primär *von sich selbst*: «Ich bin Gottes Geschöpf». Schöpfungsaussagen sind *Selbstaussagen*, und zwar Selbstaussagen einer bestimmten Art: Wer sich oder anderes als Geschöpf bezeichnet, fügt dem, von dem er das prädiziert, keine weitere beschreibende Bestimmung hinzu, die einen Unterschied zu anderem markierte, sondern ortet es mit all seinen Bestimmungen *im Bezug zu Gott*, d. h. gibt es als ursprüngliche Setzung und permanentes *Korrelat göttlichen Interesses und Handelns* aus: «Dies ist etwas, für das Gott sich in spezifischer Weise interessiert.»

in keiner Weise, daß man damit auch die Wahrheit dieser Auffassung unterstellen müßte.

3. Die Welt als Schöpfung bezeichnen heißt deshalb, daß sie Handlungsfeld Gottes ist, daß Gott ihr wirksam gegenwärtig ist, daß sich ihre Wirklichkeit und Möglichkeiten Gott verdanken, daß alles, was war, ist und sein wird, aber auch alles, was sein könnte, hätte sein können und sein sollte, ein Gott zu verdankendes, von Gott zu erbittendes oder auch ein vor Gott zu beklagendes Geschehen ist. Wer von Schöpfung spricht, bringt so eine bestimmte *Einstellung zur Welt* zum Ausdruck: daß es nichts gibt, was nicht in Dank oder Klage vor Gott zu bringen wäre, weil es an Gottes Willen sein letztgültiges Maß hat.

4. Zur Erkenntnis der Welt als Schöpfung kommt es deshalb nicht auf dem Weg der Weltbeobachtung und Welterklärung, sondern der *Selbsterkenntnis*, und zwar derjenigen Selbsterkenntnis, die über die Erkenntnis des Willens Gottes vermittelt ist. Schöpfungsaussagen haben stets die Form: «Ich bin Geschöpf», und sie haben stets zum Korrelat: «Gott ist mein Schöpfer, der sich in spezifischer Weise für mich interessiert.» Gewiß: Gott könnte nicht mein Schöpfer sein, wenn er nicht auch der Schöpfer von allem übrigen wäre. Doch diese universale Dimension des Schöpfungsbekenntnisses ist sekundär. Nur wer sich selbst Gott gegenüber als Geschöpf weiß, kann auch die übrige Welt als Schöpfung wahrnehmen, und er wird dafür tausendfache Belege finden. Keiner dieser Belege und kein Phänomen unserer Erfahrung aber ist so, daß es für sich genommen die Welt als Schöpfung erwiese. Wer sich selbst nicht als Geschöpf weiß, wird sie nicht als Belege für Gottes Schöpfung wahrnehmen.¹⁹

5. Daß die Welt Schöpfung ist, ist deshalb ebensowenig Gegenstand möglicher Erfahrung wie Gott selbst: «Die Welt ist Gottes Schöpfung» ist kein Erfahrungssatz, sondern ein Reflexionsurteil, das eine Implikation des Schöpfungsbekenntnisses: «Gott ist mein Schöpfer» zum Ausdruck bringt. Es von diesem Bekenntnis zu abstrahieren, heißt der Aussage über die Welt als Schöpfung den Boden zu entziehen. Zwar gehört alles, was wir erfahren können, zur Schöpfung, wenn überhaupt etwas zu ihr gehört. Aber nehmen wir *uns selbst* nicht als Geschöpfe wahr, nehmen wir *nichts* als Schöpfung wahr, und niemand nimmt sich als Geschöpf wahr, der nicht Gott als seinen Schöpfer bekennt. Kurz: *Es gibt keine Erkenntnis von Schöpfung ohne Erkenntnis des Schöpfers. Es gibt keine Schöpfererkenntnis ohne Selbsterkennt-*

¹⁹ Deshalb kann man Schöpfungswahrnehmung so schwer kommunizieren: Phänomene aufzuzählen genügt nicht; man muß sich selbst als Geschöpf verstehen, ehe man sie so wahrnehmen kann.

nis der eigenen Geschöpflichkeit. Es gibt keine Selbsterkenntnis der eigenen Geschöpflichkeit ohne die Erkenntnis, daß Gott unser Bestes will. Und es gibt keine Erkenntnis der Güte Gottes, ohne ihn als meinen bzw. unseren Helfer, Befreier und Erlöser zu erkennen.

6. Indem das christliche Schöpfungsbekenntnis den Erlöser als Schöpfer und damit die *von ihm erlöste und erlösungsbedürftige Welt* als seine Schöpfung bekennt, macht es im Hinblick auf die vorfindliche Welt drei theologisch wesentliche Aussagen.

a) Zum einen besagt es, daß diese Welt als Himmel und Erde, also als Inbegriff des Möglichen und Wirklichen nicht wäre, wenn Gott das nicht wollte: *Ihr Sein ist Gott verdankt.*

b) Zum andern sagt es, daß die Welt so, wie sie ist, dem Willen Gottes auf weite Strecken nicht (nicht mehr oder noch nicht) entspricht: *Ihre Wirklichkeit ist erlösungsbedürftig*, weil sie durch Übel, Böses, Unheil und Sünde gekennzeichnet ist.

c) Zum dritten sagt es, daß Gott sich trotz der schöpfungswidrigen Wirklichkeit der Welt nicht von ihr abwendet und sie sich selbst und damit der Vernichtung überläßt, sondern sich bis zur Selbsthingabe auf sie einläßt, um sie um ihrer selbst willen dazu zu bringen, seinem guten Willen aus freien Stücken zu entsprechen: *Die Welt hat ein Ziel*, an dem Gott unerschütterlich festhält und an dem diese sein wird, was sie sein soll: Gottes gute Schöpfung.

7. Die Orientierungsleistung theologischer Schöpfungsaussagen ist dementsprechend, daß sie auf zwei grundlegende Differenzen hinweisen, die nicht zu beachten menschliches Leben schädigt:

a) die *Differenz* zwischen *Gott* und *Welt*: Weltliches Sein ist geschöpfliches, nicht aus sich selbst heraus schöpferisches Sein; und

b) die *Differenz* zwischen *faktischer Wirklichkeit* und *göttlicher Bestimmung der Welt*: Die Welt ist nicht so, wie sie als Gottes Schöpfung sein soll und sein kann. Deshalb ist zwischen ihrem *gegenwärtigen Zustand* und ihrer *gottgewollten und gottgewirkten Vollendung* zu unterscheiden: Die Welt wird zu dem, was sie sein soll und sein kann, indem Gott ihr dazu verhilft, ihre Bestimmung als Schöpfung zu verwirklichen.²⁰

²⁰ Indem der christliche Glaube die Welt in diesem Sinne als Gottes Schöpfung bekennt, macht er zugleich drei korrespondierende Aussagen über Gott. So bekennt er: 1. daß der einzige Grund dafür, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, Gottes *Wille* ist: Gott läßt geschöpfliche Wirklichkeit sein, weil er will, daß anderes als er selbst ist; 2. daß dieser Wille als *Liebeswille* zu begreifen ist, weil er will, daß anderes ist, und er dieses nicht wieder vernichtet, wenn es nicht

8. Schöpfungsaussagen sind damit *Hoffnungsaussagen*, und eben als solche haben sie *lebenspraktische Relevanz*: Sie sprechen nicht nur von dem, was ist, sondern von dem, was sein soll und sein wird. Sie überspielen nicht die Unterschiede zwischen Gut und Böse, Lebensdienlichem und Lebensbedrohlichem, sondern benennen Gutes als Gutes, Übel als Übel und Böses als Böses. Und sie gewichten dementsprechend nicht alles, was ist und sein kann, gleich, sondern fragen nach den Spuren des Neuen, in denen sich die Güte von Gottes Schöpfung ankündigt und abzeichnet. Sie gehen also immer und stets über das hinaus, was sich vorfindet – nicht, um es zu erklären, sondern um es als Gottes gute Gabe zu entdecken, bzw. seine Widersprüchlichkeit dazu aufzudecken. Und auch in all diesen Hinsichten unterscheiden sie sich von wissenschaftlichen Aussagen über die Wirklichkeit der Welt.

2. Schöpfung als Nachahmung

2.1 Demiurgisches Schöpfungsverständnis und seine Folgen

1. Angesichts der hervorgehobenen Pointen des christlichen Schöpfungsbekenntnisses gehört es zur Ironie der Geschichte, daß dieses jahrhundertlang auch von christlichen Theologen in einer dem christlichen Glauben alles andere als adäquaten Weise ausgelegt wurde. Im Gefolge des platonischen *Timaios* wurde Schöpfung als Werk eines Demiurgen verstanden, der die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit nach Maßgabe der ewigen Wesenheiten in mathematisch faßbaren Proportionen gestaltet. Das hat nicht nur negativ zur Abwertung der sinnlich erfahrbaren Welt als bloßem Abbild der Schöpfung geführt, während doch im Schöpfungsbekenntnis gerade umgekehrt diese als Feld des Handelns Gottes bekannt wird. Das hat auch positiv der mathematischen Erfassung der Welt in der Neuzeit den Weg gebnet.

Doch die so in den Blick genommene Welt war keine Schöpfung. Der platonische *δημιουργός* ist *nicht schöpferisch*: Die von ihm geschaffene Welt ist Nachahmung der Ideen in der Materie. Der Demiurg

so ist, wie er will: Gott räumt der geschöpflichen Wirklichkeit Freiheit ein und zieht sich auch dann nicht wieder von ihr zurück, wenn diese ihn ignoriert und sich von ihm abwendet; 3. daß dieser Liebeswille *allmächtig* ist, weil er das, was nicht so ist, wie er will, dazu bringen wird, so zu werden, wie er will: Gott hört nicht auf, geschöpfliche Wirklichkeit dazu zu verlocken, aus freien Stücken ihrer Bestimmung gerecht zu werden, und – das ist die Pointe des die Allmachtsaussage präzisierenden christlichen Inkarnationsbekenntnisses – er geht selbst in die geschöpfliche Wirklichkeit ein, um dieses zu bewerkstelligen.

übersetzt die Ideen in die Sprache der Sinne, indem er im vorgegebenen Stoff die vorgegebenen Urbilder nachbildet. Er führt nur aus, was schon da ist: die Ideen, die nicht nur sagen, was sein *kann*, sondern was sein *soll*, weil es in unveränderlicher Wahrheit *ist*. Und er führt es aus an und in etwas, was er nur formt, aber nicht schafft: dem Stoff der Welt.

2. Plato hat deshalb zwischen Gott und dem Demiurgen unterschieden: Gott ist der $\phi\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\omicron\varsigma$ (Politeia 597d), d. h. der eigentliche Schöpfer, und seine Schöpfung besteht in der Ur-Erzeugung der ewigen Wesenheiten.²¹ Der Demiurg dagegen ist nur *Nachahmer* der geschaffenen Urbilder in den Abbildern der vergänglichen Sinnenwelt. Daraus folgert Plato zum einen die *Einzigkeit des realen Kosmos* und zum andern die *Vollständigkeit des zugrundeliegenden Welt-Modells* (Timaios 30cd, 31a).²² «Alles Mögliche ist *schon da*, und für das Werk des Menschen bleiben keine unverwirklichten Ideen übrig.»²³ Das «Reale erschöpft das Ideale»: Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit besteht eine vollkommene Entsprechung – mit der Folge, *daß es unter der Sonne im strengen Sinn nichts Neues gibt*.

3. Die Folgen für menschliches Erkennen und Handeln sind erheblich: Menschliche Erkenntnis wird als Nachahmung des Seienden im Denken und in der Sprache verstanden – des Seienden, das selbst Nachahmung der unveränderlichen Urbilder ist. Als *Nachahmung der Real-Nachahmung des Seienden im Medium der Zeichen* ist menschliches Erkennen wahr, wenn das von uns Gesagte und Gedachte das Seiende so nachahmt, wie dieses selbst Nachahmung des ewigen Idealen ist. Nachahmung ist gegenüber dem Nachgeahmten ontologisch aber stets defizitär, und das gilt nicht nur für unsere Erkenntnis gegenüber dem Seienden, sondern auch für dieses gegenüber dem wahren Sein. Aus denselben Gründen kann alles Werden in der Natur und darf alles menschliche Handeln nichts hervorbringen, was nicht ideal schon da ist: Menschen können und sollen nur herstellen, was die Natur hervorbringen würde, sie exekutieren deren immanentes Sollen.²⁴ Alles menschliche Tun und alle menschliche Technik, die nicht Ausführung von Natürlichem ist, wird dementsprechend negativ verstanden:

²¹ BLUMENBERG, Hans, «Nachahmung der Natur». Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: DERS., Wirklichkeiten in denen wir leben, 55–103, 68 (s. Anm. 4).

²² A.a.O. 70 (s. Anm. 21).

²³ Ebd.

²⁴ A.a.O. 73 (s. Anm. 21).

Hätte Gott gewollt, daß Frauen sich bunt kleiden, dann, so meinte Tertullian, hätte er «auch purpurrote oder stahlblaue Schafe erschaffen» können. Wenn er das aber vermochte und nicht tat, «so hat er es eben nicht gewollt; was Gott aber nicht machen wollte, das darf man auch nicht machen» (De cultu feminarum 1,8).

2.2 Das Scheitern des Demiurgen am Löffel

1. Man kann den Beginn der Neuzeit mit guten Gründen auf den Moment datieren, als menschliches Erkennen und Handeln aus diesem restriktiven Rahmen platonischen Schöpfungsdenkens ausgebrochen ist. Das geschah exemplarisch, als erkannt wurde, was ein Löffel ist. In seinen Idiota-Dialogen läßt Nikolaus von Kues einen ungebildeten Handwerker auftreten, der den Gelehrten einen geschnitzten Löffel unter die Nase hält und ihnen klar macht, daß dieser Löffel ihre Schöpfungs- und Wirklichkeitstheorie falsifiziert: «Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar ... Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis» – der Löffel hat außerhalb der Idee unseres Geistes kein Urbild, mit ihm wird nichts Seiendes nachgeahmt.²⁵

Das Beispiel ist so trivial wie die Implikationen gewichtig: «Der Mensch blickt nicht mehr auf die Natur, den Kosmos, um seinen Rang im Seienden abzulesen, sondern auf die Dingwelt, die *sola humana arte* entstanden ist.»²⁶ Der Mensch ahmt die Natur nicht nach, sondern er ist *kulturell tätig* – und eben darin entspricht er seinem Schöpfer. Nicht in seinem Sein als Naturwesen, sondern als Kulturwesen erweist sich der Mensch als Geschöpf seines Schöpfers, nicht in seinem Geschaffensein, sondern in seinem Schaffenkönnen.

2. Es war nur ein kleiner Schritt, Gottes Schöpfersein dementsprechend darin zu sehen, daß er *unser Schaffenkönnen ermöglicht*: Gott ist Schöpfer, weil und insofern er *uns zu Schöpfern macht*. Und Schöpfer ist, wer sich selbst das Maß dessen setzt, was er schafft. Für das menschliche Erkennen hieß das, daß menschliche Kulturleistungen – und dazu gehört auch das Erkennen – nicht darin ihren Maßstab haben, daß sie irgendetwas in der Natur entsprechen. Kulturleistungen sind *nicht Nachahmungen von etwas*, so daß sie auch nicht als defizitär gegenüber dem Nachgeahmten bestimmt werden können. *Erkennen* ist vielmehr selbst ein *kreativer Akt*: Es besteht nicht darin, im Me-

²⁵ NIKOLAUS VON KUES, Idiota de mente, in: DERS., Philosophisch-theologische Schriften, Bd. 3, hrsg. von GABRIEL, Leo, Wien 1967, 479–609, 492.

²⁶ BLUMENBERG, «Nachahmung der Natur», 59 (s. Anm. 21).

dium der Zeichen nachzuahmen, was als Seiendes Nachahmung des ewigen Idealen ist, sondern es ist das *sprachliche Nacherfinden oder Nachschöpfen dessen*, was menschlichem Handeln vorgegeben ist oder im menschlichen Handeln erschaffen und erfunden wird, ist also selbst ein *Neues schaffender Wirklichkeitsakt. Wirklichkeit und Wirklichkeitserkenntnis bzw. Wirklichkeitsdeutung lassen sich dann aber nicht mehr abstrakt entgegensetzen*: Im Deuten wird Wirklichkeit geschaffen, und auch wenn nicht alle Wirklichkeit durch Deuten geschaffen wird, gibt es (für uns) keine Wirklichkeit ohne Deutung. Nicht nur im Handeln, auch im Erkennen schaffen wir Wirklichkeit.²⁷

3. Die Gefahren dieses Vorgangs sind bekannt: Öffnet das nicht Tor und Tür für Willkür und Subjektivismus, willkürliche technische Gestaltung von Welt mit allen Folgen für Leben und Umwelt, auf die wir heute mit unseren ökologischen Pazifizierungsakten zu reagieren suchen? Auch wenn die romantischen *Zurück zur Natur*-Postulate die Szene seit nunmehr 200 Jahren und bis in die jüngsten Ethik-Debatten hinein beherrschen: *Die Natur, zu der man da zurück soll oder will, gibt es nicht*. Die Alternativen «Nachahmung oder Willkür», «Erfindung oder Einbildung» sind für das Erkennen von Wirklichkeit und erst recht für das Erkennen der Schöpfung ganz und gar unzureichend. Und auch das hat der große Kritiker der Romantik, Johann Wolfgang von Goethe, schon vor 200 Jahren gewußt.

3. Von der Nachahmung zum Stil

In einer seiner hellsichtigen kunsttheoretischen Schriften hat Goethe am Beispiel des Künstlers drei Einstellungen zur Wirklichkeit unterschieden, die keineswegs nur auf den Künstler beschränkt sind. Sie werden im Titel seiner Schrift von 1789 als *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil* angesprochen.²⁸ Und sie besagen folgendes:

a) *Nachahmung* sucht die konkrete sinnliche Natur des Gegenstands, die vor Augen liegt, treu und genau wiederzugeben. Wer die Wirklichkeit nachahmt, hat eine weitgehend passive Einstellung zum

²⁷ Wirklichkeitserkenntnis besteht dementsprechend darin, einen Schöpfungsprozeß im Medium der Zeichen so auf einen Schöpfungsprozeß im Sein zu beziehen, daß einerseits im Medium des Zeichens zwischen Zeichen und Sein unterschieden wird, und andererseits der Zeichenprozeß selbst als Moment der Wirklichkeit verstanden wird, die zu erkennen gesucht wird und zu der er gehört.

²⁸ GOETHE, Johann Wolfgang von, *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*, in: DERS., *Schriften zur Kunst*, Gedenkausgabe Bd. 13, Zürich-Stuttgart 1965, 66–71, 66.

Gegebenen: Er sucht sozusagen zu spiegeln, was sich ihm darbietet: Die Darstellung ist vom Dargestellten, und idealerweise *nur* von ihm, bestimmt.

b) Das Gegenteil dazu ist die *Manier*: Der Künstler ist nicht passiv, sondern aktiv. Er sucht eine eigene Formensprache in der Darstellung, in der sich vor allem er selbst, sein Subjekt ausdrückt: Nicht das Dargestellte, sondern der Darstellende, die Subjektivität des Künstlers dominiert die Darstellung.

c) Beide Extreme und damit beide Einseitigkeiten vermeidet der *Stil*: Stil ist nicht Ausdruck der Subjektivität des Künstlers, aber auch nicht Nachahmung des Gegenstands, sondern diejenige Objektivität der Darstellung, die nicht die wahrgenommene Wirklichkeit, sondern *das in dieser sich manifestierende Wirkprinzip* wiedergibt, sich also nicht nur auf «die Natur des Bildes, sondern die zugleich freie und gesetzliche Natur des Bildens, die sich in ihm ausprägt», konzentriert.²⁹

Versucht man den Pozeß des Erkennens von Wirklichkeit im Licht dieser Unterscheidungen zu begreifen, dann besteht dieser

a) *nicht in einer bloßen Abbildung* des sinnlich Wahrgenommenen (wie im Sensualismus) oder der dieses prägenden Form (wie in der aristotelischen Tradition),

b) noch in *einer bloßen Konstruktion*, in der willkürlich als Erkenntnis ausgegeben wird, was keinerlei Anhalt an etwas anderem als an seiner eigenen Konstruktion hat,

c) sondern im *kreativen Erfassen des Prinzips des Bildens, der Regel*, die das jeweils Wirkliche hervorbringt und prägt, bzw. der *Funktion*, die einer Reihe von Phänomenen ihre Einheit gibt und gerade deshalb nicht selbst zu diesen Phänomenen gehört: Wer oder was auch immer das Prinzip sein mag, das für die bemalten Kühe verantwortlich ist, die Zürich überschwemmt haben, es ist nicht selbst eine dieser Kühe und wird auch durch keine noch so genaue Beobachtung, Vergleichung und Nachahmung dieser Kühe erfaßt.

Das gilt nicht nur für diese, sondern für alles Wirkliche: Das Prinzip, dem eine Wirklichkeit ihre Einheit verdankt, ist nicht selbst ein Fall dieser Wirklichkeit. Und entsprechend ist auch das Prinzip, dem die Welt ihre Einheit als Schöpfung verdankt, nicht selbst etwas Weltliches, das sich durch Beobachtung und Nachahmung von Welt-

²⁹ CASSIRER, Ernst, «Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften», in: Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker, hrsg. von OLLIG, Hans-Ludwig, Stuttgart 1982, 141.

lichem erfassen ließe, sondern es ist der Stil des Schöpfers, der alles Weltliche prägt, indem er es zur Einheit der Schöpfung vereinheitlicht.

Die untaugliche Alternative: «Entweder wirklichkeitsgetreue Nachahmung (Erklärung) oder wirklichkeitsfremde Fiktion (Deutung)» ist damit im Ansatz zurückgewiesen: Es gibt eine dritte Möglichkeit, den *Stil, d. h. das schöpferische Erfassen des schöpferischen Prinzips, das Wirklichem seine Einheit verleiht*. Wirklich ist ja nicht nur das, was ist, sondern zur Wirklichkeit gehört wesentlich das Auftreten von nicht prognostizierbarem Neuem. Es gibt keine Regel, nach der das Auftreten des Löffels in der Natur hätte vorhergesagt werden können. Es gibt keine Regel zur Vorhersage von Neuem. Und es gibt keine Regel, wie Neues mit schon Vorhandenem eine neue Einheit bildet. Das *Erfassen des Erzeugungsprinzips des Neuen* kann deshalb nur als *schöpferischer Akt des Erfassens des Schöpferischen* gelingen – ein Erfassen, das sich nicht am Gewordenen orientiert, sondern am Prinzip seines Werdens.

Genau darauf hebt die Theologie ab, wenn sie die Welt als Schöpfung und damit als Gabe dessen thematisiert, den sie nicht nur als Schöpfer, sondern eben auch als Erlöser und Vollender kennt: Sie erfaßt das Prinzip des Schöpferischen unserer Wirklichkeit, indem sie es im Licht eines – nicht aus der Welt, sondern aus der bestimmten Erfahrung von Tod und Auferweckung Jesu Christi gewonnenen – Wissens um Gott bestimmt, das diesen als *gut* und auf *unser Bestes* bedacht kennt. «Weil Gott gut ist, ist die Schöpfung zu unserem Besten»: Das ist kein an der Welt abgelesenes Urteil, sondern eine allein an Gottes Heilshandeln zu gewinnende Einsicht, die angesichts unserer Welterfahrung häufig nur *gegen* diese zur Geltung gebracht werden kann: Die Welt als gute Schöpfung Gottes anzusprechen, spricht dieser mehr zu, als unsere Erfahrung belegt. Von unserer Welt- und Selbsterfahrung und deren theoretischer Systematisierung aus führt kein direkter und gerader Weg zu dieser Einsicht. Thematisieren wir aber umgekehrt unsere Erfahrungen im Licht des (auf anderem Weg gewonnen) Urteils, daß sie Gottes gute Schöpfung ist, dann werden uns Differenzen bewußt zwischen dem, was diesem Urteil widerspricht und ihm entspricht, zwischen Lebensförderlichem und Lebensbehinderndem, zwischen Gut und Böse. Und eben indem es uns auf diese Differenzen aufmerksam macht, hilft uns das Schöpfungsurteil (anders als unsere wissenschaftlichen Erfahrungstheorien), uns in der Welt und unserem Leben in bestimmter Weise zu orientieren.

4. Die Einheit der Welt als Schöpfung

1. Ich fasse zusammen. Die Einheit unserer Welt springt uns nicht in die Augen. Das hat formale Gründe: Wir nehmen Einheit nicht wahr, sondern wir konstituieren Einheit, indem wir unter bestimmten Gesichtspunkten vereinheitlichen, was wir wahrnehmen. Alle Einheit ist deshalb relativ und operationsbezogen, stets fungiert etwas *durch* jemanden *für* jemanden als Einheit, und ohne diese Vereinheitlichungsoperation und ihre Bezugspunkte zu berücksichtigen, kann nicht sinnvoll von *Einheit* gesprochen werden.

Das gilt für alle Einheiten, ganz besonders aber für die Welt. Die Welt ist kein besonders großes Ding, und die Einheit der Welt läßt sich nicht wahrnehmen, sondern nur *denken*: *Die eine Welt* ist ein Denk-Regulativ, nach dem wir die Gesamtheit unserer Wahrnehmungen und Erfahrungen vereinheitlichen.

2. Als dieses Denk-Regulativ fungiert in der Theologie der *Schöpfungsgedanke*: Die Welt ist eine als Schöpfung des Einen, denn «*créer c'est unir*», wie Teilhard de Chardin sagte.³⁰ Weil sich alles, was ist, war und sein wird, Gottes Gegenwart verdankt, weil nichts Altes und nichts Neues ohne Gottes Gegenwart ist, sind die Wirklichkeiten, in denen wir leben, samt ihren Möglichkeiten die Schöpfung des Einen, ohne den nichts ist, was ist, und nichts wird, was wird. *Gott der Schöpfer ist der Erzeuger des Neuen* und eben damit der, von dem her sich alles zur Einheit verbindet.

Das erklärt nicht, *wie* Neues wird und geschieht. Es sagt vielmehr: Was immer geschieht und wird, es führt nicht aus der Gegenwart Gottes heraus, der das Beste für seine Geschöpfe will. Das extrapoliert der christliche Glaube nicht aus der ambivalenten Wirklichkeit der Welt, sondern aus der Ostererfahrung der Verwirklichung neuen Lebens aus dem Tod. Durch Gottes auf dieses Beste hin wirkende Gegenwart wird alles Wirkliche und Mögliche zur Einheit verbunden – zur Einheit der Schöpfung *für* Gott.

3. *Für uns* gibt es diese Einheit der Schöpfung *nicht direkt, sondern nur indirekt über die Beziehung zu Gott dem Schöpfer*. Weder daß unsere Welt *geschaffen* ist noch daß sie *eine* ist noch daß sie *gut* ist, ist an ihr selbst abzulesen. Wer von *Schöpfung* und von der *Einheit der Welt als Schöpfung* spricht, *loziert vielmehr sich selbst und alles übrige vor Gott*: Ohne Rekurs auf Gott, für den die Welt Schöpfung ist, bleibt die

³⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, zit. nach. LUBAC, Henri de, *L'éternel féminin*, Paris 1968, 18.

Rede von Schöpfung und von der Einheit und Qualität der Welt als Schöpfung eine leere Formel. Und ohne sich selbst als Geschöpf zu bekennen, kann niemand ernsthaft auf Gott als Schöpfer rekurrieren.

4. Schöpfungsaussagen sind deshalb *theologische Orientierungsaussagen*, keine wissenschaftlichen Erklärungen bestimmter Weltphänomene, aber auch kein theologischer Ersatz für wissenschaftlich (noch) nicht Erklärbares. Die Theologie erklärt nichts, wenn sie von der Welt als Schöpfung spricht, sondern sie deutet alles als Ort der Gegenwart Gottes und loziert so jedes Geschöpf im Horizont von Gottes Wirken, der das Beste seiner Geschöpfe will.

Die theologische Rede von der Schöpfung fügt der Welt also keine Bestimmung hinzu, die neben ihre wissenschaftlich, philosophisch oder lebensweltlich zugänglichen Aspekte träte, aus diesen gewonnen wäre oder sich an diesen unzweideutig aufweisen ließe. Sie nimmt diese Welt vielmehr als Gottes gute Gabe wahr und loziert sie so mit all ihren vielfältigen Aspekten und Bestimmungen im Bezug auf Gott, dem sie ihre Einheit verdankt, indem er sie im Stil der Schöpfung prägt und vollendet.

5. Mit dem Schöpfungsprädikat wird also keine wahrnehmbare Differenz *in* der Welt markiert. Es gibt nicht einiges, das geschaffen, und anderes, das nicht geschaffen wäre. *Daß die Welt Schöpfung ist*, läßt sich an keinem bestimmten Aspekt der Welt als solcher erkennen, sondern nur dadurch ausweisen, daß das Prinzip der Erneuerung der Welt, ihrer Vereinheitlichung zur Schöpfung und ihrer Vollendung als Schöpfung erfaßt wird: die *Präsenz Gottes*, durch die Wirkliches und Mögliches als Gottes gute Gabe für seine Geschöpfe wahrnehmbar wird. Denn Gott ist nach Einsicht des christlichen Glaubens, ein *guter*, auf das Wohl seiner Geschöpfe bedachter Gott. Mit der Kategorie der Schöpfung wird der Welt daher mehr zugesprochen, als unsere Erfahrung unzweideutig belegt: Daß es *gut ist, daß sie ist* (und nicht vielmehr nicht), daß gut ist, *wie sie sein soll* (auch wenn sie so noch lange nicht ist), und daß sie von uns *als gute Gabe Gottes gewürdigt* (und nicht vergöttlicht oder entwürdigt und damit auf die eine oder andere Weise mißbraucht) *werden soll*.

6. Gerade weil die Wirklichkeit der Welt oft weit von dem entfernt ist, wie sie als Schöpfung sein könnte und sollte, und weil unser Umgang mit ihr meist nicht erkennen läßt, daß wir sie als Gottes Gabe würdigen, ist die theologische Deutung der Welt als Schöpfung beides: Lob ihrer gottverdankten Güte und Kritik der gottwidrigen Aspekte ihrer Wirklichkeit und unseres schöpfungswidrigen Umgangs

mit ihr. Als Schöpfung ist die Welt das, was Gott für uns will, und deshalb ist sie so, wie sie ist, bei weitem noch nicht so, wie Gott sie will: *Schöpfung* ist der *Stil* der Welt, das, was diese zur guten Gabe Gottes für die Geschöpfe macht, aber dieser Stil prägt die Welt allenfalls in Anfängen und wird nur erfaßt, wo die Gegebenheiten der Welt als Gottes Gabe wahrgenommen werden, wo also – mit Luther gesagt – «Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind», Arbeit und Familie und alles übrige, was unser alltägliches Leben ausmacht, als Gabe, als Chance, als Wohltat Gottes wahrgenommen werden.

Deshalb: Die Welt ist Schöpfung, weil und insofern sie für uns zur guten Gabe Gottes wird. Sie wird es nicht dadurch, daß wir sie so wahrnehmen. Sie hört auch nicht auf, es zu werden, wenn wir sie nicht so wahrnehmen. Aber nur, wo sie von uns so wahrgenommen wird, ist sie auch für uns Schöpfung.