



**University of
Zurich** ^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2003

Wahrnehmungen der Schöpfung im Neuen Testament

Vollenweider, Samuel

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-49306>
Journal Article
Accepted Version

Originally published at:
Vollenweider, Samuel (2003). Wahrnehmungen der Schöpfung im Neuen Testament. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 55:246-253.

Samuel Vollenweider

Wahrnehmungen der Schöpfung im Neuen Testament

246 Auf den ersten Blick nimmt sich die Schöpfung nicht als ein zentrales neutestamentliches Thema aus, zumal im Vergleich mit dem Alten Testament, wo der Beginn der Priesterschrift und damit der Bibel überhaupt programmatisch auf Gottes Schöpfungswirken zurückgreift.¹ Allerdings kommt die Schöpfung – unbeschadet aller Stürme der neueren alttestamentlichen Exegese – nur gerade als späte Erscheinung der israelitischen Religionsgeschichte in Betracht.² Das Frühchristentum seinerseits setzt den alttestamentlich-jüdischen Schöpfungsglauben weitgehend diskussionslos voraus, sodass dieser nur in bestimmten Konstellationen aktualisiert wird. Im Folgenden wird versucht, anhand einiger Textkomplexe exemplarischen Referenzen auf das Thema Schöpfung nachzugehen.³ Dabei zeigt sich, dass dieses vornehmlich zur Bestimmung Gottes als des Schöpfers zur Sprache kommt. So ist es der *eine* Gott, dessen Schöpfertum sowohl in seinem eschatologischen, in Jesus Christus entfalteteten Wirken wie in seinem uranfänglichen, den Kosmos, alle Völker und alle Wesen umfassenden Walten zum Zug kommt.

247 1. „Neue Schöpfung“

Entscheidend für das Verständnis des neutestamentlichen Redens von der Schöpfung ist die Erfahrung des neuen Schöpferwirkens Gottes, das in der Konversion der Christinnen und Christen ergeht und rituell durch die Taufe inszeniert wird. In den paulinischen Briefen finden sich einige bemerkenswerte Formulierungen, die alle in je verschiedener Weise die Überwindung von Differenzen, die die gegenwärtige Weltzeit ausmachen, thematisieren (Gal 6,15):

„Denn weder Beschnittenheit gilt (fortan) etwas noch Unbeschnittenheit, sondern neue Schöpfung.“

Die neue Identität der Glaubenden, die aus ihren bisherigen Lebenszusammenhängen und kulturellen Selbstverständlichkeiten herausgerissen und in eine neue Gemeinschaft integriert werden, wird als Akt göttlichen Schaffens bestimmt. Das Lexem „neue Schöpfung“ bezieht sich auf die Erwartung einer umfassenden Neugestaltung der gesamten Welt zurück, wie sie späte Teile des Jesaiabuchs erhoffen (Jes 65,17; 66,20). In der Konversionssituation wird jedoch spezifisch auf den Identitätswechsel von Individuen fokussiert.⁴ Im Galaterbrief ist die Proklamation der „neuen Schöpfung“ programmatisch plaziert, da sie die Polemik gegen die Beschneidung stützt und eine fundamentale Alternative zur Orientierung an den Gemarkungen von Judentum und Heidentum eröffnet. In Gal 3,28 erinnert

¹ Eine erste Einführung zum Thema bieten G. FRIEDRICH, *Ökologie und Bibel*, Stuttgart 1982; O.H. STECK, *Welt und Umwelt*, 1978 (BiKon); K. LÖNING / E. ZENGER, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.

² Vgl. R.G. KRATZ / H. SPIECKERMANN, Art. Schöpfung, II, TRE 30 (1999) 258–283.

³ Vgl. den Überblick von C. BREYTENBACH, Art. Schöpfung, III, TRE 30 (1999) 283–292; sowie J. BECKER, *Geschöpfliche Wirklichkeit als Thema des Neuen Testaments*, in: Ders., *Annäherungen*, 1995 (BZNW 76), 282–319.

⁴ Vgl. U. MELL, *Neue Schöpfung*, 1989 (BZNW 56); M. WOLTER, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil*, 1978 (BZNW 43), 76f.

Paulus umfassender an die urchristliche Tradition, wonach ethnische, soziale und sexuelle „identity markers“ überwunden werden:

„Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, Sklave noch Freier, Männliches und Weibliches. Denn ihr seid alle einer in Christus Jesus.“

Die Wendung „Männliches und Weibliches“ greift auf den alttestamentlichen Bericht von der Erschaffung der Menschen zurück (Gen 1,27 LXX). Gottes neue Schöpfung überwindet sogar Differenzen, die der alten Schöpfung von Anfang an eingestiftet sind. Zu denken ist an eine Art transsexueller, angelischer Existenz, die offenbar bereits in der Gegenwart ihren Anfang nimmt.⁵

Paulus selbst hat in der eigenen Bekehrung das grundlos ergehende Schöpferwirken Gottes erfahren. In seiner apostolischen Existenz kommt derjenige Gott zum Zug, der aus Finsternis Licht schuf (2Kor 4,6). Was bei ihm selbst der Fall ist, gilt von allen Christusgläubigen (2Kor 5,17):⁶

„Ist jemand in Christus, so ereignet sich hier neue Schöpfung.⁷ Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“

248 Die umfassende Schöpfungsdimension wird durch die Anspielung auf Jes 43,18f vergegenwärtigt. Von besonderem Interesse ist es, dass Paulus mit dem Neuschöpfungsgedanken auch eine neue Weise der Wahrnehmung verbindet (2Kor 5,16):

„Somit erkennen wir von jetzt an niemanden mehr nach dem Fleisch; wenn wir auch Christus nach dem Fleisch erkannt haben, so erkennen wir ihn jetzt nicht mehr so.“

Am Modellfall des Christus wird eine Weise der Wahrnehmung verabschiedet, die sich am Vorfindlichen und damit an den Massstäben und Normen der alten Weltzeit orientiert. Im Fall des gekreuzigten Jesus wäre zu denken an Schande und Schwäche, also an die denkbar niedrigste und verächtlichste Position für einen Menschen im sozialen Universum der hellenistisch-römischen Mittelmeerwelt (vgl. 1Kor 1,18–2,5). Die neue Wahrnehmung, die als Wahrnehmung nach der Weise des Geistes (*kata pneuma*) charakterisiert werden kann, bekommt demgegenüber Gottes überraschendes Wirken zu Gesicht. Diese fokussiert nicht auf das Faktische und die Herkunft, sondern auf das, was Gott in der Gegenwart neu erschafft (vgl. 1Kor 1,28; Röm 4,17), also auf der Erschaffung des Auferstehungslebens aus dem Nichts des Todes heraus. Vom Paradigma der Christuserkenntnis her erscheinen nun auch die Schwestern und Brüder sowie der Apostel selbst in einem neuen Licht. Wenn man diese pneumatische Wahrnehmung auch für die Schöpfungswirklichkeit als ganze in Anspruch nehmen darf,⁸ dann wird verständlich, wie die frühen Christen dazu kommen, von Jesus Christus als Schöpfungsmittler zu sprechen (dazu unten).

⁵ Vgl. als Aussage von den Auferstandenen Mk 12,25 par, von Lk 20,35f bereits für die Gegenwart reklamiert.

⁶ Vgl. K. KERTELGE, „Neue Schöpfung“ – Grund und Massstab apostolischen Handelns (2. Kor 5,17), in: Eschatologie und Schöpfung, FS E. GRÄSSER, 1997 (BZNW 89), 139–144.

⁷ Die gewählte Übersetzung bringt m.E. den Ereignischarakter und die kosmische Dimension besser zum Ausdruck als die übliche „so ist er ein neues Geschöpf“; die Differenz zwischen KTISMA und KTISIS ist zu beachten.

⁸ Vgl. F. HAHN, „Siehe, jetzt ist der Tag des Heils“. Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Kor 5,14–6,2, EvTh 33 (1973) 244–253.

2. Creatio continua

Bei Jesus von Nazaret lassen sich bemerkenswerte Wahrnehmungen der Schöpfung beobachten. Offenbar gewinnt gerade im Horizont der nahegekommenen Gottesherrschaft die *creatio continua* eine einzigartige Bedeutung.⁹ In den Augen von Jesus war die Schöpfungswelt, konkret die agrarische Welt Galiläas, offenbar in erstaunlicher Weise transparent für Gottes Liebe – die Sonne, die über allen aufgeht, der Regen, der über alles niederströmt (Mt 5,45; vgl. 10,29–31 par [Q]).¹⁰ Seine Gleichnisse nehmen die Natur unbefangen als Bildspender für die Gottesherrschaft in Anspruch. Die Sprüche vom Sorgen (Lk 12,22–31 par [Q]) laden zum rückhaltlosen Vertrauen auf den über seiner Schöpfung waltenden Gott ein. Die naheliegenden Gegenerfahrungen werden aber nicht ausgeblendet; Gottes Nähe wird gerade angesichts des morgen schon zerstörten Grases und der verkauften Spatzen festgehalten (vgl. Lk 12,6f par [Q]). Zum Spiegel der Güte Gottes wird die Natur erst im Licht des nahegekommenen Gottesreichs.¹¹ Da Gottes Güte auf eine verheissungsvolle Zukunft vorausweist, gewinnt die *Gegenwart* im Horizont des nahegekommenen Reiches eine herausragende Bedeutung. Zugleich ist aber ein zunächst befremdlicher, mit den Schöpfungstraditionen kontrastierender Zug in den Jesusüberlieferungen zu beachten. Die Wahrnehmung der Schöpfungswirklichkeit verbindet sich mit einer tiefgreifenden *Distanzierung* von den natürlichen, sozialen und kulturellen Vorfindlichkeiten menschlicher Existenz. Gerade die Ermunterung zur Sorglosigkeit (Lk 12,22–31 par) ist vor dem Hintergrund einer „wanderradikalen“ Existenz zu verstehen: Im Verzicht auf Wohnsitz, Familie und Besitz bietet sich eine Lebensform an, die nicht anders als im Fall der Lilien und Raben transparent für Gottes Schöpfungswirken ist.¹² Allerdings zeichnet sich auch eine anthropologisch relevante Differenz ab: Während die Tiere die ihnen zukommenden ökologischen Nischen bewohnen, ziehen der Menschensohn und die Seinen unbehaust – wie Platons Eros –¹³ umher (Lk 9,57–60 par [Q]). Wir stossen hier auf einen – *sit venia verbo* – asketischen Zug des frühen Christentums, der in einem engen Zusammenhang mit den zeitgenössischen Formen der Weltentsagung steht, sich aber auch charakteristisch von ihnen unterscheidet (wie schon die Zeitgenossen Jesu feststellten, Lk 7,34 par [Q]; Mk

249

⁹ Vgl. H.D. BETZ, Kosmogonie und Ethik in der Bergpredigt, in: Ders., Studien zur Bergpredigt, Tübingen 1985, 78; 110; ders., The Sermon on the Mount, 1995 (Hermeneia), 317.

¹⁰ Vgl. ferner Mk 10,6–8 par; 2,27; 7,37 (!).

¹¹ Es gehört zu den klassischen Deutungsschwierigkeiten der Verkündigung Jesu, deren weisheitliche und eschatologische Seiten zu korrelieren. Vgl. die Darstellung von G. THEISSEN /A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen³ 2001, 332–339. Gegenüber der stark am Schöpfungsgedanken orientierten Interpretation der jesuanischen Weisheit durch H. v. LIPS, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament, 1990 (WMANT 64), 240–257 meldet M. EBNER, Jesus – ein Weisheitslehrer?, 1998 (HBS 15), 12–15 schwere Bedenken an (vgl. 168–171 zu Mk 2,27).

¹² Vgl. G. THEISSEN, Wanderradikalismus, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, ³1989 (WUNT 19), 79–105; EBNER, Jesus (s. Anm. 11) 270f mit dem betonten Hinweis auf die anstössige „Faulheit“ von Raben und Lilien (272–275). Ohne die Provokation abzuschwächen, wird man besser von Rezeptivität sprechen; vgl. H. WEDER, Die „Rede der Reden“, Zürich² 1987, 212–215.

¹³ Platon, symp 203d.

2,18f par). Die ‚asketischen‘ Dimensionen, die das Christentum in dieser oder jener Form von Anfang an begleiten und nahezu bruchlos zum späteren Mönchtum überleiten, werden manchmal allzu schnell heruntergespielt. Man beraubt sich m.E. damit der Möglichkeit, die spezifisch christliche Weise des Umgangs mit dem allgemeinen anthropologischen Phänomen der Distanznahme herauszuarbeiten¹⁴ und sie in den grösseren Zusammenhang einer Humanökologie einzuordnen, die den Menschen in seiner unhintergehbaren Sonderstellung gleichwohl als ‚Teil‘ der Natur zu verstehen sucht.¹⁵

3. Von der Schöpfung zum Schöpfer

Da der Glaube an Gott den Schöpfer zu den unumstrittenen Basisüberzeugungen der frühen Christen zählt, werden Weltschöpfung und Welterhaltung nur selten und beiläufig thematisiert. Eine herausragende Ausnahme stellt die berühmte *Areopagrede* des lukianischen Paulus dar (Apg 17,16–34; vgl. 14,15–17). Sie ist ein Meisterwerk des Lukas, insofern sie in reflektierter Weise biblische und hellenistische Überzeugungen in Wechselwirkung bringt: Tempel- und Kultkritik; Belebung der Schöpfung mit Leben und Geist; Ursprung der Menschheit; Ordnung der Räume und Zeiten; Nähe Gottes und Gotteskindschaft. Dies wird allein schon im Zitat des stoisierenden Dichters Aratos sichtbar, das sich an der Stelle im Redenschema findet, wo sonst die Bibel zitiert wird (V. 28). Der lukianische Paulus formuliert hier als erster Christ ein Programm „natürlicher Theologie“, wonach sich die Erkenntnis Gottes aus der Betrachtung des Kosmos erschliesst. Von besonderem Interesse ist es, dass der Verkündiger des „unbekannten Gottes“ auch die Grenzen ihrer Konsensfähigkeit benennt: die eschatologische Erwartung (V. 31f).¹⁶ Bekanntlich hat die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften diese von Haus aus griechische Figur, die in der Alten Kirche und im Mittelalter in den Rang eines fundamentaltheologischen Basissatzes rückte, nachhaltig destruiert. Gleichwohl sollte die *Areopagrede* als exemplarisches Stück einer kontextuellen Theologie gewürdigt werden, d.h. als Versuch, die Plausibilität der Verkündigung des biblischen Gottes, des Herrn über Schöpfung und Geschichte, auch im Kontext griechisch-hellenistischer Bildung zu artikulieren. Die Wahrnehmung Gottes als Schöpfer in den Weiten der kosmischen Ordnungen bringt dann nicht die raum- und zeitlose Erkenntnis eines absoluten Subjekts zum Ausdruck, sondern verdankt sich einem Ort im Binnenraum der Schöpfung. Die elementaren Erfahrungen von Führung,

250

¹⁴ Vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, *Der vorprogrammierte Mensch*, ⁵1984 (dtv 4177), 278; R.N. BELLAH, *Religiöse Evolution*, in: C. SEYFARTH u.a. (Hg.), *Seminar Religion*, 1973 (stw 38), 267–302: 270f; 284–89.

¹⁵ Vgl. G. PICHT, *Ist Humanökologie möglich?*, in: C. EISENBARTH (Hg.), *Humanökologie und Frieden*, 1979 (FBESG 34), 1–123; M. HUPPENBAUER, *Theologie und Naturethik*, 2000 (FoSy 9).

¹⁶ Aus diesem Grund sollte die *Areopagrede* auch nicht in Antithese zu Röm 1,18–23 gestellt werden. Apg 17, Röm 1 (vgl. 1Kor 1,21) sowie Sap 13,1–9 variieren in je verschiedener textpragmatischer Stossrichtung eine grundlegende Figur jüdisch-christlicher Theologie. Vgl. dazu A. LINDEMANN, *Die Christuspredigt des Paulus in Athen*, in: Ders., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche*, Tübingen 1999, 241–251; H.-J. KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, 1996 (SBS 167), 97–111.

Bewahrung und Errettung, wie sie im lukanischen Doppelwerk erzählt werden, provozieren ein Wiedererkennen Gottes auch im Kosmos.¹⁷

4. Jesus Christus als Signatur der Schöpfung

Wir sahen, dass im Neuen Testament von der Schöpfung primär im Zusammenhang des *neuen* Schaffens Gottes die Rede ist, also in Bezug auf jene Erfahrungen, die die Glaubenden hier und jetzt mit Gott und seinem Geist machen. Hymnische Texte extrapolieren diese Erfahrung in kosmische Dimensionen: In Aufnahme der kosmologisch orientierten jüdisch-hellenistischen Weisheitstheologie wird Christus als Grundfigur der Schöpfung identifiziert (1Kor 8,6; Kol 1,15–20; Hebr 1,2f; Joh 1,1ff). Man wird hierin den bedeutsamsten Beitrag des Neuen Testaments zu einer biblischen Theologie der Schöpfung erkennen dürfen.¹⁸ Der *Johannesprolog* (Joh 1,1–18) greift auf den Anfang der Genesis, auf das uranfängliche Schöpfungswerk Gottes zurück, um das Gewicht der Jesusgeschichte auszuloten.¹⁹ Die Schöpfungstheologie markiert gleichsam das Portal, durch das der johanneische Jesus als Licht der Welt schreitet, um unter den Menschen Glauben zu wecken. Zum Johannesprolog gesellt sich das hymnusartige Christuslob in *Kol 1,15–20*, das unter Rückgriff auf Traditionen griechisch-hellenistischer Kosmologie, erkennbar im differenzierten Spiel mit den Präpositionen, um das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung kreist.²⁰ Der Autor des Kol, der wohl mit einem ihm überkommenen Traditionsstück arbeitet, gibt zu verstehen, dass die kosmische Präsenz Christi nur aufgrund der im Glauben erfolgenden Versetzung an einen bestimmten Ort wahrnehmbar ist (1,12–14,21–23), nämlich in der Kirche als dem in den Kosmos hineinwachsenden Leib Christi. Weisheitstheologie und philosophische Kosmologien werden durch die Christusbotschaft in Arbeit genommen und kritisch gedeutet.²¹

Die kreative Rezeption zeitgenössischer Weltbilder²² durch den alten Hymnus gibt einen Fingerzeig für die Herausforderungen unserer Gegenwart. Die Bemühung um einen Entwurf neuzeitlicher Schöpfungstheologie kann sich m.E. der kritischen Auseinandersetzung

251

¹⁷ Zum Grundsätzlichen vgl. CH. LINK, Die Welt als Gleichnis, ²1982 (BEVTh 73).

¹⁸ Zum Hintergrund vgl. meinen Aufsatz: Christus als Weisheit, in: S. VOLLENWEIDER, Horizonte neutestamentlicher Christologie, 2002 (WUNT 144), 29–51.

¹⁹ Vgl. dazu in Auseinandersetzung mit moderner Physik H. WEDER, in: J. AUDRETSCH / H. WEDER / M. HUPPENBAUER, Kosmologie und Kreativität, 1999 (ThLZ.F 1), 60–66; 72–79.

²⁰ Eine andere traditions- und religionsgeschichtliche Verortung dieses Christuslobs schlagen vor P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, II, Göttingen 1999, 5–11; CH. STETTLER, Der Kolosserhymnus, 2000 (WUNT II/131). Als problematisch an dieser Hypothese erweist sich v.a. die Strukturierung, die die Korrespondenz zwischen „Erstgeborenem vor aller Schöpfung“ und „Erstgeborenem aus den Toten“ nicht hinreichend bewertet. Vgl. demgegenüber O. HOFIUS, „Erstgeborener vor aller Schöpfung“ – „Erstgeborener aus den Toten“, in: Ders., Paulusstudien, II, 2002 (WUNT 143), 215–233.

²¹ Zur Tragweite von Kol 1,15ff im Gespräch mit modernen kosmologischen Perspektiven vgl. meinen Aufsatz: „Der Erstgeborene vor aller Schöpfung“, in: J. HÜBNER u.a. (Hg.), Theologie und Kosmologie, erscheint Tübingen 2003 (RuA).

²² Vgl. zur Bandbreite antiker Weltbilder den Sammelband von D. ZELLER (Hg.), Religion und Weltbild, 2002 (MRB 2) sowie F. STOLZ, Weltbilder der Religionen, Zürich 2001.

mit modernen naturwissenschaftlichen Konzeptionen nicht entziehen.²³ Es gibt heute keine von neuzeitlicher Wissenschaft unberührte Erfahrung von Welt, auf die man sich im Interesse einer Schöpfungstheologie berufen könnte. Dies gilt auch für scheinbar elementare Erfahrungen wie Geburt und Sterben, Liebe und Krankheit, Natur und Leiblichkeit. Die Reflexion könnte sich dann, um Zentralbegriffe von Naturwissenschaft und Theologie zu nennen, auf das Verhältnis zwischen Evolution und Eschatologie konzentrieren. Sie beide zu identifizieren, hiesse die biblische Unterscheidung von Gott und Welt zu verraten.²⁴ Sie beide voneinander zu isolieren, hiesse sich der Fleischwerdung des Logos zu verschliessen.

5. Die Schöpfung im Schatten der Endzeit

Die Schöpfungsthematik gewinnt in der frühjüdischen und frühchristlichen Apokalyptik einen herausragenden Stellenwert.²⁵ Teilweise wird ein scharfer Kontrast zwischen der von Gott gestifteten Schöpfungsordnung und der gegenwärtigen Erfahrung durchdringender Heillosigkeit aufgebaut. Im Neuen Testament ist v.a. die apokalyptische Passage *Röm 8,18–30* von weitreichender schöpfungstheologischer Bedeutung, die in Kontraposition zur Verdunkelung der Schöpfungswahrnehmung infolge der Sünde in *Röm 1,18–25* steht. Trotz seiner endzeitlichen Perspektive lässt sich der Text auch als Zeugnis ökologischer Sensitivität, soweit eine solche im Kontext der antik-mediterranen Mittelmeergesellschaft überhaupt erschwinglich war, in Anspruch nehmen.²⁶ Paulus blendet hier das Geschick der gesamten Schöpfung und das Geschick der Menschen, repräsentiert durch Adam bzw. die Kinder Gottes, ineinander. So wie der Urmensch Verhängnis über die Schöpfung gebracht hat, so wird nun mit den neuen Menschen, den Gotteskindern, Verheissung über der Welt aufgehen. An die Stelle der Abschottung gegenüber dem Leiden der Mitgeschöpfe tritt eine Art von Empathie, die Paulus als Transparenz für die schöpferische Wirksamkeit Gottes pointiert. Der Text führt über den Menschen und seine zentnerschwer auf ihm lastende Verantwortung hinaus: Die Hoffnung, welche die Glaubenden bewegt, richtet sich auf die alles verwandelnde Schöpfermacht Gottes, auf seinen Geist. Damit stellt Paulus der fatalen Zentrierung auf unsere Handlungskompetenz die Transparenz für die göttliche Kreativität

252

²³ Zum Dialog zwischen Physik und Theologie vgl. bes. die reflektierte Arbeit von D. EVERS, *Raum – Zeit – Materie*, 2000 (HUTh 41). Ein produktives Gespräch ist allerdings von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn die Exegese grundsätzlich alle kosmologischen Dimensionen ihrer Text bestreitet, so etwa A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 1970 (KBANT).

²⁴ Dies ist m.E. das Grundproblem des interessanten Entwurfs von G. THEISSEN, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984. Vgl. zum Thema J. POLKINGHORNE / M. WELKER (Hg.), *The End of the World and the Ends of God*, Harrisburg Penns. 2000; A. BENZ / S. VOLLENWEIDER, *Würfelt Gott? Ein ausserirdisches Gespräch zwischen Physik und Theologie*, Düsseldorf 2003.

²⁵ Hinzuweisen ist besonders auf die Sequenz von Weltuntergang und Neuschöpfung, vgl. *Apk 21,1–8*; *2Petr 3,1–14*; auch *Hebr 12,25–27*.

²⁶ Zur ökologischen Problematik vgl. P. STUHLMACHER, *Die ökologische Krise als Herausforderung an die Biblische Theologie*, *EvTh* 48 (1988) 311–329; speziell zur Tierschutzthematik Vgl. E. GRÄSSER, *Das Seufzen der Natur*, *JBTh* 5 (1990) 93–117; kritisch zu einer ökologischen Relektüre z.B. BECKER, *Wirklichkeit* (s. Anm. 3) 307 A. 24.

entgegen.²⁷ Unser Text bricht am entscheidenden Punkt eine gefährliche anthropozentrische Sackgasse auf. Die Befreiung, von welcher er spricht, richtet ein scharfes Gegenbild zum neuzeitlichen Verständnis von Subjektivität auf. Zwar operiert Paulus mit dem Moment einer Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung, aber schliesst die anthropozentrische Perspektive wieder für die Gemeinschaft aller Lebensformen auf.²⁸ Insofern aktualisiert Albert Schweitzers Plädoyer für die „Ehrfurcht vor dem Leben“ einen Aspekt des Rezeptionsästhetischen Potentials von Röm 8,18ff.

6. Österliche Schöpfungstheologie

Wir schliessen mit dem Hinweis auf eine Form österlicher Schöpfungstheologie, die Paulus in seiner Debatte mit den korinthischen Verächtern der Auferstehungshoffnung zu bedenken gibt. In *1Kor 15,35–58* entfaltet der Apostel sein Verständnis der Auferstehung der Toten als *neuer Schöpfung*, die mit Jesu Auferstehung anbricht.²⁹ Er konstatiert eine bemerkenswerte Analogie zwischen ‚alter‘ und ‚neuer‘ Schöpfung, die sich ihm sowohl durch die Natur (V. 36–41) wie durch die Schrift (V. 45–49), also durch die ‚beiden Bücher Gottes‘, nahe legt. Im Saatkornvergleich (V. 36) scheint Paulus vom Christusgeschehen her rückwärts in die Natur zu schauen. Ostern stimuliert offenbar die Wahrnehmung für Gottes Schöpfungswalten *aus dem Nichts* inmitten dieser alten Schöpfung. Dies legt sich nicht nur aus dem grösseren Kontext nahe, worin Paulus die Auferstehung Jesu mit derjenigen aller Glaubenden (15,1–19) und sogar schlechthin aller Menschen (15,22) verknüpft, sondern auch durch die *christologische* Pointierung des Kornvergleichnisses in Joh 12,24. Obschon es dem Apostel nicht um eine naturtheologische Erkenntnis geht, gewinnt er doch eine österliche Wahrnehmung der gegenwärtigen Schöpfungswirklichkeit: Der Glaube nimmt dort göttliche *Kreativität* wahr, wo das natürliche Erkennen nichts als selbstverständliche *Kontinuität* zu sehen bekommt. Das Verhältnis von Diskontinuität und Kontinuität ist für das Verständnis der paulinischen Konzeption der neuen Schöpfung von entscheidender Bedeutung (vgl. Röm 4,17). Diese theologische Figur führt uns zurück zur Erfahrung gegenwärtigen Schöpfungswirkens Gottes, die die neutestamentlichen Perspektiven auf Welt und Kosmos weitreichend prägt.

253

²⁷ Vgl. die kritischen Überlegungen zur Rede vom „Bewahren der Schöpfung“ im Blick auf Paulus bei O. WISCHMEYER, *PHYSIS* und *KTISIS* bei Paulus, *ZThK* 93 (1996) 352–375: 372ff.

²⁸ Auch in *1Kor 3,23* wird die anthropozentrische Sichtweise aufgebrochen, hier zugunsten des in Christus gegenwärtigen Gottes.

²⁹ Vgl. dazu G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Toten*, 1986 (*FRLANT* 138), 210ff.