

I.2 Natur als Schöpfung

Dirk Evers

Menschen haben seit frühesten Zeiten die sie umgebende Natur beschrieben als ein Gefüge von Lebensbedingungen, denen sie ihre eigene Existenz verdanken und zu denen sie sich ins Verhältnis zu setzen haben (→ III.8). Dies geschah zunächst v. a. im Rahmen von Weltanschauungen und Sinnsystemen, die wir heute als religiös bezeichnen. Eine wesentliche Rolle spielen dabei mythische Erzählfiguren, aber auch abstraktere religiöse Vorstellungen, die über die Anfänge einer Geschichte von Welt und Menschheit Auskunft geben möchten und im westlichen Kulturkreis unter dem Stichwort der Schöpfung zusammengefasst werden. Westliche Schöpfungsbegriffe setzen im Allgemeinen ein lineares Geschichtsverständnis voraus, während das zyklische Denken östlicher Religionen zwar ebenfalls von Entstehen und Vergehen des Kosmos redet, dieses aber als ewigen Kreislauf ansieht (→ I.1). „Die Kategorie der ‚Schöpfung‘ erweist sich damit vorwiegend als eine westliche Frageperspektive“ (Ahn 1999: 251), auf die wir uns in diesem Kapitel beschränken.

1. Ursprünge im Vorderen Orient

Bereits in den alten Kulturen des Vorderen Orients (Sumerer, Assyrer, Ägypter, Babylonier; vgl. Keel/Schroer 2002) entstehen entsprechende Motive und Erzählungen, die die Welt als Ganze mit ihren biologischen und geophysischen Gegebenheiten, aber auch die vorfindlichen Gesellschaftsstrukturen auf eine Schöpfung durch göttliche Wesen zurückführen. In ihnen sind religiöse Deutung, philosophische Spekulation und naturkundliche Beobachtung noch nicht geschieden, ebenso wie Theogonie (die Erschaffung der Götter selbst bzw. ihre Abstammung voneinander), Kosmogonie (Entstehung der Welt mit ihren Lebensräumen) und Anthropogonie (die Erschaffung des Menschengeschlechts, oft in Form eines ersten Menschenpaares) noch eng miteinander verwoben sind. Auch gehen verschiedene Vorgänge von (Ur-)Zeugung, Hervorbringen und Anordnen von Materie, Kampfmotive sowie Selbstentfaltungs- und Transformationsvorstellungen eine Synthese ein. Dabei steht weniger der Versuch einer genetischen Herleitung im Vordergrund als vielmehr das Interesse an der Verlässlichkeit der Natur, der Einsicht in ihre Grundkräfte und entsprechender praktischer Lebenssicherung. Das zeigt sich an der verbreiteten Verwendung von Schöpfungsmotiven im Hymnus und an der rituellen Verankerung der Schöpfungstexte im Kontext von Geburts- und Hochzeitsriten (vgl. das babylonische *Atramḥasis*-Epos) oder

des babylonischen Neujahrsfestes (vgl. das Epos *Enūma-eliš*), in dessen jährlicher Feier die Schöpfermacht des Gottes Marduk vergegenwärtigt wurde. Im Verständnis der Natur als Schöpfung wurde die Bedrohtheit des Menschen und seiner natürlichen Lebensgrundlagen bei gleichzeitiger Erinnerung an die dem Chaos wehrenden schöpferischen Mächte vergegenwärtigt.

2. Biblische Traditionen

Die hebräische Bibel nimmt zunächst in hymnischen Texten und später auch in den beiden ausführlicheren Erzählungen zu Beginn des *Genesis*-Buches vielfältige Motive aus anderen vorderorientalischen Traditionen auf, so die Urgeschichte in Form von „Noch-nicht“-Beschreibungen, den Zusammenhang von Schöpfung und Flut (Babylon), das Chaoskampfmotiv (Ugarit) oder Elemente ägyptischer Weisheit (vgl. Ps 104 mit dem Atons-Hymnus). Vor allem die Menschenschöpfung findet sich schon in alten israelitischen Traditionen, während die Weltschöpfung erst in der Königszeit (seit ca. 1000 v. Chr.; vgl. die biblischen Bücher) an Bedeutung gewinnt und vollends in der Exilszeit (587–539 v. Chr.) theologisch reflektiert wird, als die geschichtlichen Heilstraditionen fraglich geworden sind (vgl. Schmid 2012). In diesem Zusammenhang wird wohl auch das hebräische Verb *bara'* für (er-)schaffen geprägt, das als spezielles Tätigkeitswort für das göttliche Schaffen reserviert ist und keine Materialangabe oder zusätzliche Beschreibung des Schöpfungshergangs mehr benötigt. Hier deutet sich die spätere Konzeption einer *creatio ex nihilo*, einer Schöpfung aus dem Nichts an, wie sie die christliche Schöpfungstheologie prägen wird: Der Schöpfer steht der Schöpfung als Woher ihres Ursprungs und als Woraufhin ihres Geschaffenseins souverän gegenüber. Er ist kein Werkmeister, der einen vorhandenen Stoff gestaltet, sondern der, der das Nichtseiende ruft, dass es sei (vgl. Röm 4,17). Die israelitischen Schöpfungstraditionen kennen dabei allerdings keinen umfassenden Naturbegriff, der alles Geschaffene begrifflich vom ungeschaffenen Schöpfer zu unterscheiden erlaubte, insofern dem Hebräischen das Äquivalent für das griechische *physis* (Natur) fehlt. Trotz der Verwendung des griechischen Begriffs ist der Befund im *Neuen Testament* ähnlich: ‚Physis‘ hat zumeist die Bedeutung von Wesen und kann sich sowohl auf die göttliche wie auf die menschliche Natur beziehen. Natur als Inbegriff der natürlichen Schöpfung im *Neuen Testament* wird eher mit dem griechischen Terminus ‚kosmos‘ (Ordnung) bezeichnet. Die Welt wird geordnet und nicht als Chaos wahrgenommen, diese Ordnung aber wird nicht als selbstverständlich angesehen, sondern als das absichtsvolle Werk des Schöpfers.

3. Antike und frühe christliche Theologie

3.1 Schöpfung aus dem ‚Nichts‘?

In der Antike lehren v. a. Aristoteles (384–322 v. Chr.) und die sich an ihn anschließende Schule gemäß dem Axiom, dass aus Nichts nichts werden kann, die schon von Heraklit (um 520–um 460 v. Chr.) und Parmenides (um 520 / 515–um 460 / 455 v. Chr.) vertretene Ewigkeit der Welt, die keinen eigentlichen Schöpfungsakt voraussetzt (→ I.1). Platon (428 / 427–348 / 347 v. Chr.) dagegen macht im *Timaios* einen Werkmeister der Welt (Demiurgen) für die faktische Verfassung des Kosmos verantwortlich, der der ungeschaffenen Materie nach Vorgabe der ewigen Ideen Gestalt verleiht. Doch auch er kennt keine Schöpfung aus dem Nichts. Für die Stoiker ist die Materie ebenfalls ohne Anfang. Zu dem Baumeister der Weltordnung treten bei ihnen keimartige Kräfte der Natur selbst hinzu, die die Vielfalt der Einzelercheinungen mit hervorbringen. Dennoch ist der Kosmos von einem einheitlichen, göttlichen Grundgesetz durchwirkt, das für die Einheit und Harmonie der Wirklichkeit verantwortlich ist. Dagegen vertreten die Epikureer die schlechthinnige Zufälligkeit der Welt.

Die sich langsam entwickelnde christliche Schöpfungstheologie sucht die biblischen Schöpfungsvorstellungen durch eine intensive Auseinandersetzung mit zeitgenössischen naturphilosophischen und kosmologischen Anschauungen zur Geltung zu bringen (→ I.1). Vor allem gegen die Aristoteliker und die Epikureer sucht man im Platonismus einen Verbündeten, der es erlaubt, die Entstehung der Welt aus einem göttlichen Ursprung zu denken und die Güte der Schöpfung auf die Güte des Schöpfers zurückzuführen. Zudem scheint das platonische Weltbild Lösungsmöglichkeiten für innertheologische Problemstellungen bereitzuhalten. Wenn das *Alte Testament* vom Urgeist über den Wassern und von der Mitwirkung der himmlischen Weisheit bei der Schöpfung spricht, und das *Neue Testament* Jesus Christus als Schöpfungsmittler und als Weltvernunft (*logos*) bezeichnet, so lässt sich dies in Anlehnung an die Vermittlungsfunktion der Ideen bei Platon als Mitwirkung des Logos-Sohnes bei der Weltschöpfung verstehen, so dass Schöpfung und Erlösung zusammengedacht werden können.

Andererseits stellen sich je länger je mehr auch fundamentale Differenzen heraus. Einzelne Versuche einer christlichen Aufnahme des Gedankens einer ewigen Existenz der Materie werden mit Verweis auf das biblische Schöpfungsverständnis abgelehnt. Gegen gnostische Kosmologien, die die materielle Welt zur Gottheit in einen Gegensatz stellen, aber auch gegen neuplatonische Vorstellungen eines Hervorgangs (Emanation) der Welt aus Gott wird spätestens von Irenäus von Lyon (um 135–um 202) betont, dass Gott selbst die Welt voraussetzungslos aus Nichts, d. h. nicht aus etwas ewig Seiendem, erschaffen habe. Das Bekenntnis, Gott habe alles, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt, *aus Nichts* (*ex nihilo*) erschaffen, bildet seitdem eine Grundformel christlicher Schöpfungslehre.

3.2 Die Schöpfung als Gottes Buch der Natur

Das Christentum bringt mit dem Gedanken der Natur als Schöpfung aus Nichts auch einen erheblichen Entmythologisierungsschub mit sich, insofern herausgestellt wird, dass die Natur als solche nicht göttlich und nicht religiös zu verehren ist. Der Schöpfer ist der Herr über die Natur, deren Kräfte und Gestalten ihm untergeordnet und von ihm abhängig sind. Zugleich kann die Natur verstanden werden als Ausdruck der Weisheit, Macht und Absicht des Schöpfers. Aurelius Augustinus (354–430) prägt in seiner Auslegung der alttestamentlichen Schöpfungserzählung und in Anknüpfung an Clemens Alexandrinus (um 150–um 215) ein weiteres Motiv christlichen Naturverständnisses, die Sicht der *Natur als Buch*. Gott ist nicht nur – vermittelt über die Inspiration der Autoren – der Verfasser der heiligen Schrift, sondern auch – durch den Akt der Schöpfung – der Urheber des Buches der Schöpfung (*liber creaturae*). Das Buch der Schöpfung ist als Abbild und Gleichnis anzusehen, das von sich weg auf seinen Urheber weist. Doch hat das Verstehen des Buches der Natur enge Grenzen, die v. a. in der Begrenztheit des Menschen und seiner Sünde begründet sind. Augustinus stellt denn auch das Buch der Schrift an die erste Stelle und bedient sich nicht der Unabhängigkeit beider Bücher, um etwa im Sinne einer natürlichen Gotteserkenntnis aus den Werken der Natur direkt auf das Wesen Gottes zu schließen. Es gibt für ihn keine authentische, menschliche Gotteserkenntnis aus der Natur, ja im Grunde keine letztlich adäquate Naturerkenntnis, weil diese die rechte Erkenntnis der Geheimnisse des Schöpfers voraussetzen würde. Für ihn folgt deshalb aus der Buchmetapher keine Aufforderung, das Buch der Schöpfung als solches lesen oder gar verstehen zu wollen.

4. Mittelalter

Die mittelalterliche Theologie unterscheidet zwischen natürlichen Wesen, die in ihrer Natur von ihrem Schöpfer geschaffen sind, und Dingen, die von den als Vernunftwesen geschaffenen menschlichen Geschöpfen selbst wieder durch die verschiedenen Künste (*artes*) hervorgebracht werden. Diese Produkte werden dann nicht als natürlich, sondern als künstlich bezeichnet (*non naturale, sed artificiale*). Die entscheidende Differenz zwischen natürlichen und künstlichen Wesen wird im natürlichen Strebevermögen der ersteren gesehen. Während geschaffene Naturen von selbst danach streben, ihre Natur zu verwirklichen, sind künstliche Produkte schlicht das, was sie sind, und nicht auf innere, sondern ihnen äußerliche, vom Produzenten auferlegte Zwecke bezogen. Sie unterscheiden sich also nicht nur hinsichtlich ihrer Entstehungsgründe, sondern auch hinsichtlich ihrer Selbstbewegung und ihrer Bestimmung. Von Gott geschaffene natürliche Wesen haben nicht einfach eine geschaffene Natur, sondern sie streben danach, ihre Natur, ihre natürliche Disposition zu verwirklichen, die ihnen von ihrem Schöpfer verliehen wurde. Die natürliche Ordnung der Dinge, der *ordo rerum naturalium*, wird deshalb verstanden als die Ordnung der Bestimmungen und Strebungen natürlicher Wesen, die bestimmt und strukturiert wird durch die Gesetze, denen Wesen folgen, um ihre Existenz gemäß ihrer Natur zu verwirklichen.

Menschliche Individuen sind in diesen *ordo* eingebunden, doch zugleich durch ein ihnen eigentümliches Strebevermögen herausgehoben: Es gehört zur Natur menschlicher Wesen, nach dem Übernatürlichen, nach dem Geistigen und am Ende nach Gott selbst zu streben.

Thomas von Aquin (1224/25–1274) sieht den Menschen als Gottes Ebenbild an, das von Natur aus auf Gott ausgerichtet ist und seine Erfüllung erst jenseits der Natur findet. Diese Offenheit für den Gottesbezug schließt auch unmittelbar sittliche Forderungen mit ein. An dem Übernatürlichen kann der Mensch aber nur Anteil gewinnen, wenn Gott selbst es als seine Gabe seinen Geschöpfen mitteilt. Diese Gabe ist Gottes Gnade, die den Menschen über die Natur erhebt und so sein auf diese Gnade hin geschaffenes Wesen vollendet. Oder wie Thomas wiederholt feststellt: Die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vervollkommnet sie (z.B. *Summa theologiae* I, q. 1, a. 8, ad 2). So kann von der natürlichen Ordnung eine übernatürliche Ordnung unterschieden werden, die v. a. Gottes Heilshandeln in Christus und dessen Aneignung durch die Sakramente und im Glauben umfasst.

5. Reformation und frühe Neuzeit

5.1 Natur und Gnade in reformatorischer Perspektive

Die Konzentration reformatorischer Theologie auf das Rechtfertigungsgeschehen und die Auseinandersetzung mit der scholastischen Gnadenlehre führen zu einer ambivalenten Sicht der Natur. Martin Luther (1483–1546) selbst bezeichnet die Natur und Kreatur als Gottes „Larve“, als indirekte und verborgene Präsenz des gnädigen Schöpfergottes, ohne die kein Geschöpf leben oder irgendetwas treiben kann. So kann Luther einerseits die Schöpfung ganz im Sinne einer gnädigen Gabe Gottes verstehen, wenn er im *Kleinen Katechismus* festhält, dass die Schöpfung „aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Würdigkeit“ (Luther [1530] 1982: 511) den Menschen hervorbringt und erhält. Die Natur ist andererseits als das der göttlichen Gnade sich widersetzende Moment zu bestimmen, insofern der Mensch nicht von sich aus und nicht aus natürlichen Kräften selig werden kann. Eine rein weltlich bleibende Vernunft kann aus rein natürlicher Erkenntnis Gott nicht als den erkennen, der er ist, geschweige denn seiner gewiss werden. Gott ist als Schöpfer in der Natur zugleich verborgen und offenbar, seine offenbare Seite in der Natur aber kann vom sündigen Menschen nur durch Gottes Wort erkannt werden. Direkt aus der Natur abgeleitete Gotteserkenntnis kommt deshalb für die Reformatoren nicht in Betracht. Damit ist das scholastische Stufenmodell einer Zuordnung von Natur und Übernatur ebenso hinfällig wie damit zusammenhängende Unterscheidungen von ‚heilig‘ und ‚profan‘ oder ‚Laien‘ und ‚Klerus‘. Erweist sich in der Perspektive des Glaubens *alle* Natur als eine Form der gnädigen Zuwendung Gottes, so vermittelt sich die göttliche Gnade in, mit und unter den Gestalten der Natur, ohne auf Wunder und sakramentale Vermittlung angewiesen zu sein, die als ‚übernatürlich‘ anzusehen wären. In der sich im Anschluss an die Reformation ausbildenden protestantischen Schuldog-

matik wird von der ursprünglichen Schöpfung (*creatio originans*) Gottes Begleitung der Schöpfung, seine Vorsehung (*providentia*) unterschieden, die darin ihren Grund hat, dass Gott „sich nicht untätig zurückgezogen hat von dem von ihm begründeten Werk, sondern jenes durch seine Allmacht bis heute erhält und durch seine Weisheit alles in ihm regiert und moderiert“ (Gerhard [1657] 1864: 17). Die zentrale Problemstellung dieser Ausführungen liegt in der Bestimmung des Zusammenwirkens von göttlicher Vorsehung und Freiheit der Geschöpfe.

5.2 Natur als Norm?

Im Mittelalter hatte die Natur auch den Charakter einer durch den Schöpfungsratschluss begründeten Norm. Mit dem Aufkommen von Humanismus und Renaissance beginnt der Mensch an sich selbst Maß zu nehmen und die Natur zunehmend als seinen Gestaltungsraum zu entdecken. Der Mensch selbst wird zum Maß der Dinge, und im Zusammenspiel mit dem Entstehen der neuzeitlichen Wissenschaft wird Natur zunehmend als Raum und Material verstanden, dem der Gestaltungswille des Menschen gegenüber steht. Im Lichte einer mathematischen Beschreibung der Natur (→ I.3), wie sie sich zunächst an den Himmelserscheinungen erprobt und dann auf die Fallgesetze und anderes ausgeweitet wird, erscheint der Schöpfer weniger als inneres Wirk- und Erhaltungsprinzip der Schöpfung denn als ihr Konstrukteur. Entsprechend sollen die Menschen durch Einsicht in die Gesetze der Schöpfung befähigt werden, sich die Natur durch Technik verfügbar zu machen und zu „Meistern und Besitzern der Natur“ (Descartes [1637] 1997: 101) aufzuschwingen.

5.3 Wandlungen im Naturbegriff

War die von Augustinus inspirierte Wendung ‚Buch der Natur‘ (*liber naturae*) mit einer Betonung des Abbild- und Gleichnischarakters der Welt im Mittelalter durchgängig vertreten worden, so lassen die Durchbrüche in der Kosmologie der frühen Neuzeit die Unabhängigkeit des Buches der Natur und des Zugangs zu seinem Verständnis in neuem Licht erscheinen (→ I.1). Johannes Kepler (1571–1630) versteht die Astronomen als ‚Priester Gottes am Buch der Natur‘, und Galileo Galilei (1564–1642) macht die Unabhängigkeit beider Bücher und ihre unterschiedliche Aussageabsichten zum hermeneutischen Programm: Während das Buch der Schrift uns zum Heil führen soll, ist das Buch der Natur dem forschenden Verstehen des Menschen mittels mathematischer Rekonstruktion zugänglich geworden (Galilei [1623] 1968: 232; → I.3).

Charakteristisch für die Neuzeit ist der grundlegende Wandel im Naturbegriff, der immer mehr theologische Qualitäten übernimmt. Die Dynamisierung der Natur als eines unendlichen und produktiven Seins führt dazu, dass Schöpfer und Natur, dass die schaffende Natur (*natura naturans*) und die geschaffene Natur (*natura naturata*; → II.1 / Abschn. 2.2), immer enger zusammenrücken. Das Übernatürliche erscheint nicht mehr als das die Natur Begründende, sie Erhaltende, Bewegende und Vollendende, sondern als das Un-Natürliche. Jeder transzendente Eingriff muss als intellektuelle Zumutung sowohl an den Natur- als auch an den Gottesbegriff erscheinen, dessen Bedeutung im *Deismus* konsequenterweise auf die Schöpfung am Anfang reduziert

wird, während die Erhaltung durch die Naturgesetze und durch die Übereinstimmung der Natur mit sich selbst garantiert wird. Wird die Natur im 18. Jh. noch wesentlich mechanistisch als planvoll konstruierte Maschine verstanden (so auch in der sog. Physikotheologie; → III.8/ Abschn. 2.), so treten im 19. Jh. vermehrt die biologischen Züge in den Vordergrund. In der Evolutionstheorie Charles Darwins (1809–1882) wird die Kette der Lebewesen bis hin zum Menschen als das Resultat eines produktiven Zusammenwirkens von Naturkräften durch Variation und Selektion verstanden, so dass die in den biblischen Schöpfungserzählungen dargestellten Vorgänge als naturwissenschaftlich unhaltbar gelten müssen.

5.4 Schleiermacher und das 19. Jahrhundert

Auf die Destruktion der Kategorie des Supranaturalen durch die Aufklärung und auf den Einspruch der Naturwissenschaften gegen die biblischen Schöpfungsvorstellungen reagiert der evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834), indem er in seiner Glaubenslehre eine konsequente Umwandlung der traditionellen Schöpfungslehre in eine Reflexion auf das menschliche Selbstverständnis vornimmt. Insofern Theologie nichts anderes sein kann als eine Auslegung des christlich-frommen Selbstbewusstseins, kann sie im Grunde nur immanente Prinzipien eines immer schon existierenden Etwas entfalten, aber keine Lehre über einen absoluten Anfang aufstellen. Gott und Natur stehen sich nicht gegenüber, sondern die Natur ist im frommen Gottesbewusstsein zu verstehen als mit der tätigen Wirksamkeit Gottes identisch, so dass die „göttliche Ursächlichkeit als der Gesamtheit der natürlichen dem Umfange nach gleich [...] dargestellt“ (Schleiermacher [1830/31] 2008: 309) wird. Insofern sind ‚Gott‘ und ‚Welt‘ ähnlich wie ‚Natur‘ und ‚Geist‘ sich wechselseitig bedingende Kategorien: „*Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott*“ (Schleiermacher [1839] 2002: 269). Schleiermacher entfaltet deshalb die Natur nicht als das Produkt eines herstellenden göttlichen Handelns, sondern als unmittelbaren Ausdruck Gottes, der nicht planmäßig die beste aller möglichen Welten konstruiert, sondern in freier Kreativität beständig schaffend tätig ist. So teilt sich die göttliche Weisheit in Natur und Geist gleichermaßen mit und stellt sich in ihnen dar, so dass die Natur und also „das gesamte [sic] endliche Sein [...] als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk“ (Schleiermacher [1830/31] 2008: 507) aufzufassen ist.

6. Herausforderungen eines christlichen Schöpfungsverständnisses heute

Nach einer Phase der Konzentration auf anthropologische Fragestellungen sucht die christliche Schöpfungstheologie seit einiger Zeit die Kategorie der Natur in ihre Perspektive wieder einzuholen. Das geschieht zum einen im Gespräch mit den Naturwissenschaften, das nun nicht mehr das biblische Weltbild zu verteidigen sucht, sondern als Debatte um ein angemessenes religiöses Wirklichkeitsverständnis geführt wird. Dazu haben auch Entwicklungen der Naturwissenschaften im 20. Jh. beigetragen,

die eine Überwindung der Diastase von Natur – Geist bzw. Natur – Mensch möglich erscheinen ließen. Nachdem sich zunächst eher Einzelne dem Thema der Natur zuwandten (z. B. Karl Heim, 1874–1958, im evangelischen und Pierre Teilhard de Chardin, 1881–1955, im katholischen Raum), wird der vornehmlich in der angelsächsisch geprägten Welt geführte Diskurs zwischen *science and religion* in der deutschsprachigen Theologie etwa von Wolfhart Pannenberg (1928–2014), Jürgen Moltmann (geb. 1926) und Michael Welker (geb. 1947) aufgegriffen. Als anregend haben sich dabei prozessphilosophische und -theologische Entwürfe erwiesen (Charles S. Peirce, 1839–1914; Alfred N. Whitehead, 1861–1947) (vgl. z. B. Deuser 1993).

Darüber hinaus haben zum anderen ökologische Fragestellungen die Debatte angeregt (vgl. Rau et al. 1987), die die Natur nicht als bloße Ressource, sondern in religiöser Perspektive in ihrem Eigenwert wahrnehmen und den menschlichen Umgang mit der Natur entsprechend ausrichten wollen. Damit werden auch kritische Anfragen an das Christentum aufgenommen, denen zufolge eine religiös unterfütterte anthropozentrische Naturvergessenheit der christlichen Tradition für die ökologische Krise jedenfalls mitverantwortlich ist (Amery 1972). Seit den 1980er Jahren hat sich das Schlagwort der „Bewahrung der Schöpfung“ etabliert, das im Zusammenhang des sog. Konziliaren Prozesses geprägt wurde, auf den sich 1983 die Mitglieder der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver verpflichteten. Mit dieser nicht unproblematischen Formel (vgl. Graf 1990) sucht christliche Schöpfungstheologie auch den Anschluss an andere Formen wertschätzender Wahrnehmung der ethischen (→ III.5), leiblichen (→ III.1) und ästhetischen (→ III.2) Aspekte der Natur und des Natürlichen.

Literatur

- Ahn, Gregor 1999: Schöpfer/Schöpfung I. Religionsgeschichtlich. In: Müller, G. et al. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30. Tübingen: 250–258.
- Amery, Carl 1972: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek.
- Descartes, René [1637] ²1997: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Frz.-Dt. Hg.: L. Gäbe. Hamburg.
- Deuser, Hermann 1993: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie. Berlin.
- Galilei, Galileo [1623] 1968: Il saggiatore. In: Le opere di Galileo Galilei, Bd. VI. Hg.: A. Favaro. Firenze: 197–372.
- Gerhard, Johann [1657] 1864: Loci theologici, Bd. II. Hg.: E. Preuss. Berlin.
- Graf, Friedrich W. 1990: Von der creatio ex nihilo zur ‚Bewahrung der Schöpfung‘. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 87: 206–223.
- Keel, Othmar/Schroer, Silvia 2002: Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen. Göttingen.
- Luther, Martin [1530] ⁹1982: Enchiridion. Der kleine Katechismus. In: Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß (Hg.): Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Göttingen: 501–541.
- Rau, Gerhard/Ritter, Adolf M./Timm, Hermann (Hg.) 1987: Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie. Gütersloh.

- Schleiermacher, Friedrich [1830 / 31] 2008: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Hg.: R. Schäfer. Berlin.
- [1839] 2002: Vorlesungen über die Dialektik, Teilbd. 1. Hg.: A. Arndt. Berlin
- Schmid, Konrad (Hg.) 2012: Schöpfung. Tübingen.
- Thomas von Aquin, Summa theologiae = Thomas v. Aquin 1982: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen (I, 1–13). Lat.-Dt. Hg.: M.-D. Chenu. Graz.