

Sinnperspektivenbildung

Zur Bedeutung des Schöpfungssymbols für die sozial-ökologische Transformation

Philipp David

Der folgende Beitrag nimmt seinen Ausgang bei der Krisendiagnose des Philosophen Wolfgang Janke, nach der wir in einer präzisierten Welt leben. Die gesellschaftlichen und individuellen Konsequenzen dieser Einsicht, dass im gegenwärtigen positivistischen Zeitalter »nur noch das als wirklich zugelassen [wird], was präzise berechnet, hergestellt, abgemessen, verfügbar gemacht werden kann«¹, werden in diesem Beitrag erstens sprachphilosophisch, zweitens bildungstheoretisch und drittens schöpfungstheologisch reflektiert. Vor dem Hintergrund der Frage nach nachhaltigen Lebensweisen des Menschen und der Gesellschaft in der sozial-ökologischen Transformation geht es im Folgenden nicht um konkrete Handlungsvorschläge, sondern um das Beschreiben und Verstehen der Situiertheit menschlichen Daseins in der Welt. Es geht also um die Arbeit an orientierungshermeneutischem Wissen über das für die ethische Bildungsbedürftigkeit des Menschen und der Gesellschaft grundlegende Verstehen der Bedeutung perspektivischer Weltdeutungskompetenz angesichts rationalistischer und szientistischer, sozialphilosophischer und ökonomistischer Reduktionstendenzen. Mit der Krise der Moderne² verbunden ist zugleich auch die Notwendigkeit eines intersubjektiven und interdisziplinä-

1 Janke 1999, 12. In Janke 2013, 189–280 entwickelt er eine postmetaphysische Restitutionsphilosophie, die die eksistenziale Verfassung menschlichen Daseins und Zwischenseins erarbeitet, um die Umkehrung des universalontologischen Grundsatzes des Vorrangs der *existentia* vor der *essentia* zu begründen. Als vier Aufbaumomente der menschlichen Daseinsverfassung und Grundworte der Eksistenzialität bestimmt Janke »das an sich selbst interessierte Zwischensein menschlichen Daseins (Interesse), den Herausstand ins Offene (Eksistenz), den unser besorgtes Interesse betreffenden Angang (Adienz), die Modi der Annahme des Angangs (Attinenz/Retinenz)« (Janke 2013, 191). Mit der eigenwilligen, von Martin Heidegger inspirierten Schreibweise von »Eksistenz« und »eksistenzialontologisch«, die im Text beibehalten wird, will Janke die Sonderstellung des menschlichen Daseins herausstellen. Der Mensch ist das einzige Seiende, welches ek-sistiert, d.h. über sich und sein In-der-Welt-sein hinausragt (vgl. Janke 2013, 193).

2 Vgl. zur Krisensemantik der Moderne Janke 2011; David 2023, 106–136.

ren Diskurses bei der Suche nach einem »Neuen Denken«. Dass dieses nicht ohne eine symbolische Sinnorientierungsdimension und konstruktiv-kritische und -irritierende Rückbesinnung auf ein vermeintlich »anachronistisches« Denken und seine Implikationen für eine universale Nachhaltigkeitsethik auskommen wird, zeigt nicht nur Janke hier rekonstruierte sprach- und eksistentialontologische Restitutionsphilosophie, sondern auch das für die jüdisch-christlichen Deutungskultur elementare Symbol der Schöpfung als eine bis heute existentiell nachhaltig angehende Sinnperspektivenbildung.

Wiederbesinnung auf die vierfache Wurzel der Sprache in der präzisierten Welt

Der weltgeschichtliche Vorgang der Präzisierung (*praecisio mundi*) betreffe, Wolfgang Janke (1928–2019) zufolge, alle Seins- und Lebensbereiche sowie die Sprache. Er sei von der Methode des universalen Zweifels (René Descartes) und vom nihilistischen Misstrauen (Friedrich Nietzsche) geleitet, befördere die ökonomische Kosten-Nutzen-Rechnung und das »Sicherheit« suggerierende Verlangen nach einer »Vereindeutigung der Welt«³. Mit dem Verlust der Fähigkeit zum Aushalten von Mehrdeutigkeiten und der Verdrängung von Vielfalt gingen die existentiellen und ästhetischen Deutungspotentiale poetischer, mythischer und religiöser Sprache verloren und das wissenschaftlich-technische Weltbild gewinne eine unheilvolle Monopolstellung in der Moderne. Das menschliche Existieren sei deshalb lädiert, verkürzt und verstümmelt durch ein verkümmertes Dasein »in der sprachlich, wissenschaftlich, ökonomisch, technisch-praktisch auskalkulierten Welt«⁴. Aus dem Diskurs über Weltdeutungen und Weltzugänge verbannt seien »die Stimmen des Mythos, der Dichtung, der Religion wie der Metaphysik von der exakten, grammatisch und semantisch überprüften wissenschaftlichen Aussage über das, was in Wirklichkeit war, ist und sein wird«⁵. Zahlreich seien die »Symptome, die anzeigen, in welchem Ausmaß die präzise verrechnete und verfügbar gemachte Welt entfremdet, entzaubert, entgöttert, lebensweltvergessen und seinsverlassen ist, so daß sich der moderne Mensch in ihr nicht mehr bei sich selbst und zu Hause fühlt«⁶. Dieses neue Denken, das Janke angesichts seiner Krisendiagnose systematisch als integrativ heilende Restitutionssynthese (*restitutio in integrum*) herausgearbeitet hat, das sei an dieser Stelle deutlich herausgestellt, »wendet sich von der Bahn einer rationalen Welterklärung ab, welche die Alleinvertretung für die Wahrheit

3 Bauer 2018.

4 Janke 1999, 13.

5 Janke 1999, 13.

6 Janke 1999, 13.

über das Wirkliche beansprucht«⁷, weist deutlich auf die Gefahr von irrationalen Ideologien als »Ausbruch von Wildheit und Barbarei«⁸ hin und unterstreicht, dass eine »originär philosophische Restitution der präzisierten Welt [...] in keiner Phase daran [denkt], die Rationalisierung der Wissenschaftswelt außer Kraft zu setzen und durch einen neomythischen Irrationalismus zu verdrängen. Das ergäbe immer nur eine verheerende Gegenpräzisierung«⁹, wenn Recht und Grenzen der »postmetaphysischen« Zuweisung von Verstandes- und Vernunftkategorien nicht respektiert werden.

Janke geht es mit seiner hier knapp skizzierten Kritik der präzisierten Welt um die Möglichkeit der Wiedergewinnung der Vielfalt sprachlicher Welterschließung und Selbst-, Welt- und Gottesbeziehungsbildung, die zu einem ausgewogenen »Wohnen« (»In-sein«) in der Welt verhelfen sollen. Er will die pragmatische Dominanz der logischen Begriffssprache (Logos), der mathematischen Naturwissenschaften und der positivistischen Sprachlogik, die zur Seinsvergessenheit, Sinnlosigkeit und Gottverlorenheit führten, überwinden durch die Wiederbesinnung auf die vierfache Wurzel der Sprache im altgriechischen Anfang. Sprache als sinnstiftender Weltzugang habe demnach eine vierfache Bedeutung als prosaische Lexis, dichterische Poesis, sakraler Mythos bzw. religiöses Kerygma und dialektischer Logos.¹⁰ Ihre Wiedereinsetzung als gleichberechtigte, aber in ihrer Ausrichtung und Wirkung differente und zu differenzierende, existentiell angehende Weltzugänge sieht Janke als einen ersten Schritt zu einer postnihilistischen Restitutionssynthese einer Philosophischen Theologie: In der Welt der Alltagssprache (Lexis) verständigen wir uns untereinander in Bezug auf Erfahrungswissen, nennen die Dinge der uns umgebenden Welt beim Namen, tauschen Informationen aus und sind Teil einer geschichtlich gewordenen und historisch beschwerten »Sorgewelt«. Mythen erzählen von der Erschaffung der Welt und ihrem Ende, stehen im engen Zusammenhang mit Riten, verbergen aber ihren eigenen Ursprung. Sie sind sinnstiftende Geschichten, in denen die Gründungsmuster allen Geschehens beschrieben werden. Ihre narrative Weltdeutung erfüllt die Aufgabe der Verarbeitung der Angst und der Kontingenzbewältigung durch Explikation der schöpferischen Sinnbestimmung. Im Erzählen und Wiedererzählen findet die Gemeinschaft einen Halt in der Welt und versichert sich ihrer Identität und damit zugleich immer auch ihrer Differenz zu anderen Gemeinschaften. Der Mensch hat sich durch den Mythos aus der völligen Naturhingabe befreit und sieht sich vor die Herausforderungen

7 Janke 1999, 263.

8 Janke 1999, 264.

9 Janke 1999, 265.

10 Zunächst spricht Janke von der »Sprachdreifaltigkeit von Mythos, Epos und Logos« (Janke 1999, 13; 101 u. ö.), dann von »vier Sprachformierungen der Welt« (Janke 2013, 267). Vgl. ausführlich zu Jankes Restitutionsphilosophie David 2023, 128–133 und 399–416.

gesellschaftlicher und kultureller Weltgestaltung gestellt. Auch in der Literatur ist die Deutung der Welt nicht ohne Mythen, Symbole und Gleichnisse möglich. In den Weltstiftungen der Dichter, den Dichtungen, in der Poesie, wird die ganze Breite menschlicher Gefühle in lyrischer Sprache zum Ausdruck gebracht. Seit der Zeit Platos und Aristoteles' beanspruche der Logos jedoch einen Alleinvertretungsanspruch. Er behaupte, einzig und allein haltbare und überprüfbare Auskunft über die Welt zu geben. Künstler, Dichter und religiöse Mythenbildner werden mit einem breit überlieferten antiken Ausspruch als Lügner bezeichnet: *pollà pseúdontai aoidoi*, ins Deutsche übersetzt als »Vieles lügen die Dichter«. Mythos und Poesie werden als Fabel und Ammenmärchen abgetan.

Schematisch ist dies im Drei-Stadien-Gesetz der Erkenntnisentwicklung im Individuum wie in der Menschheit von Auguste Comte konstruiert.¹¹ Demnach durchlaufe der Mensch in seinem Selbst- und Welterkennen drei Stadien: das fiktive Stadium der Religion, das abstrakte Stadium der Metaphysik und das Stadium positiver Wissenschaft. Mit dem Logos einher geht die Forderung nach Präzision, die von der Methode auf die Sprache umschlägt, wenn wissenschaftlich adäquate Sprache alles »Vage, Unbestimmte, Unexakte weglassen« will und sich darum auf Urteile konzentriert, »die auf kontrollierbare Aussagen über besondere oder allgemeine Tatsachen rückführbar sind«¹². Diese Einstellung lebt bis heute fort, nicht zuletzt in logisch-positivistischer Verkennung der Bedeutung von produktiver Einbildungskraft, literarischem Gestaltungswillen und fiktionaler Gestaltung. Sie betrifft auch die Sprache der Religion, im Kerygma. Alle Religion, vom Fetischismus über den Polytheismus bis hin zum Monotheismus, bildet Fiktionen in der Sprache des Mythos aus –, die religionskritisch als Illusion, Projektion und Wunschdenken sowie aus Sicht naturalistischer Weltanschauung als »indiskutabel unvernünftig« oder im Blickwinkel moderner Lebenswelt existentiell als nicht mehr nachvollziehbar und angehend erlebt wird. Es wird hierbei übersehen, dass religiös-existentielle Textwelten gerade von mythischer Fiktionalität leben, die als menschliche Wirklichkeitszugänge grundsätzlich Respekt verdienen und immer deutungsbedürftig sind.

Janke will den Logos aus seiner logisch-rationalistischen und naturalistisch-positivistischen Engführung befreien und ihn wieder der Welt der Ideendialektik zuordnen. So könnten auch die mythisch-religiösen und poetisch-ästhetischen Weltdeutungen neben der wissenschaftlich-rationalen eine geistige Kraft für die Lebensdeutung des Menschseins-in-der-Welt frei entfalten, weil ihre Sinngebungen und Wahrheiten unser Existieren wirklich und wahr angehen und ihre Symbolwelten unser Leben tief betreffen können in den Ambivalenzen des Lebens in der Welt. Mit dem Rückgang auf die vierfache Wurzel der Sprache (Lexis, Logos,

11 Vgl. zum Folgenden die Darstellung bei Janke 1999, 86–91.

12 Janke 1999, 89.

Mythos/Kerygma und Poiesis) können die Potentiale der Fülle der Weltbezüge wieder als existentiell angehend und komplementär wahrgenommen werden. Dafür müssen sie jedoch auch immer wieder von jeder Generation und zu jeder Zeit neu gedeutet und die ihr innewohnenden Möglichkeiten sprachlich zum Vorschein gebracht werden. Jedem Anspruch auf Alleinvertretung in Sachen Wahrheit und Wirklichkeit sei entschlossen entgegenzutreten: »Alle vier sprachlich ausgeprägten Weltansichten widersprechen einander nicht, sie schließen sich widerspruchsfrei zusammen. Ihr gleichzeitiger Anspruch auf dasselbe, auf wirkliche Wahrheit, gründet in unterschiedlichen Hinsichten auf das menschliche Dasein.«¹³ Das existentielle Fragen nach dem Sein und dem Nichts umfasst nicht nur sinnliches Wahrnehmen und praktisches Besorgen, sondern auch das reine Denken endlich-menschlicher Vernunft. In Anlehnung an Kant gesprochen ist der Mensch nicht nur »Bürger« der sinnlichen Welt (*mundus sensibilis*), in der er den Naturgesetzen unterworfen ist, sondern auch der intellektuellen Welt (*mundus intelligibilis*), in der er als Verstandeswesen nach den Grundsätzen seines Handelns fragt: »Was soll ich tun?« Doch Jankes Restitution greift weiter aus und sieht den Menschen metaphysisch als Bürger von vier Welten: der Sinnenwelt, der Ideenwelt, einer mythisch-religiösen und der poetisch-numinosen Welt.¹⁴ Alle vier sind, so die Pointe von Jankes »neuem Denken«, einheitlich im menschlichen Dasein verwurzelt, das seine Selbst-, Welt-, Seins- und Gottoffenheit sprachlich konstituiert und artikuliert.¹⁵ Postmetaphysisch und postnihilistisch restituiert Janke ein eksistentialontologisches Denken als ein wiederzugewinnendes Sakralgefüge von Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen und dem Geheimnis des verborgenen Gottes.¹⁶

Einübung in perspektivische Weltdeutungskompetenz

Die existenzphilosophische Krisendiagnose Jankes, die einen weltgeschichtlichen Präzisierungsprozess annimmt, der alle Lebensbereiche betrifft und die Lebenswelt auf messtechnische und kalkulierende Sichtweisen verengt, eignet sich auch gut als Hintergrundfolie für die Beschreibung der Krise des Bildungs- und Wissenschaftsverständnisses sowie des schulischen Unterrichts in einer ökonomisch verrechneten und szientistisch imprägnierten Gesellschaft. Diese lässt sich etwa

13 Janke 2013, 270.

14 Jankes in mehreren Monographien zwischen 1999 und 2018 vorgelegte und immer wieder modifizierte eksistentialontologische Daseinserhellung ist von Kants drei metaphysischen Leitfragen »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?« (KrV, B 833; A 805), die alle auf die Grundfrage »Was ist der Mensch?« (Log, AA 9, 25; RGV, AA, 11, 429) rekurren, geprägt (vgl. Janke 2013, 16).

15 Vgl. Janke 2007, 238–240.

16 Vgl. Janke 2016, 132–188; Janke 2018, 201–227.

im Blick auf ihre Funktionalisierung, Anwendungsausrichtung und Arbeitsmarkt-orientierung ausmachen. Sie zeigt sich aber auch ganz konkret im Schulalltag, im Kollegium, im Elterngespräch sowie im Unterricht, etwa wenn unterschiedliche Fachsprachen und ihre Symbolsysteme, die jeweils unterschiedliche Modi des Weltverstehens und Weltumgangs eröffnen, aufeinanderstoßen.¹⁷ Im Blick auf gelingende schulische Bildungsprozesse geht es nicht nur um die Bedeutung der Einübung perspektivischer Weltdeutungskompetenz, sondern auch um die Schaffung von resonanzfähigen Stimmungen und aufmerksamkeitsfördernden Lernatmosphären, wenn davon auszugehen ist, dass die »Weltbeziehungen eines Menschen [...] ganz wesentlich in der und durch die Schule geformt [werden]«, da es erst hier zur »reflexiven, durch aktive Distanznahme und Anverwandlung geprägten Auseinandersetzung mit dem ›Weltstoff‹ und damit zur Ausformulierung und Artikulation der moralischen Landkarte [...] kommt.«¹⁸ Fundamentalanthropologisch und pädagogisch gesehen ist der Mensch als Mensch wesentlich auf Bildung angelegt und angewiesen. Bildung ist ein »Existential«. Es geht damit im Bildungsprozess »um nichts Geringeres als um die *Realisierung der Bestimmung des Menschen am Ort des Individuums*«¹⁹.

Die universitären Wissenschaftsdisziplinen wie auch der schulische Fächerkanon verdichten auf je spezifische Weise diese Erfahrung einer pluralen Welt und ausdifferenzierten – zugleich aber immer auch durch Interaktionen ineinander verschränkten – Gesellschaft in eine Vielfalt von Teilsystemen, der zufolge alle sozialen Handlungsfelder – Ökonomie, Politik, Kunst, Wissenschaft, Religion, Privatleben, Medien usw. – unterschiedlichen Regeln, Rationalitätsformen, Eigenlogiken und Normen folgen, und führen vor Augen, »dass im Blick auf die Pluralität kultureller Lebensformen unterschiedliche Weltzugänge erschlossen werden sollen.«²⁰ In Zeiten reflexiv gewordener Modernisierung und Ausdifferenzierung freiheitlich-demokratischer Gesellschaften sind Bildungsprozesse pluralitätsfähig zu gestalten und die Subjektwerdung als kontinuierliche Identitätsbildung und zentrale Entwicklungsaufgabe des schulischen Bildungsalters und unveräußerliche Grundlage aller gesellschaftlicher Partizipation im religiös-weltanschaulichen Pluralismus zu sehen.²¹ Der Bildungsforscher Jürgen Baumert hat daher in seinem Konzept der Welterschließungsperspektiven dafür plädiert, das Kerncurriculum allgemeinbildender Schulen und Hochschulen durch vier grundlegende, nicht ersetzbare und

17 Vgl. Dressler 2022, 267; zur Bildungstheorie vgl. Dressler 2018, 19–95.

18 Rosa 2022, 402f.; zur Schule als Resonanzraum Rosa 2022, 402–420; zur »moralischen Landkarte« Rosa 2022, 187–245.

19 Preul 2013, 75 (kursiv i. O.); vgl. zur Grundlegung einer evangelischen Bildungstheorie Preul 2013.

20 Dressler 2022, 266; zur Gesellschaftstheorie aus sozialetischer Sicht vgl. Herms 1991.

21 Vgl. Schlenke 2025.

gleichberechtigte »Horizonte des Weltverstehens« zu strukturieren. Im Fächerkanon von Schule und Hochschule lassen sich vier wechselseitig nicht ersetzbare Modi der Weltbegegnung unterscheiden, die zur Allgemeinbildung beitragen: der normativ-evaluative Modus (Geschichte, Politik, Gesellschaft, Geographie, Kultur u. a.), der kognitiv-instrumentelle Modus (Mathematik, Naturwissenschaften, Informatik u. a.), der ästhetisch-expressive Modus (Deutsch, Englisch, Latein, Musik, Sport, Kunst u. a.) und der Modus konstitutiver Rationalität, der sich in Fragen nach dem Woher und Wohin des Lebens äußert (Religion, Philosophie, Ethik u. a.).²²

Sollen diese unterschiedlichen Weltzugänge und Sprach- und Symbolwelten nun nicht unvermittelt und wechselseitig unverstanden lediglich voneinander abgekapselt nebeneinander existieren und die kognitiven Dissonanzen unreflektiert im Schüler oder in der Studentin verharren, braucht es nicht nur für die Lernenden, sondern auch für die Lehrenden und ebenso für das interdisziplinäre Gespräch zwischen den unterschiedlichen universitären Fachkulturen und Wissenschaftsdisziplinen eine Hermeneutik der Perspektivität und damit einen »gemeinsamen Reflexionsrahmen«, der die Pluralität nicht abstrakt aufheben oder präzisierend einebnen will, sondern nach »gemeinsamen Zielen im Bildungsprozess« fragt und nach der Möglichkeit sucht, »untereinander bei aller Verschiedenheit gesprächs- und kooperationsfähig«²³ sein zu können.

Dazu hat der Marburger Religionspädagoge Bernhard Dressler (1947–2023) Baumerts Grundidee aufgenommen und zu einer über die Religionspädagogik hinausreichenden Bildungstheorie wie zu einer Didaktik des Perspektivwechsels weiterentwickelt. Sein Vorschlag für ein bildungstheoretisches Rahmenkonzept der Fachdidaktiken für die allgemeinbildenden Schulen ist aus epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Gründen von der Einsicht geleitet, dass die Welt nur zugänglich ist

»als Zusammenspiel inkompatibler Horizonte des Weltverstehens, die weder wechselseitig verrechenbar noch nach Geltungshierarchien zu gewichten sind. [...] Keine fachliche Perspektive ist bedeutsamer als die andere, sondern immer nur von anderer Bedeutung. Keiner Perspektive eröffnet sich eine andere Welt, aber immer die eine Welt *als* eine andere. Zu jeder dieser unterschiedlichen ›Lesarten‹ der Welt gehört eine *spezifische* Lesekompetenz, die als Deutungskompetenz mit dem Vermögen zusammenspielen soll, Meinungen von Argumenten unterscheiden zu können. Dabei geht es, im Kant'schen Sinne, um Urteilskraft«²⁴.

Diese verlangt dem Einzelnen viel ab und erfordert eine reflexive Kultivierung des Selbst in Bildungsprozessen und des Verstehens durch regelmäßige Teilnahme an

22 Vgl. Baumert 2002.

23 Dressler 2013, 183.

24 Dressler 2022, 267 (kursiv i. O.); vgl. zum Konzept grundlegend auch Dressler 2013.

den jeweiligen Symbolwelten und Sprachspielen. Eine Transparenz darüber, welche Perspektive leitend ist, und welcher damit verbundene Geltungsanspruch im jeweiligen Fach besteht, führt, so Dressler, bei den Lernenden zu validen und nachhaltigen Lernergebnissen.²⁵ Und das führt, so könnte man fortfahren, in entsprechend gestalteten Lernatmosphären zu der Erkenntnis, dass wir nicht in einer weltanschaulich präzisierten Monokultur leben – das wäre ideologisch, fundamentalistisch und geschichtsvergessen –, sondern dass sich menschliches Dasein in der Welt gerade dadurch auszeichnet, dass wir es überhaupt nur in einer Vielfalt von Perspektiven erfassen können. Diese Didaktik des Perspektivwechsels zielt also darauf, dass Schülerinnen und Schüler unterschiedliche Welterschließungsmodi unterscheiden und situationsgemäß zwischen diesen Modi wechseln können, so dass ein lebensförderlicher Umgang mit der eigenen Lebenswelt erworben wird.

Mit dieser sich in Bildungsprozessen eröffnenden Partizipations- und Deutungskompetenz für eine bestimmte Perspektive ist zugleich die Ermöglichung für »reflektierte Selbstverhältnisse« in der Entwicklung der Subjektivität zu einer reflexiven Distanznahme zur eigenen Perspektivität der Weltdeutung verbunden, also einer »elastischen Selbstrelativierung«²⁶, und damit also die kultivierte Wahrnehmung der jeweiligen Perspektivität. Nochmals konkretisiert heißt das: »Die Welt wird aus naturwissenschaftlicher Sicht anders wahrgenommen als aus religiöser oder ästhetischer Sicht. Keine dieser Sichtweisen kann die andere ersetzen.«²⁷ Diese Einsicht, dass es sich dabei jeweils um eine perspektivische Weltwahrnehmung handelt, führt zur Klarheit darüber, dass wir zwar nicht auf Basis der vormodernen Annahme eines durch eine allgemeingültige Ontologie begründeten Weltsinnes arbeiten können, es aber, um lehren und lernen zu können, notwendig ist, Sinnstrukturen zu unterstellen, die aber jeweils nur in Zeichen und Symbolen vermittelt lesbar und deutbar werden und niemals mit der Wirklichkeit selbst verwechselt werden dürfen.²⁸

Dressler betont mit seiner Konzeption der perspektivischen »Lesbarkeit der Welt« die Inkompatibilität der Eigenlogiken der Weltzugänge und weist eine universale Ontologie zurück, während Janke dagegen die Komplementarität der

25 Dressler 2013, 197.

26 Dressler 2013, 186.

27 Dressler 2013, 188.

28 Vgl. Dressler 2013, 198. Aus religiöser Sicht bietet sich für die Unterstellung von symbolischen Sinnstrukturen der Schöpfungsgedanke (vgl. dazu Teil 3 des Beitrags) an, »der [...] ein universales Gefüge von Beziehungssinn stiftet und damit jenen Integrationsgedanken bereitstellt, der alles Existierende in einen einheitlichen Sinnhorizont stellt.« (Barth 2021, 166) Es wäre damit das Symbol der Schöpfung, das auf mythisch-religiöse Weise einen solchen Integrationsgedanken zu repräsentieren vermag und »alles Existierende in einen einheitlichen Sinnhorizont stellt.« (Barth 2021, 166)

Weltzugänge herausstellt und eine postmetaphysisch restituierte Ontologie entwirft. Beide betonen jedoch die Gleichberechtigung der Weltzugänge und weisen Alleinvertretungsansprüche einer einzelnen Perspektive zurück. Das hat auch Rückwirkungen auf die religiöse Perspektive. So besteht Religion nicht im Fürwahr-Halten vorwissenschaftlicher Sachverhalte, dogmatischer Lehren oder literalistischer Auslegungen Heiliger Schriften, sondern etwa in der reflektierten Einübung der unhintergehbaren Pluralität nicht nur der Lebenswelt, sondern auch der Religion und ihrer spezifischen Tradition selbst – Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) und Glaubensvollzug (*fides qua creditur*) sind nicht zu trennen –, und dazu gehört es, »mit Mehrdeutigkeiten leben zu können und Paradoxien auszuhalten. Bildung zielt im Kern auf den nichtbeliebigen Umgang mit Ambiguitäten«²⁹. Gebildete Perspektivenwahrnehmung führt nicht zu einem Pluralismus der Beliebigkeit, sondern zur kritischen und besonnenen Urteilsfähigkeit und damit zu einer argumentativ begründeten Verortung menschlichen Daseins in der Welt.

Über solche Sinnstrukturen zum Aushalten von Ambiguitäten haben sich menschliche Gemeinschaften in identitätsstiftenden Mythen vergewissert und in Symbolen Auskunft gegeben über die *conditio humana* und ihre gewordenen und vergänglichen Rahmenbedingungen. Die biblischen Mythen wiederum wurden von der theologischen Dogmatik in christliche Lehre überführt und mit guten Gründen – »vom Mythos zum Logos« (Wilhelm Nestle) – zur systematischen Darstellung gebracht. Das mag vor dem Hintergrund der Dominanz der wissenschaftlichen Sicht der Welt in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Lebenswelt der Menschen anachronistisch anmuten, zumal dann, wenn – auch in einer logisch-wissenschaftlich verfahrenen Philosophie und in der naturalistischen Weltanschauung – »alles im Sinne eines szientistischen Reduktionismus« gedeutet wird, also im Sinne der »Vorherrschaft einer Weltsicht, die alles so zu begreifen versucht, als ob es sich um Tatsachenwissen handelt«³⁰. Aber auch eine an Kants vier Grundfragen orientierte Sozial- und Freiheitsphilosophie, die nach dem Beitrag der Philosophie »zur rationalen Klärung unseres Selbst- und Weltverständnisses«³¹ fragt, dabei jedoch aus der vollständigen metaphysischen Triade von Selbst, Welt und Gott die Frage nach der rationalen Klärung des Gottesverständnisses ausschließt, wird auch nachmetaphysisch den Problemlagen unseres Zeitalters nur eingeschränkt gerecht.³² Nachhaltig förderlich für den Umgang mit kognitiven Dissonanzen

29 Dressler 2013, 188.

30 Dressler 2022, 269 (kursiv i. O.).

31 Habermas 2019, 12 (kursiv i. O.).

32 Auch wenn sie sich der anhaltenden Bedeutung des Christentums und der Religionen stellt. Anders als das im Grunde reduktionistische Projekt einer nachmetaphysischen Philosophie von Jürgen Habermas mit seiner exklusiven Betonung des allen anderen Zugängen überlegenen rationalen Zugangs zu Welt, Gesellschaft und Individuum verfährt eben Janke, der die Gottesfrage explizit in eine nachmetaphysische Philosophie wiedereinholt, die durchaus ge-

und den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen (interdisziplinären) Dialog ist eine solche Spaltung des Weltbildes in »zwei« nicht mehr verständigungsfähige »Kulturen« (C. P. Snow) von Geistes- und Naturwissenschaften nicht, zumal wenn eine szientistische Verkürzung zu einem fundamentalistischen Dogmatismus wird und als hypertrophe und tatsachenfixierte Ideologie mit Ludwig Wittgenstein als »Aberglaube der Moderne« bezeichnet werden kann.³³ Deswegen sind mit den Entwürfen von Janke und Dressler zwei Ansätze zur Überwindung dieses Konflikts, der mehr als unnötig fortwährend wiederholt wird, hier – philosophisch grundlegend und didaktisch ausgreifend – rekonstruiert worden, nicht zuletzt um wechselseitige Missverständnisse aufzuklären und sie bestenfalls zu beheben. Das soll im dritten Teil des Beitrags mit dem Blick auf die bleibende existentiell-symbolische Bedeutung des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens illustriert werden, gehört dieser Schöpfungsmythos aus dem Alten Orient doch bis in unsere Zeit hinein zu einem immer wiederkehrenden Konfliktfeld naturwissenschaftlicher und religiöser Weltzugänge, in dem wider besserer Einsichtsmöglichkeiten immer wieder dieselben Kategorienfehler wiederholt werden.³⁴ Das ist im Blick auf kulturelle und gesellschaftliche, religiöse und wissenschaftliche sowie kirchliche und schulische Debatten über die Evolutionstheorie, den pseudowissenschaftlichen Kreationismus oder Intelligent Design und ebenso im Blick auf naturalistische oder säkularistische Theorien vermeidbar,³⁵ wenn man sich den Unterschied zwischen der symbolischen Deutung des Schöpfungsmythos und den naturwissenschaftlichen Erklärungsweisen von physikalischen Weltentstehungstheorien, biologischen Entwicklungstheorien, empirischen oder materialistischen Weltzugängen klar macht.

schichts-, politik- und sozialwissenschaftliche sowie ethische Perspektiven im Blick hat (vgl. etwa Janke 2011, 156–196), und damit, wie auch die Theologie, den konstitutiven Bezug der abendländischen Rationalität zur Gottesfrage bewahrt und diese als eine offene Frage versteht.

33 Vgl. Rentsch 2005, 8–47; 156–172; 209–211.

34 Vgl. Rothgangel 2012; Barth 2021, 90–109. Mit Janke gesprochen geht es um die »wiederhergestellte Vergemeinschaftung der auseinandergefallenen Logo-, Mytho- und Poetikokategorien [...] auf einen gemeinsamen Wurzelgrund« (Janke 2013, 257) der Sprache und damit um den Entwurf einer »Eksistentialen Kategorienlehre« (Janke 2013, 120–136; Janke 2018, 50–93). Zum interdisziplinären Zugang zum Symbolgriff vgl. Oelkers/Wegenast 1991.

35 Vgl. Graf 2011.

Der biblische Schöpfungsmythos als Symbol für die Verdanktheit des endlichen Lebens

Zu den hermeneutischen Grundeinsichten evangelischer Theologie als reflektierter und kritischer Gestalt christlicher Gott-, Welt- und Selbstdeutung gehört nicht nur, dass die biblisch-christliche Tradition, wie auch die klassische philosophische Tradition, den Menschen als leibhaftes Vernunftwesen begreift, sondern auch, dass es bei der Deutung der biblisch-christlichen Tradition grundlegend um eine fortdauernde Übersetzungsarbeit religiöser Symbole geht. Dieser Zugang trägt dem Umstand der Theorie der Symbolisierung aus Kants *Kritik der Urteilkraft* Rechnung, dass »alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch« sein kann.³⁶ Alle Artikulation der Religion ist stets symbolisch.³⁷ So geht es auch beim Symbol der Schöpfung darum, die Bedeutung der religiösen Sinngehalte des Mythos und des Kerygmas in die jeweilige Sprachwelt der Gegenwart neu zu vermitteln, ohne sich dem Zeitgeist anzubiedern, das Eigenrecht des Religiösen zu verleugnen oder die verfremdende Wirkung der antiken Sprach-, Bild- und Vorstellungswelten aufzugeben,³⁸ und sich bei dieser hermeneutischen Aufgabe bewusst zu sein, dass es sich dabei um Symbole und Metaphern als elementare Ausdrucksformen religiöser Sprache handelt.³⁹

Die mit der Aufklärungszeit üblich gewordene Unterscheidung von Theologie und Religion ist als Gewinn für die theologisch-reflexive Selbstvergewisserung zu verbuchen. Sie markiert eine eigenständige Weise des Weltzugangs im Sinne einer religiös-symbolischen humanen Deutungskultur, die sich ihrer Differenz zu anderen Perspektiven bzw. humanen Deutungskulturen, etwa den Naturwissenschaften und ihren Sprach- und Symbolwelten, bewusst ist, wenn sie den Transzendenzbezug ausdrücklich offen hält.⁴⁰ Zum theologischen Lernprozess der Erforschung des Alten Testaments seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts

36 Kant 1790, B 257.

37 »Symbolisieren ist *indirektes Darstellen* – genauer: direktes Darstellen der Unmöglichkeit von direkter Darstellung.« (Dierken 2012, 94; kursiv i. O.). Zur Anwendung der kantischen Symboltheorie auf die Gesamtanlage der Dogmatik vgl. Barth 2021. Barth greift auch die bei Paul Tillich grundgelegten Überlegungen zum Wort »Gott« als fundamentales Symbol für jede Religion und für das, was uns unbedingt angeht, das in jedem Glaubensakt gegenwärtig ist, auf. Vgl. Tillich 1970, 139–148.

38 Vgl. zum Verfremdungskonzept grundlegend Schult 2021.

39 Vgl. exemplarisch etwa Tillich 1964, 237–244 und Tillich 1970, 139–148. Zur Symboldidaktik vgl. die Ansätze des römisch-katholischen Religionspädagogen Hubertus Halbfas und des evangelischen Religionsdidaktikers Peter Biehl.

40 Zu nennen ist hier für die moderne Durchführung des Programms der Eigenständigkeit der Religion und für einen Abschied von der theologischen Kosmologie durch eine schöpfungstheologische Endlichkeitsreflexion, in der sich mit der Rede von Schöpfung ein Erfahrungsraum »schlechthinniger Abhängigkeit« symbolisch erschließt, besonders der Theologe, Philosoph und Pädagoge Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834).

gehört auch, die Schöpfungsaussagen nicht mehr buchstäblich als etwas Historisches oder göttlich geoffenbartes Lehrhaftes verstehen zu können, sondern mit ihrer religionsgeschichtlichen Kontextualisierung in der geistigen Welt des Alten Orients den mythisch-bildlichen Charakter der alttestamentlichen Urgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zum Turmbau in Babel (Gen 1–11) wieder aus der durch die Begegnung mit der Physik bzw. Naturphilosophie der Griechen im hellenistischen Judentum und in der Alten Kirche ausgestalteten dogmatisch-kosmologischen Schöpfungslehre als Weltentstehungstheorie zu entbergen, ihren (existenz-)theologischen Gehalt zu erheben und insbesondere ihre Bedeutsamkeit für den Lebensvollzug der Religion im Sinne einer Schöpfungsfrömmigkeit zu benennen; denn, so eine vom Hallenser Systematischen Theologen Ulrich Barth (*1945) verkörperte liberale theologische und religionspsychologische Sichtweise, den »besten Zugang zu ihm [dem christlichen Schöpfungsglauben, Ph. D.] bilden nicht die biblischen Schöpfungserzählungen und schon gar nicht die normativen Aussagen der kirchlichen Lehrtradition, sondern die im eigenen Dasein heranreifende Einsicht in die [grundsätzliche] Verdanktheit des Lebens und das damit einhergehende Gefühl der Dankbarkeit«⁴¹.

Unabhängig von dieser in der modernen Theologie eingeholten existentiellen Sichtweise auf das religiöse Symbol der Geschöpflichkeit, aber im Kontext der unsere Weltwahrnehmung prägenden naturwissenschaftlichen Weltanschauung, hat der biblische Begriff »Schöpfung«, vorwiegend vor dem Hintergrund der ökologischen Krise, prominenten Einzug in politische und rechtliche Diskurse und in gesellschaftliche Debatten gehalten.⁴² Die schillernde Rede von der »Bewahrung der Schöpfung«, die 1983 aus der kirchlichen Friedens- und Umweltbewegung der DDR der 1970er-Jahre in den »Konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« des Ökumenischen Rates der Kirchen eingebracht worden ist, scheint in der erdgeschichtlichen Epoche des Anthropozän aktueller denn je, bringt sie doch das Gefühl der Dringlichkeit angesichts der Gefährdung der natürlichen Bedingungen und Ressourcen des Lebens zum Ausdruck und vermag sie doch gleichzeitig eine religionskulturelle »Kurskorrektur« des wirkungsgeschichtlich verhängnisvollen sog. »Herrschaftsauftrags« anzubringen, der in seiner Kurzfassung »Machet euch die Erde untertan« (Gen 1,28) zusammen mit der wohl aus der aristotelischen Idee einer Stufenleiter stammenden Vorstellung vom Menschen als »Krone der Schöpfung« über Generationen hinweg und bis heute nicht nur in christlich-fundamentalistischen Kreisen,

41 Barth 2021, 80; vgl. zum tragenden Symbol der Schöpfung und dem auch in diesem Beitrag aufgegriffenen Verständnis von »Schöpfung als religiöse[m] Symbol für den transzendenten Sinnhorizont des Ganzen« (Barth 2021, 165) ausführlich Barth 2021, 77–169. Vgl. zum Sinn des Schöpfungsgedankens auch David 2023, 655–687.

42 Vgl. Schmid 2012, 1–9; 325–346.

sondern auch in säkularer kapitalistisch-ökonomistischer Weltanschauung als Lizenz zur uneingeschränkten Nutzung und Ausbeutung der Natur verstanden wird.⁴³ Die exklusiv anthropozentrische Ausrichtung der säkularen Vernunft der Moderne kann diese Tendenz noch verstärken, wenn sie das Menschsein aus seinem Weltzusammenhang herauslöst, auf Mond und Mars expandieren will und keinen universalen Sinn für das relationale leib-seelische Eingebettet-Sein in Natur und Kultur sowie die Erdgebundenheit des Menschen entwickelt, wie es etwa die Schöpfungserzählung tut, wenn sie die vorgegebenen und vorfindlichen Ordnungen der elementaren Lebenswirklichkeiten beschreibt.

Die Attraktivität der in ökologisch-theologischen Entwürfen verwendeten Formel »Bewahrung der Schöpfung« hat auch eine theologisch reduktionistische und damit problematische Seite. Die auf Gen 2,15 (»Und Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaute und bewahrte.«) zurückgreifende Kurzfassung nimmt eine lokale Kontextverschiebung des Bezugs von »Bewahren« vom mythischen Garten Eden auf die Erde stillschweigend vor und produziert ganz nebenbei, unter Ausblendung des Himmels (»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«, Gen 1,1), eine Reduktion der Wirklichkeit. Sie entspricht damit nicht der im Dual »Himmel und Erde« angesprochenen ganzen Welt als Gesamtheit des geschaffenen Daseins: Himmel *und* Erde sind das Werk der Schöpfung Gottes. Und Gott ist der Grund und Abgrund der Schöpfung.⁴⁴ Und als solcher ist er Herr über Leben und Tod.⁴⁵ Problematisch an der verkürzten Formel ist ebenfalls, dass Bewahrung und Pflege »die Schöpfung als Gegenstand eines menschlichen Projekts zu verstehen«⁴⁶ veranlasst. Das birgt in sich einerseits die Gefahr einer »Trivialisierung«, wenn unter »Schöpfung« die menschliche »Verantwortung für die höchstmögliche Integrität der natürlichen Umwelt«⁴⁷ verstanden wird und eine realistische Wahrnehmung interaktiver Einbindung in die elementaren irdischen Lebensbedingungen übersehen wird, und damit andererseits und einhergehend die Gefahr einer von Allmachtsphantasien und Kompensation der anhaltenden Selbstgefährdung des Menschen gespeisten Überforderung im Raume steht, denn »[w]eder die Rettung noch die technokratische Vervollkommnung der Welt sind die Sache des Menschen«⁴⁸. Und nicht zuletzt leistet sie einem moralischen Missverstehen des Schöpfungsglaubens und einer theologischen Diffusion Vorschub, wenn die theologische Klärung des Schöpfungsgedankens nicht auch zu einer vertieften Klärung

43 Vgl. etwa die Kritik des Technikhistorikers Lynn White, dargestellt bei *Hardmeier/Ott* 2015, 15f.; 37–48.

44 Vgl. *Barth* 2021, 91; 157–169.

45 Vgl. *Barth* 2021, 186–205.

46 *Dressler* 2009, 397.

47 *Dressler* 2009, 398.

48 *Körtner* 2024, 132.

der Gottesfrage anleitet, denn Schöpfungsglaube und Gottvertrauen richten sich auf den Mut und die Hoffnung zum Leben in einer vergänglichen Schöpfung angesichts der eschatologischen Neuschöpfung (vgl. Röm 8,20; 1 Kor 7,31).⁴⁹

Die Vergänglichkeit der Schöpfung zeigt sich auf andere Weise bereits in der Urgeschichte (Gen 1–11), wenn es Gott selbst ist, der sein Schöpfungswerk samt des von ihm als Ebenbild geschaffenen Menschen zunächst mit »sehr gut« (Gen 1,31; vgl. Gen 9,6) bewertet, es dann aber aufgrund der überhandnehmenden Bosheit und Niedertracht des Menschen fast vollständig wieder vernichtet. Denn im Fortgang der mythischen Erzählung der Urgeschichte ist es der Mensch, der die Ordnung der Schöpfung (zer-)stört. Davon erzählen die Mythen vom (»Sünden«-)Fall, eine Geschichte, die – trotz der Schlange, die erst in der christlichen Auslegungsgeschichte zur Personifikation des Bösen ausgestaltet wird – allein zwischen Gott, dem souveränen Schöpfer, und der Freiheit des Menschen spielt, und der Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3; vgl. Röm 5,12ff.; 7,1ff.), die aber nicht als eine »Geschichte, die sich einmal ereignet haben soll« zu verstehen ist, sondern in ihrer »viel umfassenderen anthropologischen Bedeutung« als Symbol des »Falls«, in dem »die universale menschliche Situation« zur Darstellung kommt, die Paul Tillich als endliche, verdankte Freiheit fasst.⁵⁰ Kain, Sohn Adams, des ersten Urvaters des Menschengeschlechts, und Evas, ermordet seinen Bruder Abel (Gen 4) und wird zum zweiten Urvater des Menschengeschlechts, das mit der Gestaltung seiner Freiheit tragischerweise nur Bosheit im Sinne hatte. Dieser »Riss« in der Schöpfung reicht so tief, dass es Gott reute, dass er die Menschen auf der Erde geschaffen hatte (Gen 6,5–7). Denn das Böse, wie auch immer es im Einzelnen aussehen mag, ist allein durch den Menschen in die Welt gekommen und führt quasi sich selbst richtend zur Vernichtung der Welt. Gott schickt die Sintflut und rettet mit seiner zweiten Schöpfung allein Noah und die Seinen sowie je ein Paar von allen Tieren auf der Erde (Gen 6,8–8,22) und schließt einen Neuen Bund – unter dem unverfügbaren Bundeszeichen des Regenbogens (Gen 9,13.17) – mit Noah (Gen 6,18; 9,1–17), dem dritten Urvater des Menschengeschlechts, und seinen Nachkommen und mit allen Tieren (Gen 9,9f.16) eingedenk der unumstößlichen Tatsache des Bösen, dass man von nun an mit dem vielgesichtigen Bösen zu leben lernen muss (Gen 9,18–29; 11,1–9 [Turmbau zu Babel]). Hatte die erste Schöpfung mit einer Ordnungsstruktur elementarer Lebenswirklichkeiten das Chaos gebändigt, so will die zweite Schöpfung das Böse mit den noachitischen Geboten bzw. Verboten (von Götzendienst, Gotteslästerung,

49 Vgl. hierzu Körtner 2024. Das schließt aber nicht aus, dass der »menschengemachte Klimawandel« – auch eine Folge des weltgeschichtlichen Vorgangs der Präzisierung – ein dringendes Umdenken im Umgang mit den endlichen Ressourcen erfordert, etwa durch eine »Landnutzungsethik« (vgl. Körtner 2024, 107–130).

50 Tillich 1958, 35.

Gewalttaten gegen Leben: Blutvergießen, Diebstahl, Inzest usw.) durch eine Art Gesellschaftsvertrag bändigen. Doch »das Drama der Freiheit« nimmt seinen Lauf⁵¹ – und zwar in nachsintflutlicher Zeit.

Nicht nur hier zeigt eine genauere theologische Reflexion, dass sich aus dem relationalen Ausdruck »Schöpfung« noch andere, treffendere Bedeutungsnuancen entbergen lassen. Gerade am Beispiel des Schöpfungsglaubens lässt sich aufzeigen – nicht nur im Blick auf das Gespräch zwischen Glaubensvorstellungen und naturwissenschaftlichen Theorien, sondern auch im religionsinternen Blick auf verschiedene religiöse bzw. theologische Deutungsmöglichkeiten –, wie wichtig die hermeneutische Kunst der Unterscheidung zur Gewinnung von Klarheit ist, etwa wenn es darum geht, Schöpfer und Schöpfung, Gott und Welt, Gut und Böse zu unterscheiden und nicht den Menschen an die Stelle Gottes als Erhalter oder gar Retter der Schöpfung zu setzen, sondern genau zu besehen, was mit dem Auftrag zum Bauen und Bewahren des Garten Edens im Kontext des Paradies- und Vertreibungsmythos (Gen 2,4b–3,24), der mit der Verfluchung des Ackers (Gen 3,17) verbunden ist, oder mit der Endlichkeit und Fehlbarkeit des menschlichen Daseins (Gen 3) gemeint ist. Oder zu erkennen, dass die alttestamentliche Schöpfungstheologie von Gen 1 und Gen 2–3 nun gerade nicht ihren Fokus auf den Zustand der Welt, wie sie anfänglich von Gott geschaffen worden ist, also auf eine Gegenwelt, richtet, sondern auf denjenigen Zustand, zu dem sich die Welt im weiteren Fortgang der Erzählung entwickelt, also zur Lebenswelt.⁵²

Genau diese Intentionen sind mit den Schöpfungserzählungen und ihren objektiven Beschreibungen der vorfindlichen Gegebenheiten des menschlichen In-der-Welt-Seins verbunden. Dass der subjektive Schöpfungsglaube aber nur durch das »Nadelöhr der 1. Person Singular«⁵³ verstanden werden kann, hat Martin Luther (1483–1546) mit seiner Auslegung des Schöpfungsartikels im »Kleinen Katechismus« (1529) eindrücklich vor Augen geführt. Doch der Weg zu seiner Deutung führt über das Verstehen des theologischen und anthropologischen Anliegens der biblischen Schöpfungserzählung, in der literarischen Form des Mythos gefasst, als humane Selbstverortung im Kosmos, nämlich als Anerkennung der Endlichkeit, Fehlbarkeit, Vergänglichkeit und Ambiguität des Daseins-in-der-Welt (Gen 3).⁵⁴ Kurz als Verdanktheits- und Verfehlungsbewusstsein des Menschseins als endliche Freiheit, zu

51 Vgl. zum biblischen Sündenfall und der Geburt der Freiheit auch *Safranski* 1997, 22–33.

52 Vgl. *Schmid* 2019, 266.

53 *Dressler* 2009, 398 (kursiv i. O.).

54 Vgl. *Barth* 2021, 171–186. Zu beachten ist, dass sich das Schöpfungsthema auch durch das weitere alttestamentliche Schrifttum zieht. So findet es sich etwa in den Psalmen, Propheten und in der Weisheitsliteratur sowie in der Apokalyptik. Vgl. *Schmid* 2012, 71–120.

der unverrückbar die »Verwicklungen von Selbstbestimmung der Lebensführung unter den Bedingungen eines nicht selbsterzeugten Daseins« gehören.⁵⁵

Paradoxerweise war es gerade die Aufklärung, in der das Spezifische der literarischen Darstellungsform des Mythos wiederentdeckt und rehabilitiert worden ist, »um die Defizite eines einseitig am empirischen Verstandesgebrauch orientierten Denkens zu korrigieren bzw. zu überwinden«⁵⁶. Zur Geschichte der Aufklärung und wissenschaftlichen Kritik der christlichen Religion gehört auch die Mitte des 20. Jahrhunderts besonders vom Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann (1884–1976) angestoßene Entmythologisierungsdebatte. Sie belegte die in der Moderne fremd gewordene Welt der Antike pauschal mit dem negativ konnotierten Obergriff Mythos als Phänomen einer vorwissenschaftlichen Welt der Wundergläubigkeit und eines dreistöckigen Weltbildes von Himmel, Erde und Unterwelt. Das hermeneutisch angemessene Anliegen, den Unterschied zwischen biblischem (»mythologischem«) und modernem (»wissenschaftlichem«) Weltbild zu problematisieren und die existentialen Aussagen des Alten und Neuen Testaments in die Sprache des modernen Menschen zu übersetzen, verfolgt zwar ein berechtigtes Aufklärungsanliegen, aber das Programm der Entmythologisierung führt unter der Hand den Geist des Positivismus in die Theologie ein, wenn sie empirische Erkenntnis zum Maßstab (symbol-)theologischer Aussagen werden lässt.⁵⁷ Anders verfährt der Systematische Theologe Paul Tillich (1886–1965), der, ähnlich wie Karl Jaspers (1883–1969) in seiner späteren Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, sich dahingehend positioniert, dass die mythisch-symbolische Sprache auf keinen Fall aufgegeben und durch eine rationale philosophisch-theologische Begriffssprache ersetzt werden darf: »Mythen sind in jedem Akt des Glaubens gegenwärtig, weil die Sprache des Glaubens das Symbol ist.«⁵⁸ Dennoch hält Tillich den Prozess der Entmythologisierung für notwendig, damit man ein Symbol *als* Symbol und einen Mythos *als* Mythos zu verstehen lernt. Unsinnig sei dieses Unterfangen jedoch, wenn man damit Mythen und Symbole abschaffen wollte. Für das Verhältnis von alttestamentlicher Religion und Mythos weiterführend stellt sich die Mythos-Deutung von Hermann Gunkel (1862–1932) heraus, der als einer der bedeutendsten Vertreter der sog. »Religionsgeschichtlichen Schule« von 1907 bis 1920 an der Universität Gießen den Lehrstuhl für Altes Testament bekleidete. Er nimmt ebenfalls den Mythos als Mythos ernst und vermag auf diese Weise, seinen ursprünglichen und religiös relevanten Sinn zu enthüllen, nicht zuletzt im Blick auf die beiden

55 Dierken 2001, 257.

56 Barth 2021, 110.

57 Vgl. Bultmann 1930 und zum Programm Bultmann 1941, zur Kritik bereits Jaspers/Bultmann 1954 sowie ausführlich Hübner 1985, 324–348; zum Überblick über die philosophische Mythos-Forschung Jamme 1999.

58 Tillich 1970, 145; vgl. auch Tillich 1930.

Schöpfungserzählungen in Genesis 1 und 2, die sich nur vor dem Hintergrund altorientalischer Mythologie angemessen verstehen lassen.⁵⁹

Der Mythos von der Entstehung der Welt im Kontext der alten Hochkulturen des Vorderen Orients, so Gunkels Begriffsbestimmung, bewege sich zwischen Religion und Wissenschaft. Formale Merkmale seien das »Ätiologische«, das »Narrative« und das »Protologische«. Die Aussageintention des monotheistisch von der priesterlichen Trägergruppe geformten alttestamentlichen Schöpfungsmythos sei die »ätiologische« Erklärung. Diese wissenschaftliche Komponente des Mythos wolle einen gegenwärtig existierenden Sachverhalt dadurch verständlich machen, dass er ihn rational aus dessen Zustandekommen erkläre. Grundsätzlich unterschieden von aller Wissenschaft sei, dass der Mythos narrativ verfäht. Der Mythos erkläre die Gegenwart, indem er mit Mitteln der Poesie erzähle, wie sie geworden ist. Dabei sei er nicht an Besonderheiten der Gegenwart interessiert, sondern an zeitübergreifend prägenden Grundstrukturen. Es sollen die Mächte und Gewalten verständlich gemacht werden, die sich in der konkreten Realität des menschlichen Lebens, des menschlichen Daseins in der Welt als bestimmend erweisen. Der Rückgang auf die Vorzeit greife weit über den Rahmen der uns durch Erinnerung zugänglichen Vergangenheit hinaus. Der Mythos setze ein bei der Urzeit und beschreibe das Gewordensein in Form einer kosmologischen Protologie, einer Lehre vom zeitlichen Anfang der Welt – zu der dann entsprechend auch eine Lehre vom Ende und von der Vollendung der Welt, eine kosmische Eschatologie, gehöre. Die Protologie sei neben der Ätiologie und dem narrativen Verfahren sein drittens formales Merkmal. Auf diese Weise präsentiere sich der Schöpfungsmythos als Darstellung längst vergangener Ereignisse, die aber einem aktuellen Interesse entspringt, wenn unabänderliche Mächte und Gewalten, die gegenwartsbestimmend sind, verständlich gemacht werden sollen. Der Schöpfungsmythos ist so im besten Sinne anachronistisch, hält er doch durch die Zeiten hindurch die Erinnerung an die Erd- und Naturgeschichte wach und lädt immer wieder zu einem neuen Denken ein.

Wenn es sich nun bei Gen 1,1-2,4a, einer kunstvollen Komposition verwoben mit wissenschaftlich-rational ordnendem Geist zur klaren Schematisierung eines Sechs-Tages-Werks mit monotoner Wiederholung sprachlicher Formeln, um einen

59 Gunkel hat nicht nur einen einschlägigen Genesis-Kommentar (1901; 4. Aufl. 1917) verfasst (vgl. hierzu *Hammann* 2014, 113–129), in dem er eine ästhetisch-literaturgeschichtliche Methode verfolgt, sondern auch in der 2. Auflage des von ihm mitherausgegebenen theologischen Standardlexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* den programmatischen Artikel zum Themenfeld »Mythus und Mythologie im AT« (Gunkel 1930), auf den hier Bezug genommen wird. *Barth* 2021, 110–119 schließt sich in seiner Dogmatik Gunkels Mythos-Deutung an. Aufgrund der monolatrischen bzw. monotheistischen Konzentration der israelitischen Religion sind die polytheistischen Mythen (etwa von der Schöpfung, vom Paradies, babylonischen Turm, von der Sintflut) »nur in einer sehr abgeblaßten Form« (Gunkel 1930, 384; i. O. gesperrt) und umgedeutet aufgenommen worden.

Mythos im Sinne einer protologisch-narrativen Ätiologie handelt, dann lautet die Grundfrage: »Welches sind die lebensbestimmenden Strukturbedingungen des Daseins, deren gegenwärtig erfahrene Mächtigkeit in Form des Rückgangs auf die Urzeit verständlich gemacht werden soll?«⁶⁰ Barth arbeitet hier im Anschluss seiner Aufnahme von Gunkels Mythos-Deutung fünf basale Elemente des menschlichen In-der-Welt-Seins heraus:⁶¹ das Existieren in der Rhythmik der Zeit (Gen 1,3-5; 8,22); das Existieren im Kontext anderer Lebewesen (Mitgeschöpfe) eingedenk der übrigen Natur; die segensreiche Weitergabe des Lebens; das Existieren in der Polarität der Geschlechtlichkeit; der Lebensvollzug im Wechsel von Arbeit und Ruhe (der siebente Tag, Gen 2,2f.).⁶² Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde fügt den Menschen in die Lebensbedingungen seines Daseins ein und macht sich auf diese Weise ganz konkret in den Merkmalen unseres eigenen kreatürlichen Existierens erfahrbar. Menschliches Leben steht unter Bedingungen, die es nicht selbst gesetzt hat. Der Mensch findet sich in der ihm anvertrauten Welt vor.

Mit der Schöpfung ist nach Gen 1,2 die Beendigung von Chaos und die Errichtung eines geordneten Kosmos verbunden. Auch die mit der Gottebenbildlichkeit verbundene Berufung des Menschen zur Freiheit und Weltgestaltung ist in dieses Gefüge eingebunden und damit keine absolute, sondern geschöpfliche – verdankte und endliche – Freiheit. Der symbolhermeneutisch entschlüsselte Gehalt des Mythos ließe sich dann wie folgt erfassen: Wir haben unser Dasein nicht aus uns selbst, sondern wir verdanken es einer Instanz, die jenseits unserer selbst existiert (»Ursprungsreflexion«). Mit diesem Verstehen einher geht das Verstehen um die unverfügbare Qualität selbstständigen Existierens (»Kreatürlichkeitserfahrung«) inmitten alles lebendigen Geschehens in der Welt (»Mitgeschöpflichkeit«). Dass sich dieser Sinn- und Verstehenshorizont nicht durch objektive ontologische Behauptungen herstellen lässt, sondern an die epistemische Perspektive der Subjektivität und individuellen Kreatürlichkeits-, Fehlbarkeits- und Endlichkeitserfahrung im Kontext aller anderen Kreaturen und Ursprungsreflexionen gebunden ist, hat bereits Martin Luther mit seiner sich auf das Wesentliche beschränkenden Erklärung des ersten Artikels des »Apostolischen Glaubensbekenntnisses« im »Kleinen Katechismus« dargelegt und somit die eng mit der Schöpfungsfrömmigkeit einhergehenden Gefühle der Dankbarkeit und Demut sowie die relationale Eingebundenheit

60 Barth 2021, 113.

61 Vgl. zum Folgenden Barth 2021, 116.

62 »Der Sabbath ist das größte Geschenk des Judentums an die Weltkultur. Man entlastet sich, die anderen, die Erde, sogar Gott von der Arbeit [...]« (Teichert 2023, 23). In unserem Kulturkreis ist der erste Tag der Woche, der Sonntag, als Tag der Feier der Auferstehung Jesu Christi, als rhythmisch wiederkehrender Ruhe- bzw. Feiertag an diese Stelle des Schöpfungs-Sabbats gerückt. Von der Weimarer Reichsverfassung wurden die Sonn- und Feiertage als Tage der körperlichen und seelischen Erholung geschützt und vom Bonner Grundgesetz (Art. 140 GG) sind diese Bestimmungen übernommen worden.

- senschaft. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Vierter Band, Tübingen 1930, 390–394.
- , Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg. v. Eberhard Jüngel (Beiträge zur evangelischen Theologie 96), München 1985.
- Philipp David, Der Tod Gottes als Lebensgefühl der Moderne. Geschichte, Deutung und Kritik eines Krisenphänomens (Dogmatik in der Moderne 50), Tübingen 2023.
- Jörg Dierken, »Religion« als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 43 (2001), 253–264.
- , Philosophie und Theologie: Zur vernünftigen Bildung des Glaubens nach Kant, in: Ludger Honnefelder (Hg.), Kants »Streit der Fakultäten« oder der Ort der Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaften, hg. in Verb. mit Wilhelm Gräß u.a., Berlin 2012, 89–108.
- Bernhard Dressler, Überlegungen zur Didaktik der Schöpfungstheologie, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 4 (2009), 391–401.
- , Fachdidaktik und die Lesbarkeit der Welt. Ein Vorschlag für ein bildungstheoretisches Rahmenkonzept der Fachdidaktiken, in: Katharina Müller-Roselius/Uwe Hericks (Hg.), Bildung – Empirischer Zugang und theoretischer Wettstreit (Studien zur Bildungsgangforschung 34), Opladen/Berlin/Toronto 2013, 183–202.
- , Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlegungen, Leipzig 2018.
- , Perspektiven des Weltverstehens. Was und wie an allgemeinbildenden Schulen gelehrt und gelernt werden soll, in: Evangelische Theologie 82 (2022), 266–275.
- Friedrich Wilhelm Graf, Kreationismus. Sechs Kapitel aus der Religionsgeschichte der Moderne, in: Ulrich Barth/Christian Danz/Wilhelm Gräß/Friedrich Wilhelm Graf (Hg), Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin/Boston 2013, 113–134.
- Hermann Gunkel, Art. Mythos und Mythologie: III A. Im AT, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Vierter Band, Tübingen 1930, 381–390.
- Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019.
- Konrad Hammann, Hermann Gunkel. Eine Biographie, Tübingen 2014.
- Christof Hardmeier/Konrad Ott, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart u.a. 2015.
- Eilert Herms, Pluralismus aus Prinzip (1991), in: Eilert Herms, Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirche im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 467–485.

- Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.
- Christoph Jamme, »Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1433), Frankfurt a.M. (1991) 1999.
- Wolfgang Janke, *Kritik der präzisierten Welt* (Fermenta philosophica), Freiburg/München 1999.
- , *Plato. Antike Theologien des Staunens*, Würzburg 2007.
- , *Die Sinnkrise des gegenwärtigen Zeitalters. Weg und Wahrheit, Welt und Gott*, Würzburg 2011.
- , *Wiedereinführung in die Philosophie. Platonismus – Nihilismus – Eksistential-ontologie*, Würzburg 2013.
- , *Fragen, die uns angehen. Philosophische Traktate über das sterbliche Dasein, die präzisierte Welt und den verborgenen Gott*, Würzburg 2016.
- , *Die Seinsfrage. Grundzüge einer restitutiven Ontologie*, Würzburg 2018.
- Karl Jaspers/Rudolf Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954.
- Ulrich H. J. Körtner, *Vergängliche Schöpfung. Schöpfungsglaube und Gottvertrauen in der Klimakrise*, Leipzig 2024.
- Martin Luther, *Der Kleine Katechismus* (1529). Übertragung: Johannes Schilling, in: Martin Luther. Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 1: Glaube und Leben, hg. v. Dietrich Korsch, Leipzig 2012, 571–597.
- Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast (Hg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart u.a. 1991.
- Reiner Preul, *Evangelische Bildungstheorie*, Leipzig 2013.
- Thomas Rentsch, *Gott* (Grundthemen Philosophie), Berlin/New York 2005.
- Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2272), Berlin (2016, 2019) ⁶2022.
- Martin Rothgangel, *Schöpfung – Praktisch-theologische Herausforderungen und bildungstheoretische Konsequenzen*, in: Schmid 2012, 295–323.
- Dorothee Schlenke, *Zukunftsfähige religiöse Bildung im Religionsunterricht. Ein differenzhermeneutisches Plädoyer*, in: *Streit-Kultur. Journal für Theologie* 3 (2025), 65–69.
- Konrad Schmid (Hg.), *Schöpfung* (Themen der Theologie 4), Tübingen 2012.
- , *Theologie des Alten Testaments* (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen 2019.
- Maïke Schult, *Verfremdung als Strategie homiletischer Rhetorik*, in: *Handbuch Homiletische Rhetorik*, hg. v. Michael Meyer-Blanck (Handbücher Rhetorik 11), Berlin/Boston 2021, 371–387.
- Wolfgang Teichert, *Kleine Theologie der Entlastung* (claudius essay), München 2023.
- Paul Tillich, *Mythus und Mythologie: I. Mythus, begrifflich und religionspsychologisch*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Vierter Band*, Tübingen 1930, 363–370.

- , Recht und Bedeutung religiöser Symbole, in: Paul Tillich, Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie (Gesammelte Werke V), Stuttgart 1964, 237–244.
- , Wesen und Wandel des Glaubens (1961), in: Paul Tillich, Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II (Gesammelte Werke VIII), Stuttgart 1970, 111–196.