



# zur debatte

2/2018

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

## Schöpfung und Menschenbild(er)



„Der Geist Gottes schwebt über den Wassern“. Teilansicht der Schöpfungskuppel im Narthex, der Vorhalle des Markusdoms. Sie wurde im 13. Jahr-

hundert an die Kathedrale angebaut und mit einem Bildprogramm zur Schöpfung geschmückt, das herrliche Mosaiken zeigt.

**D**as Thema „Schöpfung“ erfreut sich heute großer Aktualität: So wird gegenwärtig nicht nur lebhaft darüber diskutiert, wie ein nachhaltiger und damit bewusster Lebensstil auszusehen hat, sondern auch der Versuch unternommen, das individuelle Sein des Menschen in der Welt mit den Ergebnissen von Naturwissenschaft und Forschung in Einklang zu bringen. Die Biblischen Tage vom 10. bis 12. April 2017 waren

bemüht, diese Entwicklung einmal umfassend in den Blick zu nehmen und dabei ausgewiesene Experten aus den Bereichen der Biblischen Exegese, Naturphilosophie und Umweltethik miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie finden im ersten Teil dieser Ausgabe unserer Zeitschrift „zur debatte“ die überarbeiteten Referate dokumentiert. Illustriert werden diese ersten 34 Seiten des Heftes durch Mosaiken aus dem Markusdom in Venedig. Wie die

gesamte Bischofskirche ist auch deren Vorhalle mit herrlichen Mosaiken geschmückt. In insgesamt fünf Kuppeln sowie zahlreichen Gewölben, Bögen und Lünetten schufen unbekannte Künstler einen umfangreichen Zyklus mit Illustrationen des Alten Testaments vom Beginn der Schöpfung bis zur Geschichte des Moses.

Als Teil der Reihe „Gedenkjahr 2017“ hatte die Akademie am 7. und 8. Juli

2017 nach Coburg geladen, um bei der Veranstaltung „Menschenbild(er) der Reformationszeit“ Kunstwerke in den Mittelpunkt zu stellen. Denn in den damaligen theologischen und politischen Auseinandersetzungen spielten Bilder eine entscheidende Rolle. Die abgedruckten Referate auf den Seiten 35 bis 48 werden daher von vielen Abbildungen begleitet, die das Heft schmücken, aber besonders deren Aussagen zusätzlich erläutern.



# Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Um ein Leben zu führen, das von Tugenden geprägt wird – meint zumindest der Star denker des Mittelalters, Thomas von Aquin –, gibt es einen Ausgangspunkt, der selbstverständlich zu sein scheint, es aber durchaus in sich hat. Man müsse nämlich alles das, was ist, zunächst einfach wahrnehmen. So nämlich versteht er die Klugheit, die erste der berühmten vier Kardinaltugenden, zu denen bekanntlich noch Gerechtigkeit, Tapferkeit/Stärke und Mäßigung gehören.

Klingt schon im Alltag leichter, als es ist. Und wenn man weiter sinniert, kommt man gleich in philosophische Höhen. Denn die Wirklichkeit, unsere Wirklichkeit – sie müsste nicht sein; eigentlich müsste überhaupt nichts sein. Nichts von dem, was ist, ist notwendig. Keiner von uns hätte sein müssen.

Durchaus ein immer neuer Grund, dankbar und bescheiden zugleich jeden Tag anzunehmen. „Carpe diem“, „Pflück dir den Tag“ haben die alten Römer dazu gesagt, bei weitem nicht nur als Aufforderung zum Genießen.

Um schließlich „alles das, was ist“ mit einem theologischen Begriff einzufangen, antworten biblisch geprägte Menschen: es ist von Gott gewollt, es ist Schöpfung.

Und darum geht es in dieser Ausgabe der „debatte“. Sie dokumentiert einerseits die Biblischen Tage 2017, die unter ganz verschiedenen Perspektiven „Schöpfung“ beleuchtet hatten, und zeigt andererseits als abschließende Reverenz gegenüber dem ökumenischen Gedenkjahr 2017 die konfessionell unterschiedlich geprägten Auffassungen dessen, was in der Totalität der Schöpfung nun eigentlich den Menschen ausmacht: „Menschenbild(er) der Reformationszeit“ hieß das Motto unserer letztjährigen Exkursion nach Coburg.

„Sorge für das gemeinsame Haus“ hat Papst Franziskus jenes Denken und Handeln genannt, das der Überzeugung glaubender Menschen entspricht, die Welt, die Wirklichkeit insgesamt, sei keinen irgendwie gearbeteten Zufällen geschuldet, sondern verpflichtete als Geschenk und Auftrag, ungeachtet all der Abgründigkeiten, die uns manchmal ratlos zurückschleppen.

So ist diese „debatte“ gerade mit dem Fokus auf „Schöpfung“ zugleich ganz breit ausgerichtet. Sie will auch etwas von jenem gläubigen Optimismus weitergeben, mit dem die alttestamentliche Weisheitsliteratur die schöpferische Kraft Gottes als spielendes Kind rühmt: „Als er den Himmel baute, als er den Erdkreis abmaß, da war ich als geliebtes Kind bei ihm. Ich spielte auf seinem Erdenrund, und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein.“

Ihr

Dr. Florian Schuller

## Spurensuche vom Ende her. Schöpfung in der Johannesoffenbarung

Hans-Georg Gradl

Da sitzt er: umgeben von bauchigen Buchrollen. Der Seher Johannes, der Verfasser der letzten Schrift des Neuen Testaments, liest die großen Prophetenbücher des Alten Testaments: Ezechiel, Daniel und Jesaja. Seine Vision findet zwischen Buchrollen statt. Oder anders: Im Lesen geht ihm etwas auf. Die prophetische Literatur des Alten Testaments und sein Christusglaube sind der Stoff, aus dem seine Entdeckungen und Enthüllungen gemacht sind.

Mehr als 580 alttestamentliche Zitate und Anspielungen finden sich in der Johannesoffenbarung. Die Apokalypse ist letztlich die Niederschrift eines intensiven Leseerlebnisses. Für uns heißt das: Wer die Johannesoffenbarung liest, der taucht ein in die alttestamentliche Heilshoffnung. Aber nicht nur das: Der Leser erfährt auch etwas von der dezidiert christlichen Zukunftshoffnung.

Damit sind zwei Gründe genannt, warum wir am Anfang dieser biblischen Tage mit dem Ende beginnen und das letzte Buch der Bibel an den Beginn stellen. Die Johannesoffenbarung bietet beides: einen Rückblick auf die Schöpfungsaussagen des Alten Testaments und eine Zusammenfassung der christlichen Schöpfungshoffnung. Das letzte Buch des Neuen Testaments eignet sich daher als Einführung und stellt ein gehaltvolles Koordinatensystem für die weiteren Themen und Aspekte dieser biblischen Tage parat.

Bei dieser „Spurensuche vom Ende her“ sollen drei Texte aus der Johannesoffenbarung näher in den Blick genommen werden. Wer sie aufmerksam studiert, absolviert einen Grundkurs in „Biblischer Schöpfungstheologie“.

### I. Ein Portrait des Schöpfers: Offb 4,1-11

„Nach diesem sah ich: Und siehe, eine Tür, geöffnet im Himmel, und die erste Stimme, die ich gehört hatte wie die einer Posaune, die mit mir redete, sprach: Komm hier herauf! Und ich werde dir zeigen, was nach diesem geschehen muss. Sogleich war ich im Geist: Und siehe, ein Thron stand im Himmel, und auf dem Thron saß einer. Und der da saß, war von Ansehen gleich einem Jaspisstein und einem Sarder, und ein Bogen war rings um den Thron, von Ansehen gleich einem Smaragd. Und rings um den Thron sah ich vierundzwanzig Throne, und auf den Thronen saßen vierundzwanzig Älteste, bekleidet mit weißen Kleidern, und auf ihren Häuptern goldene Siegeskränze. Und aus dem Thron gehen hervor Blitze und Stimmen und Donner; und sieben Feuerfackeln brennen vor dem Thron, welche die sieben Geister Gottes sind. Und vor dem Thron war es wie ein gläsernes Meer, gleich Kristall; und inmitten des Thrones und rings um den Thron vier lebendige Wesen, voller Augen vorn und hinten. Und das erste lebendige Wesen war gleich einem Löwen und das zweite lebendige Wesen gleich einem jungen Stier, und das dritte lebendige Wesen hatte das Angesicht wie das eines Menschen, und das vierte lebendige Wesen war gleich einem fliegenden Adler. Und die vier lebendigen Wesen hatten, eines wie das andere, je sechs Flügel und sind ringsum und inwendig voller Augen, und sie hören Tag



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier

und Nacht nicht auf zu sagen: Heilig, heilig, heilig, Herr, Gott, Allmächtiger, der war und der ist und der kommt! Und wenn die lebendigen Wesen Herrlichkeit und Ehre und Danksagung geben werden dem, der auf dem Thron sitzt, der da lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit, so werden die vierundzwanzig Ältesten niederfallen vor dem, der auf dem Thron sitzt, und den anbeten, der von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt, und werden ihre Siegeskränze niederwerfen vor dem Thron und sagen: Du bist würdig, unser Herr und Gott, die Herrlichkeit und die Ehre und die Macht zu nehmen, denn du hast alle Dinge erschaffen, und deines Willens wegen waren sie und sind sie erschaffen worden“ (Offb 4,1-11).

Die Vision steht am Beginn des „apokalyptischen Hauptteils“. Nachdem in den ersten drei Kapiteln die Welt der Leser nach allen Regeln der Kunst durchleuchtet wurde, verlässt Johannes nun den festen, irdischen Boden unter seinen Füßen. Es geht nach oben, in den Himmel. Eine Tür wird ihm geöffnet. Eine Stimme ruft: „Komm hier herauf!“ Johannes nimmt die Dinge aus einer anderen Perspektive wahr. Von oben ergeben sich sinnvolle Muster. Ein Plan, eine Heilsgeschichte wird erkennbar. Über aller irdischen Orientierungslosigkeit wölbt sich ein Himmel, der ein Ziel verfolgt.

Der erste Blick des Sehers geht ins Zentrum: in der Mitte ein Thronender. Anders als etwa das Danielbuch (vgl. Dan 7,9) beschreibt Johannes den Thronenden nicht konkret: nicht sein Gewand, nicht sein Alter, nicht seine Haare oder sein Aussehen. Respektvoll heißt es einfach: ein Sitzender, ein Thronender.

Die Thronsaalvision ist durch und durch konzentrisch aufgebaut. Präpositionen bestimmen den Erzählverlauf: um den Thron, aus dem Thron, vor dem Thron, rings um den Thron. Die Mitte bleibt fest. Der Thron markiert das unerschütterliche Zentrum.

Wer dieser Thronende ist, das lässt sich nicht abstrakt sagen, sondern nur –

mit tastenden Bildern und Vergleichen – illustrieren. Ein Bogen umgibt den Thron. Dieser Bogen erinnert an die Zeit nach der großen Flut: „Meinen Bogen setze ich in die Wolken, und er sei das Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde“ (Gen 9,13). Das Markenzeichen des Thronenden ist der Bund. Alles, was folgt, muss von diesem Zeichen her verstanden und entschlüsselt werden. Das Geschehen, das vom Thronsaal ausgeht, ist Ausdruck des Bundes, ist die Verwirklichung der Barmherzigkeit und Treue Gottes.

Vor dem Thron ist etwas zu erkennen wie ein „gläsernes Meer“. Der Thron ist nicht unmittelbar zugänglich. Das Meer schafft Distanz und verdeutlicht die Transzendenz. Auch Mose wird in der Erzählung vom brennenden Dornbusch ermahnt: „Der Herr sagte: Komm nicht näher. Leg deine Schuhe ab, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden“ (Ex 3,5).

Das Meer darf aber auch als ein bedrohliches Element verstanden werden. Schon der Psalmbeter weiß um „die Fluten des Verderbens“ (Ps 18,5) und die Bedrohung durch „die wilden und wogenden Wasser“ (Ps 124,5). Gerade in der Johannesoffenbarung ist das Meer die Wohnstatt des Bösen: Aus dem Meer steigt das Tier – der diabolische Gegenspieler Gottes – auf (Offb 13,1). Hier aber liegt das Meer ruhig. Die Bedrohung verstummt. Das Böse muss im Angesicht Gottes schweigen.

Rings um den Thron finden sich vier Lebewesen. Auch hier schöpft Johannes aus den großen Thronsaalvisionen des Alten Testaments (vgl. Ez 1,10; 10,14; Dan 7,4). Und doch verändert er die Beschreibung: Jedes Wesen wird (nur) mit einem Lebewesen verbunden. Löwe, Stier, Mensch und Adler umgeben den Thron. Viel spricht dafür, darin die verschiedenen Gattungen der Lebewesen zu erkennen. Sie repräsentieren die belebte Schöpfung: Der Löwe vertritt die Wildtiere, der Stier die Nutztiere und der Adler die Flugtiere. Als Krone der Schöpfung fehlt auch der Mensch nicht. Die Lebewesen verdanken ihre Existenz dem Thronenden. Darum geben sie ihm die Ehre und sind auf ihn ausgerichtet.

Spätestens hier wird deutlich, wer der Thronende ist: Gott, der Schöpfer. Bezeichnend ist der Titel, den die Lebewesen in ihrem Lobpreis gebrauchen. Sie rühmen Gott, den Pantokrator, den Allmächtigen. Zur Entstehungszeit der Johannesapokalypse – am Ende des 1. Jahrhunderts – mag diese Anrede die Erinnerung an verschiedene Herrscher wachrufen: an den Kaiser, die lokale politische Prominenz oder die Kultpriesterschaft Kleinasien. Gott aber ist der Allbeherrscher! Der Titel klingt kämpferisch. Allein Gott kommt die oberste Ehre zu. Er wird sogar aufgefordert, seine Macht zu nehmen. Anscheinend greifen auch andere Herrschaften nach der Gewalt. Die Welt ist geknechtet. „Die Schöpfung“ – so formuliert Paulus – „ist der Vergänglichkeit unterworfen“ (Röm 8,20). Mit dem Schöpfer Gottes ist die Hoffnung verbunden, dass diese Schöpfung von allen anderen verderblichen Mächten befreit wird und ein gutes Ende nimmt.

Die erste Vision des apokalyptischen Hauptteils fordert zum Perspektivenwechsel auf. Gott sitzt im Regiment. Die Welt ist nicht Zufall, sondern eine absichtsvolle Schöpfung Gottes. Eine große Hoffnung ist damit verbunden. Alle nachfolgenden Visionen illustrieren diese Hoffnung, die im Schöpfer Gottes begründet liegt: das Heraufführen einer neuen Schöpfung und den Sieg Gottes über alle zerstörerischen und schöpferfeindlichen Mächte und Gewalten (vgl. Offb 11,18).





Manfred Weber (Mi.), Vorsitzender der EVP-Fraktion im Europäischen Parlament, war ebenfalls Gast der Biblischen Tage. Begrüßt wurde er von Akademie-Direktor Dr. Florian Schuller (re.) und

Professor Markus Vogt. Der Sozialethiker war Referent bei den Biblischen Tagen und ist der Vorsitzende des Münchner Hochschulkreises der Katholischen Akademie.

## II. Ein diabolischer Urknall: Offb 12,7-12

„Und es entstand ein Kampf im Himmel: Michael und seine Engel kämpften mit dem Drachen. Und der Drache kämpfte und seine Engel; und sie bekamen nicht die Übermacht, und ihre Stätte wurde nicht mehr im Himmel gefunden. Und es wurde geworfen der große Drache, die alte Schlange, der Teufel und Satan genannt wird, der den ganzen Erdkreis verführt, geworfen wurde er auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm geworfen. Und ich hörte eine laute Stimme im Himmel sagen: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes und die Macht seines Christus gekommen; denn hinabgeworfen ist der Verkläger unserer Brüder, der sie Tag und Nacht vor unserem Gott verklagte. Und sie haben ihn überwunden wegen des Blutes des Lammes und wegen des Wortes ihres Zeugnisses, und sie haben ihr Leben nicht geliebt bis zum Tod! Darum seid fröhlich, ihr Himmel, und die ihr in ihnen wohnt! Wehe der Erde und dem Meer! Denn der Teufel ist zu euch hinabgekommen und hat große Wut, da er weiß, dass er nur eine kurze Zeit hat“ (Offb 12,7-12).

Auf den konzentrisch geordneten Thronsaal folgt ein chaotisches Kampfeszenen. Just in der Mitte der Johannesoffenbarung wird – wie als Herzstück des Ganzen – der Sturz Satans aus dem Himmel beschrieben. Die Vision gießt einen theologischen Wissensvorrat ins Bild und beschreibt, warum die Schöpfung so ist, wie sie ist: gar nicht harmonisch und idyllisch, sondern gebeutelt und geknechtet.

Dem Wortsinn nach meint Diabolos eigentlich „Durcheinanderwerfer“. Der Teufel ist der Störenfried, der Ankläger der Menschen, derjenige, der das gute Verhältnis zwischen Gott und Mensch durcheinander wirft. Man denke etwa nur an die Rahmenhandlung des Ijobbuchs. Als Gott seinen Knecht Ijob lobt, versucht der Satan einen Keil zwischen Gott und Ijob zu treiben: „Ist Ijob ohne Grund gottesfürchtig? (...) Streck nur einmal deine Hand aus und taste alles an, was er hat, er wird dir ins Angesicht fluchen!“ (Ijob 1,9.11) So wird der Satan auch in der Johannesoffenbarung als „Verkläger unserer Brüder, der sie Tag und Nacht vor Gott verklagte“ (Offb 12,10), verstanden.

Aber auch die kosmische Ordnung wirft der Satan durcheinander. Er fegt Gestirne vom Himmel (Offb 12,4). Erde und Meer hören das Wehe (Offb 12,12). Menschen und ganze Reiche führt er in die Abhängigkeit. Der Diabolos stellt die Schöpfungsordnung auf den Kopf. Am Ende der ersten Schöpfungserzählung im Buch Genesis hat es noch geheißt: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Auf eine vom Satan bedrängte Schöpfung trifft das nicht mehr zu. Gar nichts ist in Ordnung. Der Mensch lebt jenseits von Eden.

Die Vision in der Mitte der Johannesoffenbarung setzt im Modus des Mythos einen religiösen Wissensvorrat ins Bild. Der Sturz Satans aus dem Himmel erklärt, warum die Welt so ist, wie sie ist. In der Vision verbirgt sich aber auch eine gute Nachricht: Der Drache hat seinen Platz im Himmel unwiederbringlich verloren. Er ist tödlich getroffen. Im Himmel wird dieser fundamentale Sieg bereits gefeiert (Offb 12,12). Die Herrschaft des Satans auf Erden wird auch vorübergehen. Ihm bleibt nur eine kurze Frist. Die Gebrochenheit der Schöpfung wird als Todeszucken des Satans, als ein letztes Aufbäumen des Drachen verstanden. So darf man Hoffnung haben. Das Reich Gottes ist im Kommen.

Johannes ergeht sich nicht in einer billigen Schöpfungsromantik. Ganz im Gegenteil: Die Schöpfung blutet und seufzt und ist der Vergänglichkeit und dem Tod unterworfen. Es bleibt noch viel zu wünschen übrig. Doch über einer düsteren und unwirtlichen Erde öffnet die Apokalypse ein Fenster. Licht scheint herein. Der Sturz des Satans entfacht die Hoffnung auf eine erneuerte und nicht länger bedrängte und belastete Schöpfung.

## III. Ein paradiesischer Horizont: Offb 21,1-5

„Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde waren vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, aus dem Himmel von Gott herabkommen, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut. Und ich hörte eine laute Stimme vom Thron her sagen: Siehe, das Zelt Gottes bei

den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein, ihr Gott. Und er wird jede Träne von ihren Augen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein: denn das Erste ist vergangen. Und der, welcher auf dem Thron saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu. Und er spricht: Schreibe! Denn diese Worte sind gewiss und wahrhaftig“ (Offb 21,1-5).

Das Alte ist vergangen. Neues kommt. Am Ende beschreibt die Johannesapokalypse eine entscheidende Zäsur. Eine neue Schöpfung erhebt vor den Augen der Leser: „Siehe, ich mache alles neu.“ Es sind die ersten Worte Gottes in der Johannesoffenbarung und die letzten der Heiligen Schrift. Entschieden und machtvoll setzt Gott einen Schlusspunkt, der eigentlich ein neuer Anfang ist. Das Ziel der Heilsgeschichte sind ein neuer Himmel und eine neue Erde.

Zu beachten gilt, dass hier nicht von einer evolutionären Entwicklung die Rede ist. Diese neue Schöpfung wächst nicht schön langsam aus der Erde empor. Die Selbstheilungskräfte der Schöpfung oder die Leistung des Menschen bringen nicht die Erlösung. Die von oben kommende Gottesstadt erteilt vielmehr allen menschlichen „Heilandsprojekten“ eine klare Absage. Letztlich ist die vollendete Schöpfung Tat und Geschenk Gottes.

Lapidar klingt die Formulierung: „Das Meer ist nicht mehr“ (Offb 21,1). Es kann nicht mehr sein, weil es ein Bild für Verderben und Untergang war. So ist in der neuen Schöpfung für dieses Meer kein Platz mehr. An die Stelle des Meeres tritt das Lebenswasser (Offb 21,6; 22,1). Die Elemente sind gereinigt. Der ursprüngliche Schöpfungszustand ist wieder hergestellt.

Wiederholt wird das Adjektiv „neu“ verwendet. Die Rede ist von einem „neuen Himmel“, einer „neuen Erde“ und von der Tatsache, dass Gott alles „neu macht“. Das Wort „neu“ ist in der apokalyptischen Literatur als „heilszeitliches Adjektiv“ zu verstehen und besitzt einen eigenen theologischen Tiefensinn: „καὶνός (sc. neu) ist der Inbegriff des ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt. Daher ist neu zielweisendes Leitwort der apokalyptischen Verheißung (...). Neuschöpfung ist das herrliche Ende der Heils-offenbarung Gottes, das Hochziel urchristlicher Hoffnung, das aus der Heils-zukunft schon in die Gegenwart der Christen auf der alten Erde hineinleuchtet, weil sie durch Christus Heilsgegenwart geworden ist“ (J. Behm im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“).

In der Tat: Christus hat – als das geschächtete und aufrecht stehende Lamm – Anteil an dieser neuen Schöpfung. Im Anschluss an die Thronsaalvision empfängt das Lamm aus der Hand Gottes das Siegelbuch (Offb 5,1-14). Das Lamm setzt die entscheidende Phase in Gang und öffnet Siegel um Siegel. Das tödlich verwundete, aber aufrecht stehende Lamm ist Agent der Endzeit. In Tod und Auferweckung Jesu leuchtet die Vollendung der Schöpfung auf. Ostern und Neuschöpfung gehören untrennbar zusammen. Am Ende muss für die gesamte Schöpfung gelten, was Ostern – mit Blick auf die Auferweckung Jesu – schon feiert: „Der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch Schmerz“ (Offb 21,4).

Die Neuschöpfung beinhaltet damit weit mehr als nur die Beseitigung menschlicher Böswilligkeit. Die Schöpfung leidet nicht nur, weil der Mensch verantwortungslos in ihr und an ihr handelt. Die Neuschöpfung heilt auch jenen Riss, auf den der Mensch keinen

## Themen „zur Debatte“

Editorial	2
<b>Biblische Tage 2017 Schöpfung</b>	
Spurensuche vom Ende her. Schöpfung in der Johannesoffenbarung	
Hans-Georg Gradl	2
Schöpfungsmythen aus der Umwelt der Bibel. – Das Babylonische Welt-schöpfungsepos „Enuma elisch“ und der altägyptische Sonnenhymnus des Echnaton	
Thomas Hieke	5
Die Eingrenzung der Gewalt durch das Recht und die Heilung des menschlichen Herzens. Schöpfungserzählungen in der Bibel und ihrer Umwelt	
Ludger Schwienhorst-Schönberger	9
Schöpfung oder Evolution? Schöpfung als Evolution? Teilhard de Chardin – Brückenbauer zwischen Naturwissenschaft und Theologie	
Ulrich Lüke	12
Dornen, Disteln und verfluchter Ackerboden – Die Vertreibung aus dem „Paradies“ (Gen 3)	
Ute Neumann-Gorsolke	14
Gottes sehr gute Schöpfung und der „Wonne-Park“ – ein Anfang als Maßstab und Ziel	
Georg Fischer SJ	17
Die Schöpfung unter Wasser: Die Sintflut (Gen 6-9)	
Norbert Clemens Baumgart	19
Lilien auf dem Feld und Vögel am Himmel – Schöpfung in den Evangelien	
Hans-Georg Gradl	21
Eine Schöpfung in Geburtswehen: Die Paulusbriefe	
Hans-Georg Gradl	23
Grüne Auen und verdorrtes Gras: Die Psalmen Der Schöpfungpsalm 104	
Thomas Hieke	25
Die Erschaffung von Mann und Frau und der Mythos vom Kugelmenschen	
Ludger Schwienhorst-Schönberger	27
Christliche Schöpfungsverantwortung heute. Perspektiven nach der Enzyklika <i>Laudato si'</i>	
Markus Vogt	29
<b>Menschenbild(er) der Reformationszeit</b>	
Das Bild des Menschen in der Kunst der Reformationszeit – die „katholische“ Perspektive	
Wolfgang Augustyn	35
„Sub specie aeternitatis.“ Das Bild des Menschen – die „evangelische“ Perspektive	
Hans-Christoph Dittscheid	40
Sündig und frei. Luthers theologische Sicht des Menschen zwischen Mittelalter und Neuzeit	
Volker Leppin	45
Impressum	28





Die Darstellung des ersten Tags der Schöpfung in der Kuppel. Während das Innere des Markusdoms bereits in früheren Jahrhunderten mit einer

Vielzahl von Mosaiken geschmückt worden war, begann man im frühen 13. Jahrhundert – Venedig stand nach der Eroberung von Konstantinopel im

Vierten Kreuzzug 1204 auf dem Höhepunkt seiner Macht – auch die neugebaute Vorhalle aufwändig zu schmücken.

Einfluss hat und unter dem er selbst leidet als ein begrenztes und sterbliches Geschöpf. Zur christlichen Heilshoffnung gehört die umfassende Erlösung der Schöpfung: „Als letzter Feind wird der Tod vernichtet“ (1 Kor 15,26). Nicht weniger erwartet der Christ von dieser neuen Schöpfung.

Damit schließt sich ein großer Kreis. In der Beschreibung der himmlischen Gottesstadt (Offb 21-22) greift Johannes auf den Anfang der Bibel zurück. Die Schöpfungserzählungen aus dem Buch Genesis lassen sich als Bauplan und Hoffnungshorizont dieser neuen Schöpfung lesen. Statt der Vertreibung dort, wird nun Gemeinschaft hergestellt und gefeiert. Der Mensch schaut und erkennt Gott von Angesicht zu Angesicht. Dort flossen Paradiesströme. Hier rauscht Lebenswasser. Dort stand der Baum des Lebens. Hier wird dessen Wirkkraft noch potenziert. Im Grunde steht der Baum fortwährend in Blüte, bringt monatlich Frucht und Blätter zur Heilung der Völker hervor.

Am Ende seiner Schrift blickt Johannes auf das, was kommt, was er erwartet und ersehnt. Diese Erde ist nicht Gottes letztes Wort. Tod und Vergehen, Leid und Mühsal hoffen auf eine verwandelte, von Gott erneuerte Schöpfung. Der Christ lebt von dieser Aussicht und streckt sich nach der Befreiung der alten Erde vom Joch der Vergänglichkeit aus.

#### IV. Einsichten und Wegweiser

Was ergibt sich nun daraus? Welche Einsichten lassen sich – grundlegend für die biblische Vorstellung von der Schöpfung – aus dem letzten Buch der Bibel gewinnen?

1. Im Zentrum ein Schöpfer, der Heilsgeschichte schreibt. Das erste Bild des apokalyptischen Hauptteils ist ein eindrückliches Glaubensbekenntnis. Am Anfang steht ein guter, weiser und machtvoller Schöpfergott. Man könnte ja das Gegenteil vermuten: Die Schöpfung sei nur das Werk blinden Zufalls und lediglich eine Laune der Natur. Lässt der Zustand dieser Welt wirklich auf einen planvoll handelnden Schöpfergott schließen? Steht im Hintergrund der Welt und des Weltalls – eingedenk aller Schmerzen, aller Ungerechtigkeit und aller Sinnlosigkeit – wirklich Gott? Sitzt da tatsächlich ein Schöpfer im Regiment?

Nach dem Tod seiner Frau stellte Clive Staple Lewis sehr eindrücklich diese Frage: Ist da wirklich jemand? Oder wütet nicht nur ein blindes Schicksal, vor dem sich letztlich niemand retten kann? „Aber gehe zu Ihm, wenn du Ihn verzweifelt brauchst, wenn alle andere Hilfe versagt – und was findest du? Eine Tür, vor dir zugeschlagen, und von innen hört es sich an, wie wenn zugeriegelt wird, doppelt zugeriegelt. Danach Stille. Du kannst dich auch gleich

fortwenden. Je länger du wartest, desto nachdrücklicher wird diese Stille. In den Fenstern sieht man kein Licht. Mag sein, das Haus ist leer. War es eigentlich je bewohnt?“ (C. S. Lewis, „A Grief Observed“).

Johannes dagegen steigt hinauf und sieht: Der Himmel ist bewohnt. Einer sitzt im Zentrum. Es wird – so chaotisch es auf Erden auch zugehen mag – regiert. Dieser Gott – auch das betont Johannes – ist kein deistischer Uhrmacher. Er wirft nicht nur das System an und zieht sich dann zurück. Er behält das Heft in der Hand. Er führt die Heilsgeschichte zur Vollendung. Er verfolgt einen Plan: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5).

2. Die Schöpfung: Spiegel des Schöpfers. Begreifen aber lässt sich dieser Gott nicht. Johannes hütet sich vor jeder allzu menschlichen, anthropomorphen Beschreibung. Er greift auf Bilder und Vergleiche zurück. Am ehesten noch lässt sich Gott an seinem Schöpfungswerk erahnen: an den Lebewesen, an Blitz und Donner, Regenbogen und Licht. Ob das nicht dem nahe kommt, was man – theologisch – „Gravuren des Schöpfers“ nennen könnte? Die Beobachtung der Natur war schon immer ein aussagekräftiges Medium der Gotteserkenntnis.

3. Gefallene und gebrochene Schöpfung, kein Minnesang. Dennoch verbietet die Apokalypse jede naive, stürmisch-

drängende Naturromantik. Die Schöpfung ist nicht einfach gut. Die Erde leidet und steht in Flammen. Johannes spricht von der „Bedrängnis“ (Offb 1,9; 7,14). Der Schmerzensschrei der Kreatur verklingt auch in der Johannesoffenbarung nicht: „Herr, warum zögerst Du, wie lange noch müssen wir warten?“ (Offb 6,10).

Die Schöpfung leidet nicht nur, weil der Mensch sie knechtet und ausbeutet. Der Riss geht tiefer. Das Ende der Johannesoffenbarung macht deutlich: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Mühsal und keine Trauer. Schöpfung und Mensch sind von mehr bedroht als einem falschen Umgang mit der Natur. Fressen und gefressen werden, Altern und Krankheit und schließlich die Tatsache des Todes werfen Fragen auf. Das Leid der Welt fordert eine Antwort von Gott. Die Theodizee-Problematik steigt aus den Wunden einer nicht nur schönen, sondern auch hässlichen, grausamen und ungerechten Welt auf.

4. Schöpfungsverantwortung: weit mehr als Umweltschutz. Mit dem konzentrischen Bild des Thronsaals, dessen Mittelpunkt der Schöpfer ist, gibt Johannes der Schöpfung eine Ordnung und Orientierung. Die Schöpfung hat sich vor den Werten und dem Plan dieses Schöpfers zu verantworten. Schöpfungsverantwortung ist darum mehr als Umweltschutz und die sorgfältige Pflege von Fauna und Flora. Die Apokalypse



kennt noch andere Formen der Umweltverschmutzung: das Ausbeuten von Menschen und die Gier nach Profit (Offb 17,4; 18,3.7.11-14), die Unterdrückung von Menschen (Offb 13,7.16-17) und das Anbeten der Geschöpfe statt des Schöpfers (Offb 13,4.15), Lüge, Lästertum und Götzendienst (Offb 13,6; 22,15). All das sind Pervertierungen der Schöpfungsordnung, Dolchstöße in den Rücken einer von Gott anders gedachten und konzipierten Welt.

Damit spricht Johannes eine deutliche Mahnung aus: Der Glaube an einen Schöpfergott bedingt auch eine veränderte Sicht des Menschen und führt zu einem respektvollen Umgang mit der Schöpfung. Die Thronsaalvision ist der alles entscheidende Beginn des apokalyptischen Hauptteils und das theologische Prisma zur Betrachtung der Schöpfung. Der Blick auf den Schöpfer begründet und strukturiert die Schöpfungsverantwortung des Menschen.

5. Seufzende Sehnsucht: die Erlösung der Schöpfung. So sehr Johannes seine Leser an die Verantwortung gegenüber dem Schöpfer erinnert, so deutlich macht er zugleich: Das letzte Wort spricht Gott. Die Befreiung der Schöpfung von der Macht des Todes und die Erlösung der leidenden Kreatur sind Gottes Tat und Geschenk. Alles menschliche Bemühen kann diese Welt nicht kurieren. Die Schöpfung seufzt und wartet auf das, was Johannes als großen Heilshorizont über diese gefallene Welt stellt: eine erneuerte, von Gott erlöste und von der Bürde des Todes befreite Schöpfung.

Johannes nutzt zur Beschreibung dieser Heilshoffnung die großen Heilsbilder des Alten Testaments. Diese kommende Welt stellt er seinen Lesern als ihre ureigene Heimat vor Augen: „Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein“ (Offb 21,3). So weckt die Apokalypse Sehnsucht, die Sehnsucht nach dem Kommenden!

Jakob Taubes soll einmal gesagt haben: „Entschuldigen Sie, aber in einer Welt allein kann ich nicht leben.“ Johannes würde wohl antworten: „Musst Du auch nicht!“ Christen sind immer auch Bürger der himmlischen Gottesstadt. Ein Christ lebt zwischen „schon“ und „noch nicht“, zwischen den Welten, der jetzigen Welt – in die er gestellt ist, die er liebt und an der er leidet – und der kommenden, die er sehnsüchtig erwartet. □

## Schöpfungsmythen aus der Umwelt der Bibel. – Das Babylonische Welterschöpfungsepos „Enuma elisch“ und der altägyptische Sonnenhymnus des Echnaton

Thomas Hieke

### I. Ausgangspunkt

Einer der Aspekte, die den Menschen zum Menschen machen und ihn vom Tier unterscheiden, ist seine Fähigkeit nach seinem „Woher?“ zu fragen. Die berühmte Sinnfrage ist die Frage nach der Zukunft, nach dem „Wozu?“ – aber ähnlich bedeutsam ist die Frage nach der Vergangenheit, eben die Frage „Woher komme ich?“ und: „Woher kommt diese Welt?“

Diese Fragen sind die Triebfeder vielfältiger menschlicher Überlegungen zu allen Zeiten. In der Neuzeit übernimmt die Naturwissenschaft die Vorherrschaft in der Beantwortung der Frage nach dem Woher. Die Erklärungsmodelle von Physik und Biologie dominieren heutige Antwortversuche auf die Frage nach dem Woher von Welt und Mensch. In anderen Zeiten haben die Menschen mit anderen Perspektiven andere Antworten gegeben – diese gilt es mit Respekt zu behandeln und nicht voreilig als „veraltet“ abzuqualifizieren.

Die Suche nach dem „Woher?“ mündet immer (irgendwie) in der Frage nach dem Ur-Anfang. Man stellt sie vermutlich auch deshalb, weil man in ihrer Antwort eine sinnstiftende Kraft vermutet, die bis in die Gegenwart von Relevanz ist. Auch wenn die Bibel so daherkommt, als habe es vor ihr nichts gegeben („Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde“), so sind ihre Texte nicht die ersten und nicht die einzigen, die die Frage nach dem „Woher“ bis zum Ur-Anfang zurückverfolgen. Daher ist es für das Verständnis der biblischen Rede von Gott als Schöpfer wichtig, sich durch Kenntnisnahme der Mythen im biblischen Umfeld in das damalige Denken hineinzubegeben.

### II. Mythos

Die Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, die Antworten auf die Frage nach dem Ur-Anfang versuchen, werden in der Regel als Mythen bezeichnet. Ist dieser Begriff im heutigen Alltagssprachgebrauch auch negativ konnotiert, so sollte dies nicht dazu verführen, die mythische Rede als völlig unbrauchbar anzusehen. Der Mythos stellt einen Sprachversuch dar, Dinge in Worte zu fassen, für die konventionelle Begriffe und Modelle nicht mehr ausreichen. Wenn man also das menschliche Sprachvermögen nicht auf das rein naturwissenschaftlich Fassbare (Mess- und Beschreibbare) reduzieren will, kommt man um mythische Redeweise nicht herum. Um allerdings den Mythosbegriff nicht zu weit auszudehnen, sei folgender Definitionsversuch unternommen, der auf den Textbefund aus der Umwelt des Alten Testaments weitgehend zutrifft. Mythen im engeren Sinne, also im Blick auf die Texte aus dem Alten Orient und dem Alten Ägypten, sind dadurch gekennzeichnet,

- dass sie in einer fernen Zeit, jenseits dieser Geschichte, spielen,
- dass eine Gottheit oder mehrere Götter beteiligt sind,
- dass die Ereignisse einmalig und großartig sind,
- dass diese Ereignisse eine Ordnung der vorfindlichen Welt begründen,
- dass der Schöpfer/die Schöpfer ein Teil dieser Welt ist/sind.

Man sieht an dieser Systematisierung, dass Mythen versuchen, die vorfindliche Welt zu ordnen, und damit für den Menschen begreifbar und begreiflich zu machen. Der Mensch braucht das, um sein Verhalten an etwas ausrichten zu können, bisher noch nicht Erfahrenes einschätzen und einordnen zu können und gewisse Prognosen machen zu können, die man als „planen“ umschreiben könnte. Dazu wird die Veränderlichkeit dieser Welt zeitlich und räumlich in Verbindung mit höheren Mächten gebracht, die die Kontingenz (Hinfälligkeit, Zufälligkeit, Unverfügbarkeit) des Menschen und seiner Welt gedanklich übersteigen. Mit anderen Worten: Zur Ordnung und Erklärung dieser Welt hier und jetzt wird zurückgegriffen auf eine Ur-Welt jenseits dieser Geschichte. Zur Erklärung des Daseins und Soseins des Menschen wird zurückgegriffen auf Akte von Gottheiten, die der Wirklichkeit des Menschen und seinem Sosein auch Sinn verliehen haben.

Die biblischen Schöpfungstexte sind nicht im luftleeren Raum entstanden. Wie ein Blick auf eine Karte des Vorderen Orients zeigt, befindet sich das Land der Bibel im Zentrum beziehungsweise Schnittpunkt der Verbindungslinien zwischen den vorderorientalischen Hochkulturen der Hethiter in Anatolien, der Assyrer und Babylonier im Zweistromland (Mesopotamien) und der Ägypter. Zugleich wird die Kleinheit des Heiligen Landes deutlich, wenn man sich die dazu überwältigend erscheinenden Flächen der umgebenden Hochkulturen ansieht.

In dieser geographischen Situation werden also die biblischen Schöpfungstexte geschaffen, die nicht nur bestimmte altorientalische Schöpfungsvorstellungen kennen, sondern auch auf sie reagieren. Einiges übernehmen sie, aber in vielen Punkten unterscheiden sie sich auch signifikant von ihrer Umwelt. Wir würden der biblischen Botschaft ein gutes Stück ihrer Schlagkraft nehmen, wenn wir uns nicht um den altorientalischen Hintergrund bemühen. Zwei Beispiele aus Babylon und Ägypten regen zum Vergleich an.

### III. Ein Beispiel aus Mesopotamien: „Enuma elisch“

Das erste Beispiel stammt aus Babylonien und wird meist als Babylonisches Welterschöpfungsepos bezeichnet. In der altorientalischen Welt kannte man es aber unter seinen Anfangsworten „Als oben“, akkadisch: „Enūma eliš“. So beginnt das poetische Werk, das als Hauptthema gar nicht die Erschaffung der Welt hat, sondern den Aufstieg Marduks zum Herrn der Welt. Die Welterschaffung ist nur ein vergleichsweise kleiner Teil einer Gesamtkomposition, die eine fulminante Karriere erklären und rechtfertigen will: wie und warum der Stadtgott von Babylon, Marduk, der ursprünglich ein niederer Gott in der babylonischen Götterwelt (Pantheon) war, zum obersten Gott und Anführer der Göttinnen und Götter Babyloniens wurde und seither als solcher verehrt werden soll.

Dahinter steckt eine politische Geschichte. Der für seinen Codex, sein Gesetzeswerk, bekannte König Hammurapi (18. Jahrhundert v. Chr.) machte Babylon zur politischen Hauptstadt desjenigen Gebiets, das heute als „südlicher Irak“ umschrieben werden kann. So wurde aus dem Stadtgott schon ein „großer Gott“ (neben den anderen großen Göttern wie Anu und Enlil). Im 12. Jahrhundert v. Chr. ist es der babylonische König Nebukadnezar I., der seinen Stadtgott, also Marduk, zum „König der Götter“ erklärt – doch dafür brauchte er eine theologische Begründung und eine Geschichte. „Enuma elisch“ ist wahrscheinlich in dieser Zeit entstanden, um ein theologisches Narrativ, eine Erklärung in Form einer Erzählung, dafür zu liefern, dass die alten Götterherren wie Anu und Enlil von Marduk abgelöst werden.

Der Name des Dichters wird – wie meist im Alten Orient – nicht genannt. Er gehörte mit großer Wahrscheinlichkeit der Marduk-Priesterschaft an. Als gebildeter Mensch kannte er die mythologische Vorstellungswelt seiner Zeit und konnte die Motive sinnvoll zu einem neuen, originellen und kunstvollen Text zusammenfügen. Dieser Text besteht aus 1094 Zeilen (meist in Verspaaren geschrieben), die sich auf sieben Tafeln verteilen. Bruchstücke hat man an nahezu allen Grabungsorten in Assyrien und Babylonien gefunden. Sie sind etwa in die Zeit zwischen 900 und 300 v. Chr. zu datieren. An diesen Zahlen sieht man schon die weite Verbreitung dieser Dichtung über Raum und Zeit in Mesopotamien.

*Prof. Dr. Thomas Hieke, Professor für Altes Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, konnte krankheitsbedingt nicht an den Biblischen Tagen teilnehmen. Er stellte allerdings freundlicherweise seine Texte zum Abdruck zur Verfügung.*



Stephan Heuberger, Kirchenmusiker in St. Ludwig, lud die Teilnehmer zu einem moderierten Orgelkonzert in die Münchner Universitätskirche ein.

Werke und Improvisationen von Oliver Messiaen waren unter dem Titel „Musikalische Schöpfung“ zu hören.



Das Narrativ beginnt mit einer Hervorbringung der Götterwelt, also einer „Theogonie“. Dabei ist bemerkenswert, dass schon in den ersten neun Zeilen mehrere „als noch nicht“-Aussagen zu finden sind. Der Mythos geht also systematisch vor: Um sich dem Ur-Anfang zu nähern, wird die vorfindliche Welt Stück um Stück negiert. Der Text landet bei einem uranfänglichen Götterpaar, das zwei Varianten des Elements „Wasser“ repräsentiert. Der männliche Apsû ist die große Masse aus Süßwasser, von der man sich vorstellte, dass sie unter der Erde liegt und alle Quellen speist. Die weibliche Ti'amat ist das Salzmeer. Ihre Vereinigung („mischen“) führt zur Geburt der Götter. Der Text auf Tafel I, 1-9, lautet nach der Übersetzung von K. Hecker wie folgt:

Als oben die Himmel nicht benannt waren,  
unten die Erde mit Namen nicht ausgesprochen war,  
(da) war Apsû, der Erste, ihr Erzeuger,  
(und) Mummu Ti'amat, die sie alle gebar,  
sie mischten ihre Wasser zu einem, aber Weide war nicht gebildet, Röhrlicht nicht sichtbar.  
Als von den Göttern noch kein einziger entstanden war, mit Namen nicht ausgesprochen, Schicksal (ihnen) nicht zubestimmt war,  
(da) wurden die Götter in ihnen [in Apsû und Ti'amat] erschaffen

Es folgt nun eine Liste mit den jüngeren Gottheiten, die nach und nach entstehen. Ihr Lärmen (Tanzen!) stört die Ruhe des uranfänglichen Paares erheblich. Apsû beschließt daher, seine Nachkommenschaft wieder auszurotten, um seine Ruhe wiederzugewinnen. Doch Ea, der Sohn des Gottes Anu, ein Enkel des Urpaares, hört von dem Plan. Er ergreift die Initiative und tötet Apsû. Auf dem Leichnam errichtet Ea seine Wohnung. Mit seiner Gattin Damkina zeugt Ea in dieser Wohnung „den Tüchtigsten der Tüchtigen“, seinen Sohn Marduk.

Ti'amat hingegen berät sich mit den anderen Göttern, und in mehreren Debatten kommt sie zu dem Ergebnis, dass ihr das gleiche Schicksal wie das ihres getöteten Gatten droht, wenn sie untätig bleibt. Also erschafft sie eine Schar von Ungeheuern und unterstellt sie ihrem neuen Ehegatten, dem Gott Qingu. So endet die erste Tafel. Der Götterkampf steht unmittelbar bevor.

Die zweite Tafel erzählt, wie Ti'amat und ihre Anhängerschaft angreifen. Der König der jüngeren Götter, Anšar, schickt zunächst seinen Erstgeborenen Ea. Doch Ea wird, sobald ihm Ti'amats Pläne klarwerden, totenstill und kehrt um. Als zweiten schickt Anšar seinen Sohn Anu. Doch dem geht es genauso wie Ea. Alle sind ratlos. Keiner der Götter wagt es, gegen Ti'amat anzutreten. Ea bringt nun seinen Sohn Marduk dazu, dass er seine Dienste anbietet. Man kommt überein, dieses Angebot anzunehmen. Marduk aber stellt die Bedingung, dass er – wenn er Erfolg hat – die oberste Gewalt und Macht erhält. Das wird nun auf Tafel 3 ausgehandelt, und so stimmen die Götter ihrer potentiellen Selbstentmachtung zu. Auf Tafel 4 stellen ihrerseits die Götter die Bedingung, dass Marduk den Erwerb und Besitz der obersten Macht dazu verwenden muss, die Versorgung der Götter zu sichern. Bisher war es nämlich so, dass die Götter selbst hart arbeiten mussten, um sich ihr tägliches Brot zu verschaffen. Marduk soll nun dafür sorgen, dass ihre Tempel mit Lebensmitteln ausgestattet werden. Doch zunächst steht Marduk ein Zweikampf bevor.

Ausführlich wird Marduks Waffenrüstung beschrieben, zu der auch die Wetterphänomene der Blitze, des sintflutartigen Regens und der vier Winde als Stürme gehören. Doch bei der ersten Begegnung schreckt Marduk noch zurück. Die Beschwörungen Ti'amats erscheinen zu stark. Aber dann schöpft Marduk wieder Mut, bietet alle seine Kräfte und Waffen auf und entfesselt einen gewaltigen Kampf. Am Ende siegt Marduk und kann Ti'amat töten. Die Ungeheuer und ihr Anführer Qingu werden dann schnell überwältigt.

Nach dem großen Kampf will Marduk Kunstvolles erschaffen. Er spaltet den Leichnam der Ti'amat in zwei Teile und baut aus dem oberen Teil das Himmelsdach:

Dann trat der Herr [Marduk] Ti'amats Unterteil nieder,  
mit seiner schonungslosen Waffe spaltete er dann den Schädel.  
Er durchschnitt ihre Adern (voll) Blut,  
dann ließ er den Nordwind es ins Verborgene tragen.  
(Als) seine Väter (das) sahen, freuten sie sich und jubelten,  
Gaben und Geschenke ließen sie für ihn bringen.  
Der Herr [Marduk] ruhte aus, um ihren Leichnam zu betrachten, den Körper zu zerteilen, Kunstvolles zu schaffen.  
Er brach sie wie Stockfisch in zwei Teile  
aus einer ihrer Hälften erstellte er das Himmelsdach.  
Er breitete die Haut aus, Wachen setzte er ein.  
ihr Wasser nicht hinausgehen zu lassen, befahl er ihnen.

Auf diese Weise hat Marduk das Firmament eingerichtet (Ende von Tafel 4). Er platziert nun (Tafel 5) die Sternbilder als Abbilder der großen Götter, gibt dem Mondgott Nannar (auch: Šin) seine Aufgabe, den Monat zu regeln, während der Gott Šamaš (die Sonne) den Tag reguliert. Marduk selbst übernimmt die meteorologischen Phänomene. Schließlich formt Marduk aus dem unteren Teil des Leichnams der Ti'amat die Erde mit ihren Landschaften. Aus den Augen werden Euphrat und Tigris, aus der Brust die fernen Berge.

Im weiteren Verlauf wird ausführlich beschrieben, wie Marduk seine Wohnung im Zentrum der Welt nimmt. Hier ist der Versammlungsort aller Götter. Schließlich werfen sie sich vor Marduk nieder. So endet Tafel 5. Auf Tafel 6,49-66 wird nachgeholt, dass die Götter in Anerkennung von Marduks Verdiensten für ihn den Tempel Esagila in Babylon bauen, die hohe Ziqqurat (Stufentempel).

Auf Tafel 6 wird am Beginn der Faden wieder aufgegriffen, dass sich die Götter die Versorgung ihrer Heiligtümer erbeten hatten. Marduk erschafft dazu aus Blut und Knochen die Menschen. Sie sollen die Mühsal der Götter tragen. Als Material zieht Marduk das Blut des Gottes Qingu heran: Qingu wird als schuldig befunden, den Aufruhr der Ti'amat angezettelt zu haben. Dafür wird er getötet, und aus seinem Blut wird die Menschheit gemacht. Dabei stammt die Idee von Marduk, die Ausföhrung erfolgt durch Ea.

Sie banden ihn [Qingu] und hielten ihn vor Ea fest,  
Sie legten ihm die Strafe auf und schnitten sein Blut [Adern] durch.  
Aus seinem Blut erschuf er die Menschheit,  
legte ihr die Mühsal der Götter auf, die Götter stellte er frei.  
Nachdem der weise Ea die Menschheit geschaffen,

(und) ihr die Mühsal der Götter auferlegt hatte,  
– dieses Werk ist zum Verstehen ungeeignet,  
denn mit den Künsten des Marduk schuf Nudimmud (Ea) – teilte Marduk, der König der Götter, die Anunnaki (die Götter) alle oben und unten.

Mit der Erschaffung der Menschen hat die Welt die Gestalt, wie man sie sich im damaligen Babylonien vorstellte. Im weiteren Verlauf preisen die Götter den Helden Marduk und zählen seine 50 Namen auf (Tafeln 6 und 7). Im Epilog umschreibt der Text seinen Sinn und seine Absicht: Die Kenntnis von Marduks Größe soll durch alle gesellschaftlichen Schichten verbreitet werden. Ob das Epos tatsächlich im Kult rezitiert wurde, bleibt unsicher.

Der Aufstieg Marduks zum Herrn der Welt spiegelt als theologisches Narrativ den Herrschaftsanspruch des babylonischen Reiches und seines Königs. Wie der Stadtgott Marduk zum Herrn aller übrigen Gottheiten wird, so versteht sich Babylon als Zentrum und Herrscher über der Welt. Das Thema „Erschaffung der Welt und des Menschen“ ist nur ein Teilaspekt davon. Die Hauptpunkte sind jedoch beeindruckend bis heute. Die Götterwelt entsteht demnach aus einem einzigen, wässrigen Ur-Götterpaar (Apsû und Ti'amat). Der Kosmos selbst wird vom obersten Gott Marduk durch Teilung des Leichnams der Ti'amat geschaffen: Firmament und Erde. Die Menschheit wiederum entsteht, um den Göttern die Mühsal der Arbeit abzunehmen. Die Menschen werden aus dem Blut des geschlachteten Gottes Qingu geschaffen. Dahinter steht die ältere Vorstellung, dass die Götter zur Erschaffung der Menschen ein Blut eines geschlachteten Gottes mit dem Ton (Lehm) vermischten, um daraus den Menschen zu formen. So erzählt es das altbabylonische Atrahasis-Epos (Tafel 2, 67–116, K. Hecker, 138–139). Das göttliche Blut im Menschen kann vieles erklären: dass der Mensch denken kann, dass er den Göttern so ähnlich ist ... Damit wird auch die Aufgabe dieser Schöpfungsnarrative deutlich: Sie wollen die vorfindliche Welt erklären, indem auf ihre Entstehung gedanklich zurückgegriffen wird. Zugleich aber wird ihr damit ein innerer Zusammenhang, ein Sinn, verliehen.

#### IV. Ein Beispiel aus Ägypten: Der große Sonnenhymnus des Echnaton

Mit dem Alten Ägypten begegnet man einer anderen Hochkultur, die sich in vielerlei Hinsicht vom Zweistromland unterscheidet. Mit Echnaton wiederum kommt man in eine einzigartige Epoche, die bedeutsame Unterschiede zur vorhergehenden und nachfolgenden Zeit aufweist.

König Amenophis IV. regierte im 14. Jahrhundert v. Chr. (1351-1334 v. Chr.). Seinen Namen (ägyptisch: Amenhotep, „Amun ist zufrieden“) änderte er später in Echnaton („Nützlicher für Aton“) um. Er gründete eine neue Hauptstadt, Achetaton („Horizont des Aton“). Der Ort heißt heute Tell el-Amarna, und danach wird die Epoche als Amarnazeit bezeichnet. In dieser Zeit gab es einen radikalen, aber kurzlebigen Bruch mit der Tradition: Echnaton verordnete die Hinwendung zur Alleinverehrung des Sonnengottes als personifizierte Sonnenscheibe „Aton“ unter gleichzeitiger Abkehr von der polytheistisch geprägten Götterwelt Ägyptens.

Bereits in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. gab es in Ägypten einen theologischen Diskurs über die Wirkung des Sonnengottes auf die irdische Schöp-

fung. Re-Harachti, Amun-Re, Ptah nehmen die Rolle des Schöpfergottes ein, der die Ordnung der Schöpfung hervorbringt und durch sein Sonnenwirken erhält. Viele Gottheiten gehen im Sonnengott auf. Insofern sind die Veränderungen durch Amenophis IV. Echnaton eine konsequente Fort- und Umsetzung der theologischen Vorgaben der vorausgehenden Generationen. Gerade diese Konsequenz – und vielleicht auch politische Auseinandersetzungen mit den priesterlichen Eliten in Theben und Memphis – führen zur Radikalisierung der bestehenden Formen und Vorstellungen und zum Ausschluss der traditionellen Götterwelt.

Der Sonnengott Aton wird nicht mehr in Menschengestalt wie die früheren Götter dargestellt, sondern als bloße Sonnenscheibe mit einer Uräus-Schlange. Von ihr gehen Strahlen ab, die in Händen enden. Unter diesem „Strahlentaton“ ist der König mit seiner Gemahlin Nofretete und ihren Töchtern in anbetender beziehungsweise opfernder Haltung abgebildet. Die Hände am Ende der Strahlen überreichen dem König und der Königin das Leben, symbolisiert im Anch-Zeichen („Henkelkreuz“).

Bemerkenswert ist auch die Kunst, die die Amarnazeit hervorgebracht hat. Es entsteht eine vom früheren Idealbild ganz erheblich abweichende Darstellungsweise, die zum Beispiel Schädel und Gesicht unnatürlich verlängert und den Bereich um Bauch und Oberschenkel extrem verbreitert. In Bezug auf die Abbildungen des Königs wird dies unterschiedlich erklärt: als symbolische Darstellung Echnatons als androgyner Schöpfergott oder als reale Abbildung von Krankheitssymptomen.

#### Wie der Stadtgott Marduk zum Herrn aller übrigen Gottheiten wird, so versteht sich Babylon als Zentrum und Herrscher über der Welt.

Die Umbenennung in Echnaton in seinem fünften Regierungsjahr sowie die Gründung der neuen Residenz- und Kultstadt Achetaton unterstützen die neue Aton-Religion: Nur Aton durfte dort verehrt werden. Es bedurfte keines Kultbildes, da die Sonnenscheibe jeden Tag zu sehen war. Die Heiligtümer bestanden aus offenen Höfen mit Altären. Mittler zwischen Aton und dem Volk waren allein Echnaton und seine Familie. Aton, Echnaton und Nofretete bildeten eine Triade, eine heilige Dreieheit.

Die alten Götterbilder und Götterhymnen sowie ihr Kult waren abgeschafft. Stattdessen wurde in den Aton-Hymnen das Lob der Erschaffung der Natur und allen Lebens durch Aton gepriesen. In Achetaton fand man allerdings auch viele kleinformatige Bildnisse anderer Götter. Das kann nur bedeuten, dass einzelne Aspekte der alten Kulte im Privatbereich weiterlebten.

Wer in dem Zeitraum nach dem Tod Echnatons und vor der Thronbesteigung seines mutmaßlichen Sohnes Tutanchaton in Ägypten geherrscht hat, ist schwer zu rekonstruieren. Mit letzterem setzte jedoch die Restauration der traditionellen Kulte wieder ein. Die Umbenennung von Tutanchaton in Tutanchamun zeigt, dass erneut Theben mit dem Gott Amun das religiöse Zentrum wurde. Die Stadt Achetaton gab man auf. In einer späteren Quelle wird die Amarnazeit als „Krankheit“ umschrieben, und die Namen ihrer Könige fehlen in den Königslisten darauffolgender Tempel. Bald nach dem Tod Echnatons





Die Darstellung des zweiten Tages der Schöpfung: Die Seerepublik wollte mit dem Ausbau des Bildprogramms im Dom dem neu erlangten Status als

„dominator quartae et dimidiaie partis totius Romaniae“ auch visuellen Ausdruck verleihen.

spielt Aton in der ägyptischen Religion keine Rolle mehr.

Der „Große Hymnus“ des Echnaton an Aton ist im Grab des Eje in Tell el-Amarna aufgezeichnet. Eje war unter Echnaton ein hoher Hofbeamter. Bisher hat man nur diese einzige Abschrift gefunden. Sie ist in Hieroglyphenschrift geschrieben. Man nimmt an, dass Echnaton selbst den Text verfasste, allerdings gibt es keine Beweise. In hymnischer Sprache wird der Gott Aton gepriesen, der sichtbar repräsentiert durch die Sonnenscheibe über den Horizont zieht. Der Zielpunkt am Ende des Textes ist jedoch die Herrschaft Echnatons und seiner Gemahlin Nofretete. Der Große Hymnus an Aton beginnt mit einer Anrufung der Sonne bei ihrem Aufgang:

Schön erscheinst du  
im Lichtland des Himmels,  
du lebende Sonne, Ursprung des  
Lebens.  
Du bist aufgegangen im östlichen  
Lichtland,  
und du hast jedes Land mit deiner  
Schönheit erfüllt.  
Du bist schön, gewaltig und  
funkelnd,  
du bist hoch über jedem Land.

Der Lauf der Sonne ist für die Menschen offenbar immer schon ein Anlass zur hymnischen Bewunderung gewesen. Die Parallelen zu Psalm 19,5-7 sind auffällig:

Dort hat er (Gott) der Sonne ein Zelt gebaut.

Sie tritt aus ihrem Gemach hervor wie ein Bräutigam;  
sie frohlockt wie ein Held, ihre Bahn zu laufen.

Am einen Ende des Himmels geht sie auf und läuft bis ans andere Ende; nichts kann sich vor ihrer Glut verbergen.

Der Hauptunterschied ist jedoch schnell zu sehen: Bei Echnaton ist die Sonne selbst göttlich (Aton), während in Ps 19 mehr als deutlich wird, dass die Sonne ein bewundernswertes Geschöpf des Schöpfergottes ist. Im Folgenden soll aber weniger der Vergleich mit biblischen Texten im Vordergrund stehen als vielmehr der Text des Sonnenhymnus selbst.

Die Abschnitte (genauer: die Kolumnen) 2 und 3 preisen Aton als die lebende Sonne und Ursprung des Lebens. Überall hin reichen die Strahlen der Sonne, somit ist Aton überall gegenwärtig. Doch die Sonne geht auch wieder unter. Diese Zeit wird in beiden Abschnitten thematisiert: Die Abwesenheit des Schöpfers bedeutet Finsternis und Tod, Gewalt und Untergang. Doch glücklicherweise geht die Sonne an jedem Morgen wieder auf: Aton vertreibt die Finsternis und erschafft die Erde wieder neu. In den Abschnitten 4 bis 6 wird das vielfältige Tagesgeschehen beschrieben: die Menschen tun ihre Arbeit, die Tiere und Pflanzen gedeihen.

In Abschnitt 6 beginnt die Rede von der belebenden Kraft Atons: Aton bewirkt, dass Kinder im Mutterleib heranwachsen. Als Analogie wird in Abschnitt 7 das Küken im Ei genannt.

Am Ende von Abschnitt 7 leitet ein Lobruf die Besinnung darauf ein, dass Aton alles geschaffen hat:

Wie zahlreich sind deine Werke  
die dem Angesicht verborgen sind,  
Du einer Gott, dessengleichen  
nicht ist!

Du hast die Erde erschaffen nach  
deinem Herzen, der du allein  
warst, mit Menschen, Herden und  
jeglichem Wild,  
allem, was auf Erden ist und auf  
(seinen) Füßen läuft,  
(allem,) was in der Luft ist und mit  
seinen Flügeln auffliegt.

Aton ist dabei der alleinige Schöpfergott, der die Erde nach seinem Herzen erschaffen hat. Wie meist in der Antike ist das Herz hier nicht der Sitz des Gemüts und der Emotionen, sondern des Verstandes, des Denkens und des Planens. Im weiteren Verlauf werden verschiedene Bereiche und Phänomene genannt, die sämtlich auf das Schöpferhandeln Atons zurückgeführt werden: die Fremdländer ebenso wie das Land Ägypten, die verschiedenen Sprachen und Hautfarben der Menschen, der Nil auf der Erde sowie der Himmels-Nil (Regen), die Jahreszeiten. Alle diese

Phänomene dienen den Geschöpfen, vor allem dem Menschen.

In Abschnitt 11 wird erneut thematisiert, dass Aton der eine (und einzige) Gott am fernen Himmel ist, aus dem zugleich alle Vielfalt hervorgegangen ist:

Du hast den Himmel fern gemacht,  
um an ihm aufzugehen,  
um alles zu sehen, was du erschaffst,  
indem du allein bist.  
Du bist aufgegangen in deiner  
Verkörperung als lebende Sonne,  
du bist erschienen und strahlend,  
du bist fern und nah (zugleich).  
Du erschaffst Millionen Ver-  
körperungen aus dir, dem Einen,  
Städte und Dörfer, Äcker, Weg und  
Fluß.  
Alle Augen sehen dich ihnen  
gegenüber,  
indem du als Sonne des Tages über  
12 der Erde bist.

Es ist also nicht so, dass einfach die Sonne als Gott verehrt wird. Vielmehr ist die Sonne die Verkörperung des universalen Gottes Aton. Aus diesem Einigen und Einzigen ist alles, was ist, hervorgegangen. Wichtiger aber ist noch, dass die Strahlen Atons alles am Leben erhalten und somit immer wieder neu schaffen: „Wie die lebenserweckenden Sonnenstrahlen ans Ende der Welt und ins Innere des Meeres dringen und auch im Mutterleib Leben erschaffen, so ist



alles, was auf Erden durch diese Strahlen entsteht, seinem Schöpfer in Abhängigkeit verbunden. Was ist, lobt schon durch seine bloße Existenz den Schöpfer. Die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf wird bis an die Grenze der Identität geführt, wenn die geschaffenen Wesen und Dinge als ‚Verkörperungen‘ (chprw) des Aton bezeichnet werden. Die Kraft, die von

*Die Erschaffung der Welt und ihre Erhaltung am Leben ist das Tun des Gottes Aton, und die einzigartige Brücke zwischen Aton und der Welt sind Echnaton und Nofretete.*

Aton ausstrahlend in millionenfachen Gestaltungen auf Erden erscheint, hat man als ‚Leben‘ gedeutet“ (Carsten Knigge Salis) In den letzten beiden Abschnitten 12 und 13 wird allmählich deutlich, worauf der Hymnus eigentlich hinausläuft. Zunächst wird wieder betont, dass

der Untergang der Sonne eigentlich das Leben wegnimmt; alles ruht. Allerdings ist Aton auch dann im Herzen Echnatons, wenn die Sonne untergegangen ist. Echnaton hat teil an den Plänen und der Macht Atons. Gegen Ende hin wird immer klarer, dass Aton alles wachsen lässt und belebt – für den König, der der Sohn Atons ist.

Der Aufgehende, er lässt [alles Seiende] wachsen für den König;  
Eile ist in jedem Fuß, seit du die Erde gegründet hast,  
Du richtest sie auf für deinen Sohn, der aus deinem Leibe kam,  
den König von Ober- und Unterägypten, der von der Wahrheit (ma'at) lebt,  
den Herrn der beiden Länder (vollkommen an Gestalten ist Re, Einziger des Re),  
den Sohn des Re, der von der Wahrheit lebt,  
den Herrn der Kronen (Echnaton) mit langer Lebenszeit  
und die große Königsgemahlin (Nofretete), die er liebt, die Herrin beider Länder,  
Nofretete, die lebendig und verjüngt ist für immer und ewig.

Die gesamte Schöpfung ist durch Aton auf den König (Echnaton) und die Königsgemahlin hin ausgerichtet. Der König, Echnaton, ist der Sohn Gottes, der aus dem Leib des Aton hervorkam, der der einzige Gott im Denken Echnatons ist. Die Erschaffung der Welt und ihre Erhaltung am Leben ist das Tun des Gottes Aton, und die einzigartige Brücke zwischen Aton und der Welt sind Echnaton und Nofretete.

**V. Ausblick**

Schon die zwei näher dargestellten Beispiele aus Babylonien und Ägypten zeigen die Vielfalt, wie sich Menschen die Entstehung der Welt als uranfängliche Schöpfung („Creatio prima“) sowie die Erhaltung der Welt („Creatio continua“) vorgestellt haben. Dabei wurde zum einen deutlich, dass die Existenz dieser Welt höheren Mächten, Gottheiten, zugeschrieben wird, die diese Welt in ihrem Sosein hervorgebracht haben. Zugleich stehen diese Welt und mit ihr die Menschen in dauernder Verbindung mit diesen Gottheiten, und all dies geschieht nicht zufällig, sondern geordnet, nach Plan und mit einem höheren Sinn. Dazu werden entsprechende Narrative geprägt.

Zum anderen ist auch klar geworden, dass die sinnstiftenden theologischen Narrative eng mit politischen Interessen und Botschaften verbunden sind: Mit der Erhöhung des babylonischen Stadtgottes Marduk zum Herrn des Pantheons und zum Schöpfer der Welt ist der Führungsanspruch Babylons mit imperialem Charakter verbunden. Mit der Alleinverehrung Atons und den einzigen Mittlerwesen Echnaton und Nofretete (als Triade von Gott, König, Königin) geht der Führungsanspruch Echnatons und seiner Familie einher. Schöpfungsnarrative „machen Sinn“, sie ordnen die Welt im Sinne derer, die sie erzählen, und sie führen Gottheiten ein, die als Schöpfer nicht mehr weiter hinterfragbar sind und in ihrer Autorität über allem stehen (Marduk, Aton). Die biblischen Schöpfungstexte greifen diese theologischen und politischen Fäden ebenso wie manche Motive auf und kreieren ihrerseits neue Schöpfungsnarrative. □

**Biblische Tage 2018**

**Henker, Helfer, Heiliger**

Traditionsgemäß finden auch zur diesjährigen Karwoche wieder unsere Biblischen Tage statt: Wir wollen diesmal an ausgewählten Figuren der Passionsgeschichte die unterschiedlichen Perspektiven beleuchten, die für ein umfassendes Verständnis der Passionsgeschichte Jesu Christi benötigt werden. Schließlich war die persönliche Nähe zum biblischen Jesus nicht nur eine welthistorische Ausnahmesituation, sondern ebenso sehr eine menschliche Herausforderung. Es mag daher auch nicht überraschen, dass die Leitfiguren der biblischen Leidenszählung ihre Rolle zu Jesus Christus sehr unterschiedlich interpretiert und zum Ausdruck gebracht haben. „Henker, Helfer, Heilige“ lautet demnach der vielsagende Titel unserer Tagung, die vom 26. März bis 28. März 2018 in der Katholischen Akademie Bayern stattfinden wird.

In zehn Referaten sollen dabei unterschiedliche Perspektive eröffnet werden, die die Dramatik, die Einmaligkeit und damit auch die Provokation der Passionsgeschichte vergegenwärtigen und somit die Möglichkeit schaffen, gerade im Blick auf die anstehenden Kar- und Ostertage einen verstehenden Zugang zum Heilsgeschehen vor 2000 Jahren zu erwerben. Wenn Sie also selbst einmal die entscheidende Frage stellen möchten: „Wie hätte ich mich entschieden?“ – dann bietet sich Ihnen nun die passende Gelegenheit.



Foto: Alamy stocks

Die wohl berühmteste Darstellung des Judaskusses schuf Giotto.



# Die Eingrenzung der Gewalt durch das Recht und die Heilung des menschlichen Herzens. Schöpfungserzählungen in der Bibel und ihrer Umwelt

Ludger Schwienhorst-Schönberger

## I. Der altbabylonische Atramchasis-Mythos: Menschen von göttlicher Art

Der Austausch Israels mit den religiösen und kulturellen Traditionen seiner Umwelt hat sich in besonderer Weise in der biblischen Urgeschichte niedergeschlagen. Als man sich dessen am Ende des 19. Jahrhunderts aufgrund archäologischer Forschungen in vollem Ausmaß bewusst wurde, kam es zu einem heftigen Streit unter den Gelehrten, dem sogenannten Babel-Bibel-Streit. Im Raum stand die Frage: Kann die Bibel noch als Offenbarung Gottes angesehen werden, wenn viele ihrer Texte und Traditionen bereits in der viel älteren Kultur Babyloniens bezeugt sind?

Die stärksten Parallelen zwischen der biblischen Schöpfungserzählung und den Schöpfungsmythen aus der Umwelt Israels findet sich im Atramchasis-Epos. Das Epos blieb in einer altbabylonischen Fassung aus dem 16. Jh. und einer neuassyrischen Fassung aus dem 7. Jh. erhalten. In diesem Epos lassen sich sechs Themen ausmachen: Auseinandersetzung zwischen zwei Göttergruppen; Menschenschöpfung; Plagen zur Verminderung und Schwächung der Menschheit; Flut; Rettung einer Familie aus der Flut; Schaffung einer neuen Ordnung nach der Sintflut.

Von den sechs Themen des Atramchasis-Epos begegnen fünf in der biblischen Schöpfungserzählung. Allein die Auseinandersetzung zwischen zwei Göttergruppen findet sich im Alten Testament nicht, da in ihm ein monotheistisches und kein polytheistisches religiöses Symbolsystem vorausgesetzt wird. Israel ist aufgefordert, den einen wahren Gott zu verehren und die Götter der anderen Völker nicht weiter zu beachten. Die Auseinandersetzung, die sich im Atramchasis-Mythos zwischen den Göttern abspielt, findet in der biblischen Sintfluterzählung in Gott selbst statt.

**Auseinandersetzung zwischen zwei Göttergruppen:** Am Anfang waren die Götter Menschen. Es gab zwei Klassen von Göttern: die herrschende Klasse der Anunna und die untere Klasse der Igigu. Die untere Klasse der Igigu-Götter musste auf der Erde schwere Arbeit verrichten. Sie mussten das Kanalnetz in Babylonien ausbauen: „Als die Götter Mensch waren, trugen sie Mühsal, schleppten den Tragkorb. Der Götter Tragkorb war groß, die Mühsal schwer, viel Beschwerden gab es“ (I,1-4). Nach vielen Jahren treten die Igigu-Götter in den Streik. Sie weigern sich, der harten Arbeit weiterhin nachzugehen zu müssen. Die oberen Götter unter der Leitung des Gottes Enlil beraten und gelangen zu der Einsicht, dass der Streik der unteren Götter berechtigt ist. Das Problem ist nur: Wer soll die Arbeit tun? Denn das Kanalnetz muss weiter ausgebaut werden. In dieser Situation beschließen die Götter, Menschen zu erschaffen und ihnen die schwere notwendige Arbeit aufzuerlegen. – Dieser Teil des Mythos hat keine Parallele im Alten Testament.

**Menschenschöpfung:** Enki und die Muttergöttin schaffen aus Lehm und dem Blut eines getöteten Gottes die ersten Menschen. Ob es sich dabei um



Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien

einen androgynen Urmenschen gehandelt hat, der anschließend in einen weiblichen und männlichen Menschen geteilt wurde, lässt der an dieser Stelle lückenhafte Text nicht mehr mit Sicherheit erkennen. Am Ende jedoch ist es ein Menschpaar.

Hier zeigen sich einige markante Parallelen zur biblischen Menschenschöpfung. In beiden Fällen erfolgt die Erschaffung des Menschen in zwei Akten. Damit sollen offenkundig sowohl der Unterschied als auch die Gemeinsamkeit zwischen Menschen und Göttern hervorgehoben werden. In beiden Fällen wird der Mensch aus Lehm geformt. Das unterscheidet ihn von den Göttern. Allerdings fließt in seinen Adern das Blut eines getöteten Gottes. Der Mensch trägt also göttliches Leben in sich. Von einem getöteten Gott und vom göttlichen Blut in den Adern des Menschen weiß das Alte Testament nichts. Es weiß allerdings sehr wohl, dass der Mensch etwas Göttliches in sich trägt. Gen 2 fasst den Gedanken mit der Beatmung des Menschen durch Gott in ein anschauliches Bild. In einem zweifachen Akt erschafft Gott den Menschen nach Gen 2,7: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen, Staub vom Erdboden [1. Akt] und blies in seine Nase den Lebensatem [2. Akt]. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ Der Mensch trägt göttlichen Atem in sich. Darin unterscheidet er sich von den Tieren. Wie der Mensch werden auch die Landtiere nach Gen 2,19 von Gott aus dem Erdboden geformt. Doch im Unterschied zum Menschen werden sie von Gott nicht beatmet.

Mit dieser Differenz markiert der Erzähler von Gen 2 den Unterschied zwischen Mensch und Tier. Die Beatmung des Menschen durch Gott stellt nach Ausweis der Ikonographie einen intimen Akt personaler Zuwendung dar.

Der zugrundeliegende Gedanke dürfte in beiden Traditionen der gleiche sein: Der Mensch trägt etwas Göttliches in sich. Es besteht keine radikale und absolute Trennung zwischen Gott und Mensch. Dass auch das Blut eine besondere Affinität zum Göttlichen aufweist – wie es in der Menschenschöpfung des Atramchasis-Epos der Fall ist – dürfte im sogenannten Bluttatü in Gen 9,4 angedeutet sein.

**Erste Reaktion auf die Überhebung der Menschen – Plagen:** Auf den Lärm und die starke Vermehrung der Menschen reagieren die Götter zunächst mit einer Reihe von Plagen. Durch geschicktes Agieren mit Hilfe des Gottes Enki und des weisen Menschen Atramchasis gelingt es den Menschen, die Plagen zu überleben.

**Sintflut – Rettung – Neuordnung der Welt nach der Sintflut:** Nach der besonders schweren dritten Plage veranlasst der Götterkönig Enlil die Götter, den Beschluss zu fassen, durch eine Sintflut die ganze Menschheit zu vernichten. Durch eine List Enkis erfährt Atramchasis vom Beschluss der Götter, baut eine Arche und kann so der Flut entkommen. Am Ende opfert er den Götter. Die nachsintflutliche Welt wird neu geordnet. An die Stelle kollektiver Strafe tritt das Prinzip individueller Vergeltung. Da der Text schlecht überliefert und diese Themen ausführlicher im Gilgamesch-Epos dargestellt werden, möchte ich dieses sowohl in der Bibel als auch in den altorientalischen Schöpfungsmythen wichtige Thema auf der Grundlage des Gilgamesch-Epos näher erläutern.

## II. Das akkadische Gilgamesch-Epos: Die Bindung der Gewalt an das Recht

Gilgamesch ist die berühmteste Sagenfigur des Alten Orients. Bereits um 2600 v. Chr. wird sein Name in einer Götterliste aus Fara erwähnt. Aus dieser Zeit dürften auch einige sumerische Gilgamesch-Gedichte stammen. Auf der Basis der sumerischen Mythologie dürfte die akkadische Gilgamesch-Tradition mit der altbabylonischen Zeit etwa um 1900-1700 v. Chr. entstanden sein. Es ist das große Gedicht von der Freundschaft der beiden Helden Gilgamesch und Enkidu, der Sterblichkeit des Menschen und der Suche nach dem (ewigen) Leben.

Die Gilgamesch-Tradition existierte in unterschiedlichen Versionen und erfreute sich weiter Verbreitung und großer Beliebtheit im Alten Orient. Auch in der nordisraelitischen Stadt Megiddo wurde ein akkadisches Tontafelfragment gefunden. Die vollständigste Version ist die sogenannte Zwölf-Tafel-Fassung aus der Bibliothek des assyrischen Königs Assurbanipal aus Ninive im 7. Jahrhundert v. Chr. Berühmt geworden ist die 11. Tafel. Sie erzählt von einer Flut und weist eine Reihe auffälliger Parallelen zur biblischen Sintfluterzählung auf. Ich möchte im Folgenden einige Motive miteinander vergleichen.

In der Fluterzählung des Gilgamesch-Epos heißt der Held statt Atramchasis Utnapischtim. Es wird kein Motiv für die Flut genannt. Utnapischtim überlebt die Flut und erlangt dadurch Unsterblichkeit. Da keine neue Flut zu erwarten ist, kann Gilgamesch das ewige Leben nicht mehr erlangen. Utnapischtim weist ihn auf ein Anti-Aging-Kraut, das ihm jedoch von einer Schlange gestohlen wird. Was ihm letztlich bleibt, ist sein Ruhm über die von ihm erbaute Stadtmauer von Uruk.

Schauen wir uns einige Passagen näher an. Gilgamesch fragt seinen Freund Utnapischtim: „Sag mir, wie tratst du in die Versammlung der Götter und schau-test das Leben?“ (XI, 7). Das heißt: Wie hast du göttliche Unsterblichkeit

erlangt? Und nun erzählt Utnapischtim seinem Freund Gilgamesch, wie er die Flut überlebte. Die Götter fassten den Beschluss, eine Flut über die Erde kommen zu lassen. Ea, der Gott der Weisheit, verrät diesen Beschluss Utnapischtim. Er fordert ihn auf: „Mann von Schuruppak, Sohn von Ubar-Tutu [damit ist Utnapischtim gemeint] reiße ab das Haus, baue ein Schiff! Gib auf den Reichtum, suche das Leben, den Besitz verachte, erhalte das Leben lebendig! Führe allen Samen des Lebens in das Schiff. Das Schiff, das du bauen sollst, sei von ausgewogenen Maßen ...“ (XI, 23-29). Ähnlich heißt es in Gen 6,13ff: „Da sprach Gott zu Noach: ... Mach dir eine Arche aus Goferholz! Statte sie mit Kammern aus und dichte sie innen und außen mit Pech ab!“ Auch im Gilgamesch-Epos wird die Arche mit Pech abgedichtet (XI, 54).

Zwei wesentliche Unterschiede zur alttestamentlichen Version stechen allerdings ins Auge: Im Gilgamesch-Epos wird kein Grund für die Flut angegeben. Man gewinnt den Eindruck, die Götter handeln grundlos, vielleicht sogar aus einer Laune heraus. Anders das Alte Testament: Grund für die Flut ist die Verderbnis und Gewalt, welche die Erde bedecken (Gen 6,11) sowie die Bosheit des menschlichen Herzens (Gen 6,5). Ein zweiter Unterschied: Utnapischtim wird aufgrund einer göttlichen List gerettet. Der Gott der Weisheit, Ea, verrät ihm den Beschluss der Götter. Anders die biblische Tradition: Noach wird gerettet, weil er gerecht und untadelig war und seinen Weg mit Gott ging (Gen 6,9). Diese beiden Unterschiede sind wichtig im Hinblick auf das Gottesbild. Im Alten Testament handelt Gott logisch. Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Tun und dem Ergehen der Menschen. Das Handeln Gottes ist verständlich und nachvollziehbar.

Weiter heißt es im Gilgamesch-Epos: „Einsteigen ließ ich ins Schiff meine ganze Familie und Hausgemeinde, Wild und Getier des Feldes und alle die Handwerker ließ ich einsteigen.“ Auch hier fällt die Parallele zur alttestamentlichen Version auf, wobei dort allerdings nicht von Handwerkern die Rede ist, sondern nur von Noach und seiner Familie (Söhne: Sem, Ham, Jafet; Frau, Frauen der Söhne) und natürlich von den Tieren, die auch hier in die Arche kommen.

Im Unterschied zur nüchternen Erzählung im Alten Testament wird die Flut im Gilgamesch-Epos sehr ausführlich und dramatisch geschildert. Am Ende sendet Utnapischtim hintereinander drei Vögel aus: eine Taube, eine Schwalbe und einen Raben. In Genesis sind es zwei Vögel, die hintereinander ausgeschickt werden: zunächst ein Rabe, dann eine Taube.

Nach der Flut bringt Utnapischtim ähnlich wie Noach ein Opfer dar: „Die Götter rochen den Duft, die Götter rochen den süßen Duft. Die Götter versammelten sich wie Fliegen um den Herrn des Opfers“ (XI, 159-161). Ähnlich klingt der biblische Text: „Der Herr roch den beruhigenden Duft und der Herr sprach in seinem Herzen“ (Gen 8,21).

Im Anschluss an das Opfer kommt es zu einer wichtigen Neuerung für die nachsintflutliche Menschheit. Sie findet sich sowohl im Gilgamesch-Epos als auch in der alttestamentlichen Fluterzählung. Es kommt zur Etablierung des Rechts. Hören wir zunächst das Gilgamesch-Epos: „Ea tat seinen Mund auf zu reden und spricht zum Helden Enlil: Du klügster der Götter, Held! Wie konntest du, ohne zu überlegen, die Sintflut machen? Dem Sünder lege seine Sünde auf, dem Frevler lege seinen Frevler auf!“ (XI, 177-181)





Hier ein weiterer Ausschnitt aus der Schöpfungskuppel, der dritte Tag: Die Mosaiken in der Kuppel zeigen in 24 Feldern auf drei konzentrischen Ringen

den Beginn des Alten Testaments von der Schöpfung bis zur Vertreibung aus dem Paradies.

Die Fluterzählung stellt einen Wendepunkt in der biblischen Urgeschichte dar. Sie unterteilt die Geschichte der Welt und der Menschheit in zwei Epochen: in eine vorsintflutliche und eine nachsintflutliche Welt. Die Götter sehen ein, dass eine kollektive Bestrafung der ganzen Menschheit ein unmoralisches Vorgehen ist. Sie beschließen, in Zukunft die Menschheit nicht noch einmal durch eine Flut zu vernichten. Stattdessen soll ein Rechtssystem errichtet werden, wonach nur derjenige für seine Tat zur Verantwortung gezogen werden soll, der sie auch begangen hat. Die beiden Epochen, die vorsintflutliche und die nachsintflutliche, unterscheiden sich also voneinander durch Willkür und Recht. In vorsintflutlicher Zeit hängt das Weltgeschehen von den Launen der Götter ab. Intrigen und Gewalt prägen das Verhalten der Götter untereinander sowie mit und zwischen den Menschen. In nachsintflutlicher Zeit dagegen regeln Recht und Gerechtigkeit das Zusammenleben von Göttern und Menschen. Die zivilisatorische Errungenschaft des Rechts sichert von nun an den Bestand und die Ordnung der Welt.

Genau diese Entwicklung lässt sich auch in der Abfolge von Gen 1 zu Gen 6-9 beobachten. In der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung besteht der Unterschied zwischen der vorsintflutlichen und der nachsintflutlichen Welt im Kontrast einer von Gewalt aufgezehrten

und einer durch das Gebot Gottes geordneten Welt. Zwar war die Welt als Gottes Schöpfung von Anfang an sehr gut (Gen 1,31), doch schon nach einigen Generationen hat sie sich mit Gewalt angefüllt. Obwohl dem Menschen als Gottes Stellvertreter („Bild Gottes“) auf Erden der Auftrag erteilt wurde, durch Herrschaft die Ordnung der Schöpfung aufrecht zu erhalten (Gen 1,26-28), ist es ihm offensichtlich nicht gelungen, der sich ausbreitenden Gewalt Einhalt zu gebieten. Der Text sagt dies zwar nicht ausdrücklich, setzt es jedoch implizit voraus, wenn es in Gen 6,11f heißt: „Die Erde aber war vor Gott verdorben, die Erde war voller Gewalttat. Gott sah sich die Erde an und siehe, sie war verdorben; denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben.“

Deutlich ist der Kontrast zu Gen 1,31. In beiden Fällen sieht sich Gott die Welt an. In Gen 1,31 heißt es: „Und Gott sah sich alles an, was er gemacht hatte, und siehe: Es war sehr gut.“ In Gen 6,12 heißt es: „Und Gott sah sich die Erde an, und siehe: Sie war verdorben, denn alle Wesen aus Fleisch auf der Erde lebten verdorben.“ Wie es genau zu dieser Verderbnis der Erde gekommen ist, wird nicht gesagt. Aufgrund logischer Schlussfolgerung kann dieser Sachverhalt im Rahmen der priesterschriftlichen Urgeschichte eigentlich nur so verstanden werden, dass

der Mensch seinem Herrschaftsauftrag, der ihm in Gen 1 erteilt wurde, nicht gerecht geworden ist. Offensichtlich fehlte ihm ein Ordnungsprinzip, an dem er sich orientieren konnte und das der Ausbreitung der Gewalt entgegenwirkte.

Diese Vermutung stellt sich ein, wenn wir das Ende der Fluterzählung in den Blick nehmen. Denn hier stoßen wir auf einige Modifikationen und Ergänzungen jener Welt, wie sie in Gen 1 entworfen wurde. In der an Noach gerichteten Rede nach der Flut erlässt Gott Gebote zum Schutz des Lebens. In Gen 9,5f heißt es: „Wenn euer Blut vergossen wird, fordere ich Rechenschaft für jedes euer Leben. Von jedem Tier fordere ich Rechenschaft und vom Menschen. Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem, der es seinem Bruder nimmt. Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.“

Bereits vor Dekalog und Sinaigesetzgebung wird in der priesterschriftlichen Theologie ein Gebot zum Schutz des menschlichen Lebens erlassen. Damit soll die Gewalt auf Erden in Grenzen gehalten und der Bestand der Welt gesichert werden: „Ich richte meinen Bund mit euch auf: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden. Nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben“

(Gen 9,11). Warum ist das nicht mehr nötig? Weil der Fortbestand der Welt jetzt dadurch gesichert wird, dass die unrechtmäßige Gewalt durch rechtmäßige Gewalt in Grenzen gehalten wird. Ob die rechtmäßige Gewalt im Rahmen der Blutrache oder im Rahmen einer staatlich organisierten Gewaltanwendung oder unmittelbar von Gott selbst ausgeübt wird, ist von untergeordneter Bedeutung. Wichtig ist, dass jetzt erstmals in der Geschichte der Menschheit die Anwendung von Gewalt durch Gott legitimiert wird. Dies ist eine bedeutende zivilisatorische Errungenschaft. Sie wird auch von Jesus und vom Neuen Testament nicht außer Kraft gesetzt!

Oft ist zu hören, das Christentum sei absolut gewaltlos. Diese Aussage ist falsch. Sie kann nur aufkommen, wenn man das Neue Testament wie die Botschaft Jesu vom Alten Testament abtrennt. Jesus wie das Neue Testament setzten selbstverständlich die Anwendung rechtmäßiger Gewalt zur Eindämmung der Gewalt als gottgewollte Ordnung voraus. Das wird in der Regel nicht groß thematisiert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Ich verweise an dieser Stelle auf Röm 13,1-7 und das Wort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21).

Da Röm 13,1-7 weitgehend aus dem christlichen Gedächtnis verschwunden ist und sich viele Neutestamentler



schwer damit tun und einige diesen Abschnitt sogar für eine spätere Interpolation halten, den Text Paulus also absprechen, seien einige Verse zitiert: „Jeder ordne sich den Trägern der staatlichen Gewalt unter. Denn es gibt keine staatliche Gewalt außer von Gott; die jetzt bestehen, sind von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen. Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, sodass du ihre Anerkennung findest! Denn sie steht im Dienst Gottes für dich zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, fürchte dich! Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht nämlich im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der das Böse tut. Deshalb ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.“

Vor dem Hintergrund der in der biblischen Urgeschichte institutionalisierten rechtmäßigen Gewalt sind die paulinischen Ausführungen logisch und klar. Paulus legitimiert hier das staatliche Gewaltmonopol, insofern es an das Recht gebunden ist. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21). Was des Kaisers ist, wissen wir nun. Aber was ist die Sache Gottes? Auch darauf gibt uns die biblische Schöpfungserzählung eine Antwort. Allerdings finden wir diese Antwort nicht mehr in der priesterschriftlichen, sondern in der nach-priesterschriftlichen Fluterzählung.

### *Vor dem Hintergrund der in der biblischen Urgeschichte institutionalisierten rechtmäßigen Gewalt sind die paulinischen Ausführungen logisch und klar.*

An dieser Stelle ist ein Hinweis zu den Begriffen „priesterliche und nach-priesterliche Schöpfungserzählung“ angebracht. In den ersten Kapiteln des Buches Genesis finden sich zwei Schöpfungserzählungen. Die erste Schöpfungserzählung ist Gen 1,1-2,3. Sie erzählt von der Erschaffung der Welt und des Menschen. In ihr findet sich die theologisch gewichtige Aussage, dass Gott den Menschen als sein Bild, als Gottesbild, erschaffen hat (Gen 1,27). Davon zu unterscheiden ist eine zweite Schöpfungserzählung in Gen 2,4-25. Sie konzentriert sich auf die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau, auf die Versorgung des Menschen im Garten Eden und auf das dem Menschen gegebene göttliche Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Sie findet ihre Fortsetzung in Gen 3, der Erzählung vom sogenannten Sündenfall. Noch vor einigen Jahren wurde diese zweite Schöpfungserzählung als die ältere angesehen und gewöhnlich in das 10. Jahrhundert v. Chr. datiert und dem sogenannten Jahwistischen Geschichtswerk zugeordnet. Beide Annahmen werden heute zunehmend infrage gestellt. Ich gehe mit einer Reihe von Forschern davon aus, dass die Erzählung von Paradies und Sündenfall die jüngere der beiden Erzählungen ist und von Anfang an als Fortschreibung von Gen 1 gedacht war. Wie dem auch sei, in jedem Fall sind die beiden Erzählungen auf der Ebene des Endtextes so zu lesen, dass sie sich



*Einige Arbeitskreise ergänzten die wissenschaftliche Arbeit bei den Biblischen Tagen. Professor Georg Fischer (3. v. r. in der ersten Reihe) lud in den Viereckhof.*

gegenseitig ergänzen und verschiedene Aspekte der Schöpfung zur Sprache bringen.

In der nach-priesterschriftlichen Fluterzählung sieht Gott ein, dass das Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend an. Mit der Flut hat Gott als gerechter Richter die Menschheit aufgrund ihrer Bosheit vernichtet – mit Ausnahme Noachs, der als gerecht angesehen wurde und Gnade gefunden hat in den Augen des Herrn (Gen 6,8). Das von der Priesterschrift etablierte Prinzip des Rechts wird in der nach-priesterschriftlichen Fortschreibung nicht außer Kraft gesetzt, sondern in einen neuen Horizont gerückt. Das entscheidende Stichwort lautet: das menschliche Herz. Hören wir zunächst den Schluss der nach-priesterschriftlichen Fluterzählung. In ihr sichert Gott der Welt trotz der Bosheit des menschlichen Herzens ewigen Bestand zu.

Gott spricht hier nicht zu Noach, wie in der priesterschriftlichen Gottesrede (Gen 9,1ff), sondern zu sich selbst. Er führt ein Gespräch mit sich selbst. Darin zeigt sich, dass die nach-priesterschriftliche Gottesrede nicht in Konkurrenz zur priesterschriftlichen Gottesrede tritt, sondern einen Einblick in das Innere Gottes gibt. Gott gibt Noach also in der nach-priesterschriftlichen Fluterzählung keine anderen Anweisungen als in der priesterschriftlichen Fluterzählung. In der Fortschreibung Gen 8,20-22 heißt es: „Dann baute Noach dem Herrn einen Altar, nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte auf dem Altar Brandopfer dar. Der Herr roch den beruhigenden Duft und der Herr sprach in seinem Herzen: Ich werde den Erdboden wegen des Menschen nie mehr verfluchen; denn das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an. Ich werde niemals wieder alles Lebendige schlagen, wie ich es getan habe. Niemals, so lange die Erde besteht, werden Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze,

Sommer und Winter, Tag und Nacht aufhören“ (Gen 8,20-22).

Das entscheidende Motiv ist hier das des menschlichen Herzens. Damit rückt die nach-priesterschriftliche Fortschreibung der Fluterzählung die Urgeschichte in einen prophetisch-eschatologischen Horizont. In der deuteronomistischen Theologie und in späten Prophetentexten findet sich ein ausgeprägtes Wissen um die Bosheit des menschlichen Herzens. Israel, so diese Theologie, kann seine Bosheit nicht mehr aus

### *Das von der Priesterschrift etablierte Prinzip des Rechts wird in der nach-priesterschriftlichen Fortschreibung nicht außer Kraft gesetzt, sondern in einen neuen Horizont gerückt.*

eigener Anstrengung heraus überwinden. Es bedarf vielmehr der Gabe eines neuen Herzens. Das Herz aus Stein muss den Israeliten genommen und ihnen muss ein Herz aus Fleisch eingesetzt werden. In Ez 11,19ff heißt es: „Ich gebe ihnen ein einmütiges (LXX: anderes) Herz und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres. Ich entferne das Herz von Stein aus ihrem Fleisch und gebe ihnen ein Herz von Fleisch, damit sie meinen Satzungen folgen und meine Rechtsentscheide bewahren und sie erfüllen. Dann werden sie mir Volk sein und ich werde ihnen Gott sein.“

Das Motiv der Herztransplantation kann durch das Motiv der Herzensbeschneidung ersetzt werden. Gemeint ist in beiden Fällen das Gleiche. So heißt es in Dtn 30,6: „Der Herr, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst

du den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du leben kannst.“

Mit der priesterschriftlichen und der nach-priesterschriftlichen Fluterzählung stehen nicht zwei gegensätzliche, einander ausschließende Deutungen nebeneinander. Die nach-priesterschriftliche Fluterzählung setzt die priesterschriftliche Erzählung voraus und schreibt sie fort. In der priesterschriftlichen Fluterzählung geht es um die Stabilisierung der Welt durch Einführung des Rechts: Gewalt soll durch rechtmäßige Gewalt in Grenzen gehalten werden. Es geht um die Eingrenzung der Gewalt. Die nach-priesterschriftliche Fortschreibung nimmt die Ursache der Gewalt in den Blick und findet sie in der Verhärtung des menschlichen Herzens. Damit eröffnet sie eine Perspektive, die sich auf die Überwindung der Gewalt durch Heilung des menschlichen Herzens richtet. Diese Perspektive führt über die Urgeschichte hinaus. Sie spielt in zentralen Texten des Deuteronomiums und der prophetischen Literatur eine Schlüsselrolle. Mit diesem Thema beschäftigt sich vor allem das Neue Testament.

Beide Versionen der Fluterzählung lassen sich unter diesem Gesichtspunkt wie folgt zusammenfassen:

**Priesterliche Fluterzählung:** Eingrenzung der Gewalt durch das Recht und die Anwendung rechtmäßiger Gewalt.

**Nach-priesterliche Fluterzählung:** Überwindung der Gewalt durch die Beschneidung des menschlichen Herzens.

Die biblische Urgeschichte steht in einem Diskurs mit benachbarten religiösen und kulturellen Traditionen. Dieser lässt sich mit einem Wort von Joseph Ratzinger wie folgt beschreiben: „Der Glaube erscheint als Krise und Kritik der Religionsgeschichte, aber nicht als deren totale Verneinung.“ □



# Schöpfung oder Evolution? Schöpfung als Evolution? Teilhard de Chardin – Brückenbauer zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Ulrich Lüke

## I. Verortung des Themas

Trotz aller Vermittlungsbemühungen der alttestamentlichen Exegese von Gen 1 und 2 verharrt das Problembewusstsein selbst eines aufgeweckten Zeitgenossen noch immer bei folgender Alternative: Ich muss wählen zwischen einer mythologieverdächtigen Schöpfungslehre und einer wissenschaftlich erhärteten Evolutionstheorie. Und Jahre nach der vielleicht geglückten schulischen Vermittlung eines angemessenen Verständnisses von Genesis reduziert sich das diesbezügliche Problembewusstsein, sofern es überhaupt noch vorhanden ist, wieder auf diese unglückliche Alternative. Mit anderen Worten: Die meisten Zeitgenossen glauben, sich entweder für „Mutter Natur“ oder für „Gottvater“ entscheiden zu müssen. In diesem Fall glauben sie lieber an eine pure Jungfernzeugung von Mutter Natur denn an eine väterliche Kopfgeburt, wie sie ja vom Zeus in Bezug auf die Göttin Athene berichtet wird.

Geistesgeschichtlich spiegeln sich in dieser Alternative die Positionen und die inzwischen keineswegs überall emotionslos gewordenen Auseinandersetzungen der vorletzten Jahrhundertwende wieder. Es erscheint daher sinnvoll, ergänzend zu den rein exegetischen Bemühungen auch eine die Evolutionstheorie selber einbeziehende theologische Interpretation anzubieten, die dem Verständnis einer Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution dienen kann, zumindest aber zur fachübergreifenden Diskussion anregt. Warum wird hier nun auf Teilhard de Chardin (1881-1955) zurückgegriffen?

1. Er stand lebensgeschichtlich im Schnittpunkt der historischen Auseinandersetzung um den jeweiligen Geltungsbereich von Evolutionstheorie und Schöpfungstheologie.

2. Er war ein ausgewiesener und angesehener Paläontologe, der unter anderem im Ausgrabungsteam mitgewirkt hat, das 1928/29 den Sinanthropus, den „Peking-Menschen“ Homo erectus von Choukoutien entdeckte.

3. Er war Priester im Jesuitenorden, vermochte also theologische Überlegungen mit großem Sachverstand zu beurteilen.

4. Seine Ideen von einer Vereinbarkeit und Kompatibilität zwischen Evolutionstheorie und Theologie erleben bei manchen Naturwissenschaftlern derzeit eine Art Renaissance.

5. An seinem Werk lässt sich die innerkirchliche Rezeptionsgeschichte einer Theorie studieren, die anfangs als befremdlich oder gar den Glaubenswahrheiten widersprechend eingeschätzt wurde. Diese Rezeptionsgeschichte beginnt bei strikter Ablehnung der Theorie einschließlich der Maßregelung ihrer Vertreter. Dann folgen das Leiserwerden des amtlichen Widerspruchs und das Schweigen zu ehemals inkriminierten Positionen. Und schließlich kommt es zur stillschweigenden unzensurierten Übernahme bestimmter Gedanken, wie das im Fall Teilhards bis in die Konzilsdokumente wie „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“ hinein nachgewiesen wurde.



Prof. Dr. Ulrich Lüke, Professor für systematische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen

6. Die theologische Wirkungsgeschichte hält also, nun sogar durch offizielle kirchenamtliche Dokumente bewirkt, auch weiterhin an. Soviel auch unbestreitbar an theologischen und biologischen Erkenntnissen seit Teilhard hinzugekommen ist, auf ihn Bezug zu nehmen, ist auch heute weder aus theologischen, noch aus biologischen Gründen überholt.

## II. Geistesgeschichtliche Ausgangssituation

Die spannungsvolle geistesgeschichtliche Ausgangssituation für Teilhard lässt sich holzschnittartig so skizzieren: Um die vorletzte Jahrhundertwende standen sich zwei Positionen unversöhnlich gegenüber: Die eine, etwa von Ernst Haeckel (1834-1919) in Deutschland oder von Thomas Huxley (1825-1895) in England vertreten, sah einen emanzipatorisch-naturwissenschaftlichen Alleinvertretungsanspruch in Fragen der Welt- und Lebensentstehung ohne Mitspracherecht der Theologie und Religion vor. Die andere, vertreten zum Beispiel durch die römische Bibelkommission und ihren Entscheid von 1909, sah vor beziehungsweise verlangte, Genesis als in weiten Teilen historisch anzusehen. Der mit Wissenschaftspathos und Emanzipationsimpulsen aufgeladene Evolutionismus verstand sich weithin als kämpferisch-antikirchlich. So formulierte Haeckel zum Beispiel, der als Schöpfer begriffene Gott sei wohl ein „Dr. ing. ersten Grades“. Und angesichts der Unerkennbarkeit Gottes und von der behaupteten Gottesebenbildlichkeit des Menschen gewissermaßen rückschließend, Gott müsse dann wohl ein „gasförmiges Wirbeltier“ sein. Seinerseits lehrte er einen Pantheismus, den er mit Schopenhauer als eine höfliche atheistische Verabschiedung Gottes verstand. Erklärtes Ziel seiner

antikirchlichen Attacken war das Papsttum insbesondere wegen seines Unfehlbarkeitsanspruches. Ebenfalls angeregt von evolutionistischen Überlegungen und in Konfrontation mit dem christlichen Glauben des 19. Jahrhunderts breitete Friedrich Nietzsche (1844/84) seine Gedanken zum Übermenschen aus: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus (...) Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen.“

In einem vom Kulturkampf gezeichneten deutschen und einem mittels Unfehlbarkeitsdogma um Selbstsicherung bemühten europäischen Katholizismus war eine „sine ira et studio“ geführte sachliche Diskussion der polemisch-provokanten Haeckel'schen Position und der ihr zu Recht oder Unrecht entnommenen Folgerungen nicht zu erwarten. Eher ist es verwunderlich, dass es über die jede Evolution verwerfende Erklärung des Kölner Partikularkonzils von 1860 und über die Zensurierung von evolutionsfreundlichen Schriften einiger Theologen (Leroy, Mivart, Zahm) sowie über das Dekret der Bibelkommission von 1909 hinaus weder einschneidende lehramtliche Maßregelungen noch definitive theologische Festlegungen gab. Das Jahr 1909, in dem das Dekret der Bibelkommission zur Historizität von Genesis erschien, war das Jahr des hundertsten Geburtstags Darwins und das fünfzigste seines bahnbrechenden Werkes „Über die Entstehung der Arten“. Selbst mit der Enzyklika „Humani Generis“ von 1950 war keine zufriedenstellende Klärung des Verhältnisses von Schöpfung und Evolution gegeben.

## III. Biographisch-denkerische Ausgangssituation Teilhards

Geboren wurde er 1881, 18-jährig trat er 1899 in den Jesuitenorden ein. Ab 1905 war er Chemie- und Physiklehrer in Kairo; 1911 wurde er zum Priester geweiht, war Sanitätssoldat im Ersten Weltkrieg und erstellte 1920/22 seine Doktorarbeit über „Die Säugetiere des unteren Eozän in Frankreich und ihre Fundstätten“. Von 1923 bis 1946 war sein Forschungsfeld überwiegend China, wo er etwa 20 geologische Expeditionen unternahm. Aber auch in andere Gebiete der Welt führten ihn zahlreiche Expeditionen und Forschungsreisen: 1928 nach Somalia und Harar, 1930 in die Mongolei (Wüste Gobi), 1931/32 quer durch Zentralasien, 1933 in den Vereinigten Staaten, 1935 Expedition nach Nord- und Zentralindien, 1936 Aufenthalt auf Java, 1938 Expedition durch Burma, 1939 bis 46 war er auch kriegsbedingt durchgehend in Peking; 1951 besuchte er Südafrika, 1953 war er wiederum in Südafrika und Rhodesien im Auftrag der Wenner-Gren-Stiftung.

Neben diesen größeren unternahm er zahlreiche kürzere Reisen in fast alle Winkel der Welt. Teilhard war im Gefolge seiner Wissenschaft ein Weltbürger par excellence. Er gehörte auch zu der Forschergruppe, die 1928/29 den zunächst Sinanthropus pekinensis genannten Homo erectus pekinensis entdeckte. 1937 erhielt er in Philadelphia die Gregor-Mendel-Medaille, 1950 wurde er in die Französische Akademie der Wissenschaften gewählt. Zu seinemamerikanischen Paläontologe George

Gaylord Simpson und der englische Biologe Julian Huxley, der auch Präsident der Unesco war. Zeitlebens wurden Teilhard seitens der Kirche und des Ordens Hindernisse in den Weg gelegt. Auch die 1926 verfügte Abordnung nach China war als ein solches gedacht. Man wollte seinen Theorien die Resonanz in Paris entziehen. Ehrenvolle Stellungen, darunter die des Paläontologen am Musée d'Histoire Naturelle, durfte er nicht annehmen und beugte sich im Gehorsam den Anweisungen des Ordens. 1948 war er in Rom, wo seit acht Jahren eines seiner Hauptwerke, „Der Mensch im Kosmos“, zur Zensur vorlag. Man erteilte ihm keine Druckerlaubnis; stattdessen wurde ihm nahegelegt, die Berufung auf einen Lehrstuhl am Collège de France selber abzulehnen. Keines seiner naturphilosophisch-theologischen Werke erhielt zu seinen Lebzeiten eine Druckerlaubnis. Noch 1962, sieben Jahre nach seinem Tod, wurden durch das Heilige Offizium die Oberen religiöser Gemeinschaften, Seminarleiter und Universitätsrektoren aufgefordert, namentlich die jungen Studenten vor den Gefahren, die durch das Werk Teilhard de Chardins entstanden seien, zu schützen. Am Ostersonntag 1955 starb Pierre Teilhard de Chardin in New York an einem Herzinfarkt.

Teilhard fällt nicht mit dem „lieben Gott“ wie mit einer voreiligen Weihnachtsbescherung in die Adventszeit einer naturwissenschaftlichen Nachdenklichkeit ein. Er will „nichts als das Phänomen (...) aber auch das ganze Phänomen“ darstellen. Er beabsichtigt also streng naturwissenschaftlich vorzugehen. Blaise Pascal hatte den Menschen charakterisiert als „ein Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte zwischen Nichts und All“. Teilhard hingegen hat nicht nur das „unendlich“ Große und das „unendlich“ Kleine im Blick, sondern fügt einen weiteren Parameter hinzu, die Komplexität. Diese definiert er folgendermaßen: „Unter dem Begriff Komplexität verstehe ich (...) eine bestimmte feststehende Anzahl von Einzelteilen (gleich ob viele oder wenige) zu einem in sich geschlossenen Ganzen mit bestimmtem Radius vereinigt: wie etwa Atom, Molekül, Zelle, Vielzeller usw. Eine feststehende Anzahl von Einzelteilen, ein in sich geschlossenes Ganzes.“

Diese beiden Definitionselemente „feststehende Anzahl von Einzelteilen“ und „in sich geschlossenes Ganzes“ sind unabdingbar und grenzen komplexe Phänomene von Reihungsphänomenen (zum Beispiel Kristallisationserscheinungen) ab, die nie ein geschlossenes Ganzes bilden, sondern für weitere Reihung offen sind. Mit Blick auf die Physik konstatiert Teilhard dann, dass jedes „Unendliche“ ganz spezielle, ihm eigene Wirkungen beziehungsweise Phänomene aufweist, das „unendlich“ Große die Phänomene der Relativität, das „unendlich“ Kleine, die Quantenphänomene. Auch dem „unendlich“ Komplexen ordnet er spezifische Eigenschaften und Phänomene zu, zunächst das Phänomen Leben und die mit ihm verbundenen Eigenschaften, dann bei weiterem Anwachsen der Komplexität aber auch das Phänomen Bewusstsein und schließlich Selbstbewusstsein. Um einen Blick für die Dimensionen der Komplexität beim Menschen zu vermitteln, errechnet Teilhard, indem er vom einfachsten Fall des Komplexen, den Atomen, ausgeht und deren Zahl in der Zelle bescheiden auf 1010 schätzt: „Da der Mensch annähernd aus tausend Billionen Zellen (10<sup>12</sup>) gebildet ist, wird die Zahl der zur Bildung unseres Körpers gruppierten Atome etwas wie 10<sup>22</sup>, das heißt, wir befinden uns bereits in der numerischen Größenordnung der Galaxien!“



Die „natürliche Kurve der Komplexität“ zeigt einerseits, dass Komplexität notwendige Bedingung für das Phänomen Leben ist und zeigt andererseits, dass die in Verbindung mit dem Leben beobachtbaren Eigenschaften äußerer Art (Assimilation, Dissimilation, Reproduktion) und innerer Art (psychische Phänomene, Geist) sich der Komplexitätszunahme entsprechend vervollkommen. Teilhard setzt auf die Kontinuität der Materie im Menschen wie im Molekül und fordert daher für alle Erscheinungsformen der Materie neben der Außen- auch eine Innenseite. Sie korrespondiert der in den Naturwissenschaften beobachteten oder prinzipiell beobachtbaren Außenseite, die eben deshalb zugleich Indikator und Gradmesser für die Innenseite sein kann. Dem auf der Außenseite der Dinge naturwissenschaftlich schon feststellbaren Komplexitätszuwachs entspricht gewissermaßen auf der Innenseite der Dinge ein Bewusstseinszuwachs bis hin zum Selbstbewusstsein.

Auf diese Weise ordnet Teilhard auch dem Menschen einen Platz im Kosmos zu, der dessen Ausnahmestellung umschreibt und unter Verwendung naturwissenschaftlicher Parameter auffindbar ist. Auf der Komplexitäts-Bewusstseins-Achse, die gewissermaßen das „Rückgrad“ des gesamten evolutiven Prozesses oder, anders gesagt, der erkenntnisleitende rote Faden, der „Ariadne-Faden“ durch das Labyrinth der evolutiven Prozesse ist, lassen sich nun sowohl der Beginn des Lebens als auch der des Menschseins ausmachen.

#### IV. Die Etappen der Evolution: Geosphäre, Biosphäre, Noosphäre

Alles beginnt mit einem Komplexitätswachstum schon des Unbelebten, vom Atom bis zur DNS/RNS und den Proteinen. Der Schritt vom Unbelebten zum Belebten wird in dem Moment vollzogen, wo informationstragende und katalytisch wirksame Makromoleküle miteinander interagieren und eine Autoreplikation zuwege bringen. Man könnte sagen: Materie macht sich. Und eben da beginnt Leben, ein Leben, dessen Innenseite von einfachsten gespeicherten Informationen bis zum Bewusstsein reicht. Der nächste entscheidende Schritt, der zwischen noch Tier und schon Mensch liegt, ist aus fossilen Belegen des Menschen selbst nicht so ohne weiteres erschließbar, sondern allenfalls über die von ihm produzierten Artefakte. Teilhard sieht diesen entscheidenden Schritt vollzogen in der Bildung des Ichbewusstseins: „Vom Standpunkt der Erfahrung – dem unseren – ist das Ichbewusstsein, seinem Wortsinn entsprechend, die von einem Bewusstsein erworbene Fähigkeit, sich auf sich selbst zurückzuziehen und von sich selbst Besitz zu nehmen, wie von einem Objekt, das eigenen Bestand und Wert hat: nicht mehr nur kennen, sondern sich kennen; nicht mehr nur wissen, sondern wissen, dass man weiß. (...) Ganz gewiss, das Tier weiß. Aber sicher weiß es nicht, dass es weiß.“

Dieses Ichbewusstsein entstand zwar aus Bewusstsein, aus kontinuierlichen Stufen der Entwicklung desselben, weist aber dennoch einen entscheidenden qualitativen Unterschied auf. Der durchgängig übliche evolutive Schritt in der Kontinuität eines „Vorwärts“ ist zugleich durch die Diskontinuität eines „Empor“, also nicht nur als quantitativer, sondern auch als qualitativer Schritt oder Sprung gekennzeichnet. Teilhard benutzt zur Veranschaulichung des Gemeinten häufiger das Bild von der kontinuierlichen Erwärmung von Wasser. Dort kommt es nach Erreichen von 100 Grad Celsius unter Idealbedingungen auch zu einem Phasenwechsel



Die Darstellung des vierten Schöpfungstages zeigt die Sonne und die Sterne. Die Vorhalle des Doms wurde nicht nur

zum Begräbnisort einiger Dogen, von hier aus folgten wohl auch Unreine und Büsser dem Gottesdienst.

von flüssig nach gasförmig. Er nennt das einen qualitativen Sprung, der sich da vollzieht, ohne dass dadurch die chemische Beschreibung von Wasser als  $H_2O$  ihre Berechtigung verliere. Das Erreichen des Ichbewusstseins, also das selbstbezügliche Denken, stellt Teilhard

bedeutungsmäßig auf eine Ebene mit der „Kondensation der chemischen Stoffe der Erde“ und mit der „Erscheinung des Lebens“.

Der Entwicklungsstrahl verläuft demnach so: Die noch tote „Geosphäre“ durchläuft einen materiellen und quan-

titativ beschreibbaren Komplexifikationsprozess, die „Geogenese“. In diesem quantitativen Prozess kommt es bei Erreichen einer kritischen Größe zu einem qualitativen Sprung, dem ersten Auftreten des Lebens. Dieses Leben umhüllt nach und nach die „Geosphäre“



und bildet eine Sphäre des Lebenden, eine pflanzliche und tierische „Biosphäre“ aus. Diese durchläuft ihrerseits einen Komplexifikationsprozess, die „Biogenese“. Dieser Komplexifikationsprozess der Biosphäre manifestiert sich nicht einfach im Größenwachstum der Lebewesen, sondern vor allem in deren informationsverarbeitendem Apparat. Die Nervensysteme werden komplexer (diffuse Nervensysteme, Strickleiternnervensysteme, Zentralnervensystem) und ermöglichen als neue Systemeigenschaft das Auftreten des Denkens, ja sogar des ichbewussten Denkens.

Nach Teilhard wäre der Punkt der Unterscheidung zwischen Tier und Mensch genau ein solcher evolutiver Schritt, gewissermaßen das Überschreiten des Rubikon zwischen Bewusstsein und Ichbewusstsein, der Schritt vom Wissen zum Wissen, dass man weiß. Von hier an beginnt nun die Herausbildung einer Sphäre des Denkens, die Herausbildung der „Noosphäre“ und ihre „Noogenese“. Der durch genetische Beziehungen in sich kohärenten erdumspannenden „Biosphäre“ folgt die denkende Sphäre: „außer und über der Biosphäre eine Noosphäre.“

*Der von der Naturwissenschaft als Evolution bezeichnete Prozess ist zwar ganz und gar natürlich, aber um Gottes willen.*

Interessant ist auch, dass fast ein Jahrzehnt bevor 1948 die ersten primitiven Vorläufer von Computern (von Neumann) entstanden, und gleichzeitig mit Zuses erstem Großrechner, Teilhard bereits eine Perspektive für die Weiterentwicklung menschlichen Denkens aufzeigte: „Das Denken, das kunstreich das Organ vervollkommenet, auf dem es beruht.“ Bei all diesen Überlegungen kann man versucht sein zu fragen: Wo bleibt denn die theologische Dimension?

Es gibt also nach Teilhard so etwas wie eine kosmische Drift vom Einfachen zum sich immer weiter steigernden Komplexen. Und diese Drift ist sowohl naturwissenschaftlich, mit dem evolutionstheoretischen und neurophysiologischen Instrumentarium zu erfassen, als auch in den psychologischen Phänomenen von Bewusstsein, Ichbewusstsein und Geist erfahrbar. Das Ziel dieser kosmischen Drift, ihr Woraufhin, nennt er den Punkt Omega. Omega ist seines Erachtens zugleich letzter Schritt in der Konvergenzbewegung der Evolution und doch außerhalb der Evolution, „außerhalb des der Erfahrung zugänglichen Prozesses“. Spätestens hier, so muss man anmerken, endet die Naturwissenschaft und beginnen Deutung und Vision.

Teilhard charakterisiert diesen Punkt Omega so: „Eigengesetzlichkeit, allgegenwärtiges Wirken, Irreversibilität und Transzendenz: das sind die vier Attribute von Omega.“ Gelegentlich und logisch nicht ganz spannungsfrei nennt er Omega auch den „Schlussstein im Gewölbe der Noosphäre.“

Teilhard neigt zur Annahme, die evolutionäre Sammlung des Weltstoffes werde „durch die Prä-Existenz eines (...) Brennpunktes kosmischer Konvergenz (Hypothese der Vereinigung)“ bewerkstelligt. Dieser präexistente „Brennpunkt kosmischer Konvergenz“, so meint er, sei von allem evolutiven Anfang an wirksam, gerate aber erst einer sich entwickelnden Menschheit mehr und mehr ins Blickfeld. Auf seiner letzten Expedition, im Herbst 1953, fasst er nochmals knapp seine Vision zusammen

und erhofft, „dass eine ‚Religion der Zukunft‘ (die als eine ‚Religion der Evolution‘ definierbar ist) bald in Erscheinung treten muss: eine neue Mystik, deren Keim (...) bereits jetzt irgendwo in unserer Umgebung erkennbar sein muss.“ Und in seinem 15 Jahre früher verfassten Hauptwerk heißt es: „Das Ende der Welt: ein Umsturz des Gleichgewichts, der den endlich vollendeten Geist aus seiner materiellen Hülle löst, um ihn künftig mit seiner ganzen Schwere auf Gott-Omega ruhen zu lassen. Das Ende der Welt: entscheidender Augenblick für unsere Verwandlung und unser Emporsteigen, unsere Reife und unsere Befreiung.“

Nicht uninteressant ist die Überlegung des Molekulargenetikers Carsten Bresch, der genau wie Teilhard die Komplexitätszunahme als durchgängiges Prinzip der Evolution sieht, sie allerdings nicht primär in Beziehung setzt zu dem Omega genannten Woraufhin, sondern zu einem an das anthropische Prinzip erinnernden Woher; er nennt es Alpha-Prinzip. Bei Bresch wird der Grund des Universums und sein Sinn gewissermaßen in der Rückschau auf den Anfang, in den Alpha-Bedingungen, gesucht. Bei Teilhard erfolgt eine Sinnendutung des Universums eher aus der Vorausschau auf das Ende beziehungsweise die Vollendung, in der Antizipation des Omega, des in Gott liegenden und in jegliche Gegenwart hineinwirkenden Zielpunktes aller Evolution. Das zukünftige Ende beziehungsweise diese zukünftige Vollendung wird aus der Vergangenheit extrapoliert; so wird die evolutionstheoretische Frage nach dem Woher wichtig für die Erhellung der theologischen Frage nach dem Wohin. Evolution als Komplexifikationsprozess verstanden ist der Weg zu immer mehr Geist, bis dieser zur Kommunikation mit Gott fähig ist.

#### V. Fazit

Das zentrale Anliegen Teilhards ist wohl dies: Er möchte eine Integration von Kosmos-, Natur- und Geistesgeschichte in die Heilsgeschichte oder zumindest eine Deutung von Kosmos-, Natur- und Geistesgeschichte aus heilsgeschichtlicher Perspektive vorlegen. Es geht ihm um eine in Kosmogener, Biogenese und Noogenese zumindest latent vorhandene, wenn nicht sogar ganz offensichtliche und letztlich auf Gott zielende Intentionalität. Die Auszeichnung des Menschen als Abbild Gottes, wie es Genesis formuliert, oder als Geschöpf mit einem Ichbewusstsein und einem letztlich auf Gott zielenden Transzendenzbewusstsein, wie es Teilhard formuliert, sind durchaus gut miteinander kompatibel.

„Mutter Natur“ und/oder „Gottvater“? – So hatte ich die Frage nach dem Verhältnis von Evolutionsbiologie und Schöpfungstheologie, die Frage nach „Schöpfung oder Evolution“ beziehungsweise die Frage nach „Schöpfung als Evolution“ pointiert. Sie ist aus der Perspektive Teilhards eindeutig so zu beantworten: „Mutter Natur“ und „Gottvater“ beziehungsweise „Schöpfung als Evolution“. Gott macht eine Welt, die sich macht, und zwar evolutiv autopoietisch. Die naturwissenschaftlich erfassbare Außenseite der Dinge weist eine ganz und gar natürliche Herkunft und eine durchgängig materielle Signatur auf. Die mit ihr gekoppelte Innenseite der Dinge weist eine auf Zukunft hin offene geistige Intentionalität in Richtung Gott auf. Der von der Naturwissenschaft als Evolution bezeichnete Prozess ist zwar ganz und gar natürlich, aber um Gottes willen. □

## Dornen, Disteln und verfluchter Ackerboden – Die Vertreibung aus dem „Paradies“ (Gen 3)

Ute Neumann-Gorsolke

### I.

„Verflucht ist der Erdboden (adāmāh) um deinetwillen; mit Beschwernis sollst du ihn (=seine Früchte) essen alle Tage deines Lebens. Und Dornen und Dornestrüpp wird er dir hervorsprossen lassen, und du sollst das Grün (Kraut) des Feldes essen. Im Schweiß deines Angesichts wirst du Brot essen bis zu deiner Rückkehr zum Erdboden (adāmāh), denn vom ihm bist du genommen worden. Ja, Staub bist du und zum Staub wirst du zurückkehren“ (Gen 3,17-19).

Mit diesem Strafspruch über den Menschen kommt die Geschichte vom Garten Eden zu ihrem Ende, und gleichzeitig kommt sie in der harten Realität des palästinischen Ackerbauern an: Was am Anfang der Schöpfungserzählung in Gen 2 noch als „Manko“ der Welt erscheint – dass nämlich kein Mensch da ist, um den Erdboden zu bebauen (Gen 2,5) –, erfüllt sich jetzt: dem Menschen, hebräisch „ādām“, dem „vom Erdboden Genommenen“, wird die Aufgabe erteilt, den Erdboden, Hebräisch „adāmāh“, zu bebauen (Gen 3,23). Allerdings ist es nicht mehr die Arbeit in einem Lustgarten mit Obstbäumen, sondern mühevoller Plackerei in der unwirtlichen und kargen Welt – „östlich von Eden“ (Gen 3,24), in der der Ackerbauer dem Boden den Ertrag abtrotzen muss. Denn: „Verflucht ist der Erdboden um deinetwillen.“ Insbesondere die Nennung der „Dornen und Disteln“, von denen es über 20 Arten in Palästina gibt, lässt erahnen, welche mühevoller Arbeit dem Menschen bevorsteht: Dornen und Disteln ersticken die Saaten (vgl. Mk 4,7) und müssen unter großen Anstrengungen herausgerissen werden, um ein Feld zu bewirtschaften. So erschließt sich der Sinn des Verses 19: „Im Schweiß deines Angesichts wirst du dein Brot essen.“

Auch im Strafspruch an die Frau zeigt sich die Realität des antiken Palästina: „Zur Frau sprach er: Ich werde wahrlich die Beschwerden deiner Schwangerschaft groß machen, mit Schmerz wirst du Kinder gebären und zu deinem Mann hin wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich herrschen“ (Gen 3,16).

Das Leben der Frau wird von Mühsal geprägt sein – der biblische Text verwendet hier sogar zweimal denselben Wortstamm „aʿseb/ʾon“, „Beschwernis, Mühsal“ wie beim Spruch über Adam: Ihre „Frauenmühsal“ soll die Geburt der Kinder sein, die nur „unter Schmerzen“ erlitten wird. In einer Gesellschaft, in der Kinder, vor allem Söhne, unerlässlich für die Arbeit und die Altersversorgung waren, Kinder also eine Art „Lebensversicherung“ darstellten, war eine Großfamilie, das heißt viele Geburten, das Normale, und somit diese Mühsal groß und auch lebensbedrohlich. Doch noch eine zweite Mühsal tritt hinzu: War nach der Schöpfungserzählung in Gen 2 die Frau eine „Hilfe, die ihm entspricht“, „(s)ein Gegenstück“ für Adam, das er freudig begrüßt und um derentwillen er, der Mensch, Vater und Mutter verlassen wird (Gen 2,23f), so sind am Ende der Geschichte vom Garten Eden die Verhältnisse umgekehrt: Die Verbundenheit zwischen Mann und



Dr. Ute Neumann-Gorsolke, Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie an der Universität Flensburg mit dem Schwerpunkt Biblische Theologie

Frau auf Augenhöhe ist aufgebrochen. Die Frau soll in ihrem Verlangen ganz auf den Mann ausgerichtet sein, der Mann aber soll über sie herrschen. Hier wird die übergeordnete Stellung des Mannes in der patriarchalen Gesellschaft des antiken Palästina offenbar, die dem Mann als „pater familias“ die Verfügungsgewalt auf allen Gebieten, vom rechtlichen bis zum sexuellen, zugesteht. Die Frau ist ganz auf das Wollen des Mannes angewiesen: er ist der bestimmende Partner.

Diese Strafsprüche über die Frau und den Mann, die die Realität menschlichen Lebens abbilden – es sind im Gegensatz zu den Versen über die Schlange keine Verfluchungen –, lassen zweierlei erkennen:

1. Sie wollen die Realität der Menschen, für die diese Geschichte geschrieben wurde, erklären: die Mühsale, die ihr Leben ausmachen und beschweren. Erklären, warum ihre Welt ist, wie sie ist. Erklären, wie es kommt, dass ihr Leben so hart ist. Diese Erklärung ist das Ziel der Geschichte vom Garten Eden, und von diesem Ziel/Ende muss die gesamte Erzählung gelesen und verstanden werden.

2. Wie die hier schon angedeuteten engen literarischen Anspielungen und Bezugnahmen von Gen 2 „Schöpfung“ und Gen 3 „Vertreibung aus dem Garten Eden“ deutlich werden lassen, müssen beide Kapitel als ein Erzählzusammenhang gelesen werden, der als spannungsvolle Einheit verstanden werden will. Die Wirklichkeit vom Menschen und seiner Frau wird entfaltet und erklärt vor dem Hintergrund der Schöpfungsgeschichte in Gen 2, in Spannung zu den idealen Möglichkeiten, die verloren sind: Aus der innigen Beziehung zwischen dem Adam und seiner Frau wird eine hierarchisch strukturierte Abhängigkeit der Frau vom Mann. An die Stelle des Lustgartens als Lebenswelt tritt eine karge Dornenlandschaft, der





Der fünfte Tag – die Tiere der Luft und des Meeres, wie sie in der Schöpfungskuppel dargestellt sind: Diese befindet sich in der südwestlichen Ecke des Narthex.

das Brot zum Leben abgerungen werden muss. Aber man täte der Erzählung Unrecht, wenn man sie nur in eine Richtung lesen würde: Man versteht die Komplexität der Erzählung erst, wenn man sie vom Ende her neu liest.

## II.

Das spannende und vielleicht nie ganz ausgeschöpfte Sinnpotential dieser Geschichte vom Garten Eden besteht darin, wie diese Entwicklung von paradiesischen zu realen Verhältnissen erzählt wird, wie beides miteinander verknüpft ist und welche Facetten und Ambivalenzen des Menschseins auf diese Weise deutlich werden. Wenden wir uns also dem oft als „Sündenfall“ – an dieser Stelle muss ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass der Begriff „Sünde“ in Gen 2-3 nicht verwendet wird – bezeichneten Geschehen am Anfang des Kapitels zu:

„Und die Schlange war klüger als alles Lebendige des Feldes, das JHWH Gott gemacht hatte, und sie sagte zu der Frau: „Sollte Gott etwa gesagt haben: ‚Ihr sollt nicht essen von jedem Baum des Gartens!‘?“ Und die Frau sagte zur Schlange: „Von den Früchten der Gartenbäume (sg.) essen wir, aber von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Garten (ist), hat Gott gesagt: nicht sollt ihr essen von ihm und nicht sollt ihr ihn berühren, damit ihr nicht sterbt.“

Da sagte die Schlange zur Frau: „Ihr werdet wahrhaftig nicht sterben!“ Denn ein Wissender ist Gott, dass an dem Tag, an dem ihr esst von ihm, dann werden eure Augen geöffnet werden und ihr werdet sein wie Gott, Erkennende des Guten und Bösen. Und die Frau sah, dass der Baum gut war zur Speise und dass er (etwas) Begehrenswertes für die Augen war und dass der Baum begehrenswert/köstlich war, um klug zu werden/Einsicht zu haben, und sie nahm von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Mann bei ihr und er aß“ (Gen 3,1-6).

Mit der Schlange tritt ein Wesen in die Erzählung ein, mit dem im Alten Orient wie auch an einigen Stellen im Alten Testament vielerlei Assoziationen verbunden werden: Die Schlange wird oft der göttlichen Sphäre zugerechnet, sie gilt als weise, und ihr wird wegen ihrer Häutung eine enge Verbindung zur Unsterblichkeit zugestanden. In der Erzählung vom Garten Eden wird die Schlange explizit als von Gott geschaffen und mit Klugheit ausgestattet bezeichnet, eine widergöttliche Macht stellt sie nicht dar. Ihre Besonderheit hat die Schlange in Gen 3 nicht nur durch ihre Sprachfähigkeit, die sie deutlich von „normalen Tieren“ abhebt, sondern durch ihre Klugheit, hebräisch „arôm“. Hier weist der hebräische Text ein interessantes Sprachspiel auf. Denn der Begriff für „nackt“, hebräisch

„arôm“, in Gen 2,25 („Und sie waren beide nackt, der Mensch und seine Frau“) hat dieselbe Konsonantenfolge, klingt also für hebräische Ohren sehr ähnlich, das heißt Klugheit und (die Erkenntnis) der Nacktheit werden hier eng miteinander verbunden. Es wird schon am Anfang auf der Erzählebene vorweggenommen, dass die Klugheit der Schlange die Menschen dazu (ver)führen wird, ihre Nacktheit zu erkennen. Doch davon ahnt die Frau, mit der die Schlange das Gespräch sucht, nichts.

Dass hier die Frau zur Gesprächspartnerin der Schlange wird, hat über Jahrhunderte bis in wissenschaftliche Kommentare hinein zu vielen frauenfeindlichen Schlussfolgerungen geführt: Die Frau sei „begehrlicher“ (H. Gunkel) als der Mann oder leichter verführbar oder gar selbst als große Verführerin (L. Ruppert) anzusehen. Doch dass am Anfang von Gen 3 die Frau als Handelnde erscheint, lässt sich durchaus aus dem Erzählverlauf verstehen. Nachdem in Gen 2 Adam seine Entsprechung in der Frau gefunden hat, steht nun die Frau als Protagonistin im Mittelpunkt der Erzählung. Allerdings spricht die Frau nie nur für sich (V. 2f), sondern immer im inklusiven „wir“, das der Anrede durch die der Schlange entspricht. Das weist darauf hin, dass – entgegen der Wirkungsgeschichte von der verführenden Frau – ihr Mann der Szenerie

die ganze Zeit bewohnt. Und auch Gen 3,6 betont, dass ihr Mann bei ihr war.

In dem Dialog nun führt die Schlange ihre schon sprichwörtliche Klugheit (V. 1) vor, denn sie scheint mehr über den Garten und seine Bäume zu wissen als die Menschen. In geschickter Gesprächsführung lässt sie die Frau die Grenze, die Gott gesetzt und die Folgen einer möglichen Übertretung aussprechen: „Aber von den Früchten des Baumes, der in der Mitte des Garten (ist), hat Gott gesagt: nicht sollt ihr essen von ihm und nicht sollt ihr ihn berühren, damit ihr nicht sterbt“ (Gen 3,3), um diese dann zu konterkarieren: „An dem Tag, an dem ihr esst von ihm, dann werden eure Augen geöffnet werden und ihr werdet sein wie Gott, Erkennende des Guten und Bösen.“ Nicht Sterben und Tod, sondern Erkenntnis von Gut und Böse und darin Gott gleich sein – das ist der neue Horizont, der sich vor den Menschen auftut und der den Früchten des verbotenen Baumes eine besondere Süße verleiht. Es ist nicht gemeint, dass die Menschen göttlich werden, der Text unterscheidet sehr klar zwischen Gottes, hebräisch „'älohim“, und dem Gottesnamen JHWH, der allein der Gott Israels ist. Aber: Erkenntnis von Gut und Böse haben – wie Gott – ist die Herausforderung an den Menschen! Es geht um die Entscheidung, Gott und seiner Anweisung für das Leben im Garten Eden „blind“ zu vertrauen





Die Teilnehmer des Arbeitskreises von Professor Norbert Clemens Baumgart trafen sich in der Bibliothek.

oder sich selbst unbekannte Horizonte zu eröffnen, autonom über Gut und Böse entscheiden zu können.

Damit nimmt der Dialog zwischen Frau und Schlange einen wesentlichen Aspekt menschlichen Seins in den Blick. Denn Kenntnis des Guten und Bösen, die Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Böse – wer wollte sie nicht als wertvolle und unbedingt zu erlernende Eigenschaft des Menschen beschreiben? Ist sie nicht Grundlage unseres moralischen Denkens und Handelns? Auch das Alte Testament spricht immer positiv von dieser Unterscheidungsfähigkeit: So lautet der Wunsch König Salomos an den Gott Israels: „So wollest du deinem Knecht ein hörendes Herz geben, dass er dein Volk richten könne und verstehen, was gut und böse ist“ (1 Kön 3,9). Und der Prophet Amos erinnert seine Zeitgenossen inmitten seiner Gerichtspredigt: „Suchet das Gute und nicht das Böse, auf dass ihr lebet und der Herr, der Gott Zebaoth, mit euch sei, wie ihr rühmt“ (Am 5,14). Diese Unterscheidungsfähigkeit gehört so konstitutiv zum Menschsein, dass die Möglichkeit, diese Erkenntnis nicht zu wagen, gar nicht denkbar scheint. Kann man diese Entscheidung überhaupt als „Sünden-Fall“ – die biblische Erzählung tut es nicht – verstehen?

### III.

„Und die Frau sah, dass der Baum gut war zur Speise und dass er (etwas) Begehrenswertes für die Augen war und dass der Baum begehrenswert war, um Einsicht zu haben, und sie nahm von seiner Frucht und aß und gab auch ihrem Mann bei ihr und er aß“ (Gen 3,6).

Während in Gen 2,18 JHWH Gott für das sorgt, was gut für den Menschen ist, entscheidet jetzt die Frau (für die Menschen), dass der Baum gut zur Speise sei, weil der Verzehr seiner Früchte Einsicht in Gut und Böse verheißt. Die Frau und auch der Mann (!) erproben sich in ihrer menschlichen Autonomie und lassen die göttliche Warnung hinter

sich. Dass hier die jeweils individuelle Entscheidung der Frau und dann ihres Mannes gemeint ist, wird sprachlich durch das jeweils den Satz abschließende »...und sie/er aß« betont (V. 6a,b), was in V. 12 und 13 wieder aufgenommen wird. Es ist also mitnichten die Frau, die ihren Mann verführt, sondern ihr Mann entscheidet sich selbst, von der ihm dargereichten Frucht des Baumes zu essen. Mit dem „Essen“ der Frucht – auch wenn es entgegen der

### *Nacktheit weist im Alten Orient wie im Alten Testament einen niedrigen sozialen oder ehrlosen Status an, wie umgekehrt Kleidung, zum Beispiel Purpur, die besondere – königliche – Dignität anzeigt.*

Wirkungsgeschichte kein Apfel gewesen ist – vollzieht sich symbolisch, dass das Wissen von Gut und Böse vom Menschen ganz leibhaftig in sich aufgenommen und damit zu einem Teil von ihm wird. Die Menschen internalisieren diese Einsicht, es wird zu einem Teil ihrer selbst. Die Folgen ihres autonomen Aktes treten sofort ein. Es ist nicht der befürchtete (sofortige?) Tod, aber dennoch wird ihr Dasein und ihre Selbst- und Weltsicht vollkommen verändert.

„Und die Augen der Zwei wurden geöffnet und sie erkannten, dass sie nackt waren und sie nähten Blätter des Feigenbaums zusammen und machten sich Schurze“ (Gen 3,7).

Liest man diesen Vers vom erzählten (!) Ende der Schöpfungserzählung her (Gen 2,25: „Und sie waren beide nackt („arôm“) der Mensch und seine Frau, und sie schämten sich nicht voreinander“), wird die Veränderung sichtbar: Die Augen der beiden werden einer

neuen Erkenntnis geöffnet: Sie werden ihrer Nacktheit gewahr und machen sich Schurze, um ihre Blöße voreinander zu bedecken. Denn sie wollen sich den Blicken des anderen, die bislang kein Problem waren, entziehen. Sie empfinden Scham voreinander, und diese Scham treibt den Mann und die Frau im Gegensatz zu Gen 2,25 auseinander, ihre ungestörte Gemeinschaft zerbricht.

Das hebräische Wort „jädah“ an dieser Stelle meint nicht allein den kognitiven Akt des Kennens und Wissens, sondern steht auch für das intime Zusammensein von Mann und Frau (vgl. Gen 4,1). Daher ist die Scham aufgrund der Nacktheit in Gen 3 oft auf Sexualität bezogen worden und hat wohl einer Körperfeindlichkeit im Christentum Vorschub geleistet. Doch mit dieser verengten Sicht wird man weder der Bedeutung von Nacktheit noch von Scham gerecht.

Nacktheit weist im Alten Orient wie im Alten Testament einen niedrigen sozialen oder ehrlosen Status an, wie umgekehrt Kleidung, zum Beispiel Purpur, die besondere – königliche – Dignität anzeigt. Auf altorientalischen Darstellungen werden daher geschlagene oder inhaftierte Feinde stets nackt, also ihres sozialen Standes beraubt, dargestellt. Ist diese Nacktheit im Status der ungestörten Zweisamkeit kein Problem, weil der Blick des anderen eben noch nicht als der Blick des anderen bedrängend und urteilend ins eigene Bewusstsein getreten ist (Gen 2,25), wird in Gen 3,7 die Wahrnehmung für den Blick des anderen offenbar: Sie sehen sich vom anderen her und erblicken das eigene ehrlose und bedürftige Sein vor dem anderen und trachten danach, es vor dem anderen zu verbergen. Dieses Gesehenwerden vom Anderen beziehungsweise das Erkennen, dass der andere einen sieht, in seinem im wahrsten Sinne des Wortes „nackten Dasein“ sieht, ist Auslöser der Scham und führt zum Aufbrechen der Gemeinschaft. Von diesem Zeitpunkt an reden der Mann und die Frau in Gen 3 nur noch vom Ich (vgl. V 12f)! Der

andere ist aus dem Blick geraten, die Verantwortung für die Gebotsübertretung wird daher auch immer einem anderen angelastet.

Der Gewinn der Erkenntnis bedeutet nicht nur eine Entfremdung zwischen Mann und Frau, die in dem Strafspruch über die Frau soziale Realität wird, sondern auch das Gottesverhältnis verändert sich zum Unguten:

„Und sie hörten die Stimme JHWH Gott, der im Garten umherging beim Wehen des Tages (= im erfrischenden Wind des Abends), und der Mensch verbarg sich und seine Frau vor dem Angesicht JHWH Gott inmitten der Bäume des Gartens. Und JHWH Gott rief zu dem Menschen, und er sagte ihm: Wo (bist du)? Und er sagte: Ich habe deine Stimme gehört im Garten und ich fürchtete mich, denn ich bin nackt und (darum) verbarg ich mich“ (Gen 3,8-19).

Setzt das Bild des im Garten lustwandeln JHWH Gottes ein harmonisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch voraus, so zerbricht diese Harmonie jäh. Schon die Stimme JHWH Gottes, mit der er bislang ungezwungen mit dem Menschen sprach, schlägt den Menschen und seine Frau „in die Büsche“: Der Mensch und seine Frau verbergen sich vor dem Angesicht JHWH Gottes (Gen 3,8): Ihre Nacktheit erleben beide als schamvolle Bedürftigkeit und Niedrigkeit gegenüber dem göttlichen, Ehrfurcht gebietenden Gott. Mit dieser Ehrfurcht tritt ein hierarchisches Verhältnis an die Stelle der Gemeinschaft mit Gott – als Kehrseite des menschlichen Autonomiebestrebens und der neu gewonnen Erkenntnisfähigkeit. Mit dieser Ambivalenz muss der Mensch fortan leben. Der Weg zurück zur ungestörten Gemeinschaft ist ihm durch den Cherub versperrt. Allerdings: Gottes Fürsorge endet nicht mit der Vertreibung aus dem Garten Eden: Gott kleidet die Menschen und bedeckt ihre Nacktheit, setzt sie nicht weiter der Schande und Scham aus: Er leitet sie in ihr selbstbestimmtes Leben, das Mühen und Arbeit kennzeichnet. Aber: Ohne Gott muss der Mensch auch östlich von Eden nicht leben!

### IV.

Die „Paradiesgeschichte“ in Gen 2-3 – und ich bin mir bewusst, welche Aspekte heute alle ausgeklammert bleiben mussten – stellen einen Erzählzusammenhang dar, der die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung des Menschen von einem Ursprungsgeschehen her erschließt und so die Wirklichkeit menschlichen Daseins in all seiner Ambivalenz entfaltet. Der Mensch kann hinter seine Autonomie, seine Erkenntnisfähigkeit nicht mehr zurück, doch diese hindert eine ungeschiedene Beziehung zum anderen, zur Welt und auch zu Gott.

Doch wäre es zu kurz gegriffen, die Schöpfungserzählung in Gen 2 allein als vergangenes Gegenbild zur Vertreibung aus dem Garten Eden, der negativen Lebenswirklichkeit, zu sehen. Schöpfungserzählung und Vertreibung aus dem Paradies entfalten im Nacheinander, was für den Erzähler untrennbar ineinander liegt. Auch wenn der Mensch nicht mehr in den Garten Eden zurückkehren kann, bleibt doch die Erinnerung an dieses Paradies, das Wissen von heilvollem Zusammenleben und Gottesunmittelbarkeit bestehen, wenn wir es auch nur noch überdeckt und gebrochen erleben. Ja, der sogenannten Paradiesgeschichte wohnt das Wissen um die Möglichkeiten gelingenden Lebens inne trotz aller Erfahrung von Verfehlung und Mühsal. Und damit bleibt die Sehnsucht nach dem Garten Eden ins menschliche Herz gepflanzt. □



# Gottes sehr gute Schöpfung und der „Wonne-Park“ – ein Anfang als Maßstab und Ziel

Georg Fischer SJ

Der Beginn der Bibel stellt vor riesige Herausforderungen. Wir sind gewohnt, täglich mit vielen „Texten“ umzugehen: Mitteilungen der Menschen, die mit uns leben; Nachrichten in Radio und Fernsehen; Zeitungen und Bücher. Viele dieser „Texte“ sind so vergänglich, dass wir sie schon kurze Zeit danach oder wenige Tage und Wochen später nicht mehr präsent haben.

Demgegenüber heben sich die biblischen Texte, und gerade jene vom Anfang, markant ab: Wer einmal diese Erzählungen vom Beginn der Schöpfung und des menschlichen Lebens gehört oder gelesen hat, vergisst sie nicht mehr – sie prägen sich offenbar ganz tief ein. Zudem sind sie auch gesellschaftlich nicht in Vergessenheit geraten. Sie wurden nun schon über zweitausend Jahre bewahrt und haben eine Wirkung entfaltet, die kaum zu überschätzen ist.

Eine weitere Schwierigkeit mit diesen Erzählungen am Beginn der Bibel besteht darin, dass sie „vertraut“ sind. Diese Bekanntheit führt dazu, sie schon auf ganz bestimmte Weise zu verstehen; wir glauben, sie zu kennen. Dabei aber sind Gen 1 und 2 so speziell und so reichhaltig, dass nicht einmal die größten Geister die Tiefe und Vielfalt ihrer Botschaft wirklich ausschöpfen. Von daher sind einerseits Demut und das Eingestehen der Begrenztheit des eigenen Deutens angesagt; andererseits sind wir aufgefordert, uns neu auf den Weg zu einem angemesseneren Begreifen zu machen. Ich möchte im Folgenden einladen, einige Schritte dabei mitzugehen.

## I. Die Bedeutung der ersten Schöpfungserzählung

Der Einsatz der Bibel in Gen 1 ist unter einer Rücksicht „täuschend“: Er ist eigentlich kein Beginn, sondern eine Fortsetzung. Er gibt wieder, was Fromme in (spät)nachexilischer Zeit gedacht und aus ihren religiösen Traditionen als wertvoll erkannt hatten und was sie als ihre Überzeugung für Andere weitergeben wollten. Es sind gesammelte Erfahrungen, gereift über Jahrhunderte, geklärt und geläutert in vielen Gesprächen und Diskussionen, die hier in Gen 1 mit urgewaltiger Kraft plötzlich zur Schrift werden und damit eine neue Qualität erreichen, als bewusst für die Nachwelt auf Dauer Festgehaltenes.

Sucht man nach Vergleichen für das, was mit Gen 1 geschieht, so bietet sich der einer Geburt an. Auch dort liegt Vieles voraus: im Normalfall neun Monate Schwangerschaft, davor idealerweise die Liebe zweier Menschen, die ihrerseits wieder von anderen Paaren gezeugt und in Familien großgezogen wurden. In ähnlicher Weise ist Gen 1 kein „absoluter Beginn“, sondern eher Offenbarwerden von etwas, was lange im Verborgenen herangewachsen ist. Sehr viel muss geschehen sein, bevor jemand so zu erzählen beginnen kann.

Als anderen Vergleich für den Anfang der Bibel kann man heranziehen, was Forscher als den „Urknall“ bezeichnen. Damals begann etwas sich zu entfalten; doch bedurfte es im Vorhinein dazu einer Materie, dass es überhaupt dazu kommen konnte. In irgendeiner Weise gibt es eine Kontinuität zwischen dem,



Prof. Dr. Georg Fischer SJ, Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Innsbruck

was jetzt in der uns zugänglichen Welt als Resultat jenes scheinbaren „Anfangsmoments“ greifbar wird, und dem, was vorauslag. So ist es auch mit dem Beginn der Bibel: Ihr Einsetzen in Gen 1 ist wie ein Ausbruch von etwas lange Angestaumtem, das nun mit ungeheurer Energie sich Bahn bricht.

Mit den Vergleichen von Geburt und Urknall ist die Bedeutung der Eröffnung der Bibel aber noch nicht erfasst. Ihr erster Text, Gen 1,1-2,3, ist das Fundament, das alles Weitere tragen muss und trägt. Wir können uns dazu ein Hochhaus mit Hunderten von Stockwerken vorstellen, das nur auf einer absolut zuverlässigen Grundlage gebaut werden sollte, weil es sonst zusammenstürzen würde. So ruht auf Gen 1,1-2,3 die gesamte weitere Bibel mit all ihren vielen Kapiteln und Büchern auf. Alles Folgende ist nur von daher zu verstehen. Was „Gott“, „Welt“, „Mensch“ und dergleichen bedeuten, wird hier in diesem Fundament grundsätzlich bestimmt und geklärt. Davor kann biblisch nicht zurückgegriffen werden.

*In irgendeiner Weise gibt es eine Kontinuität zwischen dem, was jetzt in der uns zugänglichen Welt als Resultat jenes scheinbaren „Anfangsmoments“ greifbar wird, und dem, was vorauslag.*

Dieser Eigencharakter von Gen 1,1-2,3 drückt sich auch in seiner Gattung aus. Es ist ein Prolog, der sich von allem Weiteren, den „Detail-Ausführungen“, abhebt und eine universale Gesamtsicht vermitteln will. Von dieser anderen „Textsorte“ her eröffnet sich gleichzeitig eine neue Sichtweise auf die alte Problematik, dass es mit Gen 1,1-2,3 und

Gen 2,4-25 zwei scheinbar konkurrierende „Schöpfungserzählungen“ gibt.

Dagegen ist festzuhalten, dass ihre Funktionen verschieden sind: Die erste ist eine grundlegende Eröffnung, mit höchstem Rang und prinzipiellen Aussagen; die zweite ab 2,4 führt einzelne Aspekte genauer aus und vertieft damit manche im Prolog nur kurz angeschnittene oder unter anderer Rücksicht präzentierte Motive. Zudem wird 2,4-25 als Einführung für Gen 3, das Geschehen „auf der Erde“, unter den Menschen, benötigt, dessen Hauptpersonen und wichtige Elemente es vorstellt. Das hebräische Stichwort „toledot“, Hervorbringungen, Folgegeschichte, leitet in 2,4 treffend diese neue Entwicklung ein.

## II. Zusammenhänge und Folgen

Bevor wir in die Einzelauslegung von Gen 1 und 2 einsteigen, bedarf es noch eines Überblicks bezüglich der Einordnung dieses Beginns der Bibel.

Wer mit Gen 1 zu erzählen beginnt, kann sehr lange nicht damit aufhören. Die inneren Verbindungen führen von einem Buch zum anderen, durch Ankündigungen, Verheißungen, verbindende Personen: Die Nachkommen Jakobs/Israels (am Ende der Genesis) können nicht in Ägypten bleiben; also wird der Auszug (das Buch Exodus) notwendig. Die dort eingeführte Gestalt des Mose verlangt, über Levitikus und Numeri hinweg bis ins Buch Deuteronomium zu gehen, wo er stirbt (Dtn 34). Die vielen Versprechen der Landgabe und die Bestellung des Josua als Nachfolger Moses führen in das nach ihm benannte Buch (Josua).

Noch zuvor aber haben Texte in der Tora den Blick auf einen für Wallfahrten und Schlachtopfer aufzusuchenden Ort und einen zukünftigen König gelenkt (Dtn 12; 17,14-20). Dies erfüllt sich erst in den Büchern Samuel und Könige. Der in Gen 1 einsetzende Erzählbogen reicht also bis ans Ende von 2 Könige, dessen letzter Text (2 Kön 25,27-30) die Begnadigung Jojachins 561 v. Chr. berichtet. Dies und die hoch entwickelte Theologie von Genesis und der Tora deuten auf eine Abfassung in der Perserzeit hin, vermutlich gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr.

Das Obige bedeutet auch, dass die Genesis nicht für sich gesondert zu lesen ist. Sie steht in enger Verbindung mit den folgenden Büchern. In ihnen entfaltet sich eine Dynamik, die Versöhnung (die langen Erzählzyklen über Jakob und Esau, Josef und seine Brüder in Gen 25-50), Befreiung, Gottesbeziehung, Recht und Heiligtum als innerlich zusammengehörige Momente (im Buch Exodus), Gottesdienst (Levitikus), Sozialordnung in geschwisterlicher Gemeinschaft (im Deuteronomium) und Land umschließt. Dies deutet auf eine Urheberschaft in einem Kreis am Jerusalemer Tempel hin, der in der Tora die Grundlage für das Zusammenleben der Gemeinde sieht, sie als verbindlich propagiert und in den Vorderen Propheten sein Geschichtsverständnis zum Ausdruck bringt.

Berücksichtigt man diese Umstände der Abfassung von Genesis, öffnet sich eine weitere Perspektive, die des Dialogs und der Auseinandersetzung mit den Kulturen und Völkern des Alten Orients. Das nachexilische Israel war mit ihnen vertraut, und es musste sich entscheiden, entweder für deren religiöse Überzeugungen oder aber für einen eigenen Weg (vgl. Josua 24). Vor diesem Hintergrund entthüllen sich Genesis und die Tora als bewusste Gegenposition zu Überzeugungen in der Umwelt Israels. Das Bekenntnis zum einzigen Gott JHWH in der Genesis (und der Tora) ist so als Umsetzung des „symbolischen Programms“ „Zieht aus aus Babel!“

(Jesaja 48,20) zu verstehen. Diese biblischen Texte sind eine kritische und teils auch ironische Antwort auf damals verbreitete Auffassungen.

## III. Gen 1,1-2,3: Gottes sehr gute Schöpfung

Schon bei der ersten Erzählung der Bibel wird das Problem der (aus dem 13. Jahrhundert n. Chr. stammenden) Kapitelabgrenzungen deutlich: Wegen der fortlaufenden Zählung der „Tage“ gehören 2,1-3 mit der Heiligung des siebten Tages unbedingt dazu. Die gesamte Schilderung läuft auf jenen göttlichen Ruhetag zu, der den Abschluss und Höhepunkt der Schöpfung bildet. Dies macht zugleich deutlich, dass die Erschaffung des Menschen zwar ein besonderer Moment, aber nicht das Hauptziel von Gottes Tun ist.

Bereits der erste Vers bereitet Probleme für die Übersetzung. Am ehesten scheint „In einem / Als Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen.“ angemessen. Gen 1,1 ist eine Überschrift für das bis 2,3 Folgende und gibt Wesentliches von dessen Inhalt an. Zugleich besagt es, dass der Ursprung des gesamten Kosmos auf Gott zurückgeht und dass dies der Beginn für alles Weitere ist.

*Das Scheiden / Trennen ist ein wichtiger Aspekt des Ordnen; die anfängliche Finsternis findet damit eine Begrenzung.*

Verbreitetes theologisches Denken schreibt Gott das Schaffen „aus dem Nichts“ zu. Gen 1,2 jedoch sagt dies nicht ausdrücklich, sondern schildert mit „Die Erde aber war Chaos und Öde“ (hebräisch „tohu wabohu“) bereits einen Anfangszustand der Erde, eine „Vorwelt“, ungeordnet, leer und finster, in der aber göttlicher Geist gleichsam „surrend“, vibrierend präsent ist. „Chaos und Öde“ verlangen Ordnung und Füllung; diese Erwartung geht in den folgenden Tagen in Erfüllung.

Gen 1,3 ist als Modell zu begreifen: Gottes Wort ist wirkmächtig. Wenn er etwas denkt, sagt, wünscht, bleibt es nicht nur auf der Ebene von Gedanken oder Lauten, sondern findet – wie im Idealfall hier – sofort Umsetzung. Diese kann sich manchmal verzögern; gänzlich aufhalten lässt sie sich aber nicht (vgl. Jesaja 40,8 und 55,10-11). Gottes Wirken zielt mit dem Licht Klarheit, Offenheit, Transparenz an.

Das Bewerten als „gut“ in V. 4 bedeutet, dass das Geschaffene seinen Vorstellungen entspricht, das erste Tun also erfolgreich war. Das Scheiden / Trennen ist ein wichtiger Aspekt des Ordnen; die anfängliche Finsternis findet damit eine Begrenzung. Gottes Benennen in V. 5 zeigt weiter seine Souveränität und beendet „Tag eins“. Diese drei wichtigen Tätigkeiten wiederholen sich an den folgenden Tagen öfter. Sie machen deutlich, dass Gott „nach Plan“ vorgeht und immer wieder auch die Ausführung reflektiert und beurteilt.

Mit der Erschaffung der Erde, nach dem Firmament des Himmels in V. 8, wäre in V. 10 das in der Überschrift in V. 1 Angedeutete eigentlich erfüllt. Doch Gott macht weiter. Das „Bekleiden“ der Erde in V. 11-12 mit Pflanzen und die Ausstattung des Himmels in V. 14-19 deuten an, dass er Interesse an Verschönerung, Vielfalt und Ausgestaltung hat. Damit geht er auch das zweite Defizit der Erde am Anfang, ihre in V. 2 genannte „Öde“, gezielt an.





Darstellung des sechsten Tages: Der Blick des Betrachters wird nicht nur durch die Bilder selbst, sondern auch mittels lateinischer Inschriften durch das Geschehen geführt.

Wie öfter später in der Bibel (Gottes Offenbarung am Sinai in Exodus 19,11.15-16; Jesu Ankündigung von Tod und Auferstehung in Markus 8,31; 9,31; 10,34) ist der „dritte Tag“ in Gen 1,13 Abschluss und Neubeginn. Eine erste Phase göttlichen Schaffens geht zu Ende, und mit V. 14 widmet er sich am vierten Tag erneut dem Himmel, den er nun mit „Leuchtkörpern“ versieht. Polemische und ironische Züge stecken in dieser Schilderung bis V. 19. Es handelt

*Es ist eine religiöse Sichtweise, die Orientierung in der Welt vermitteln will und zum Lob und zur Nachahmung Gottes einlädt.*

sich um Sonne und Mond, die im Alten Orient vielfach als Gottheiten angesehen wurden. Doch hier werden sie nicht mit Namen genannt, von den zwei in V. 16 ursprünglich als „groß“ bezeichneten Leuchten ist die eine gar nur „klein“, und zudem überträgt Gott ihnen wie Dienern Aufgaben.

Ab dem fünften Tag kommt Leben in die Welt, und mit dem sechsten der Mensch, dem Gottes besondere Aufmerksamkeit gilt. Das göttliche Reden in V. 26 mit „wir“ wurzelt in alten Vorstellungen eines himmlischen Hofstaates und zeigt gemeinsames Überlegen an. Statt der üblichen Wiedergabe ist genauer zu übersetzen: „Lasst uns Mensch machen als unsere Statue, wie unsere Ähnlichkeit!“ Der Begriff der

Statue deutet an, dass Menschen Gott vertreten und seine Gegenwart vermitteln, das Reden von „Ähnlichkeit“, dass sie Gott nahekommen, jedoch ihm nicht gleich sind. Beides ist Grundlage für das ihnen übertragene „herrschen“, das nicht als Willkür, sondern als verantwortliches, sorgendes Leiten zu verstehen ist und zusammen mit drei weiteren Aufträgen in V. 28 ähnlich wiederholt wird. Zuvor noch macht V. 27 mit der Aufteilung auf zwei Geschlechter („männlich und weiblich schuf er sie“) deutlich, dass die Menschen von Gott verschieden sind, da er nur einer und keinem Geschlecht zuzuordnen ist.

Gottes „Segnen“ kam bereits in V. 22 für die Lebewesen im Wasser und in der Luft vor und begegnet in V. 28 erneut, diesmal für die Menschen. Es steht für Fruchtbarkeit, Vermehrung und gelingendes Leben. Dafür sorgt Gott auch gleich anschließend in V. 29-30 mit seinen Vorkehrungen für die Ernährung aller auf der Erde Lebenden. Den Abschluss des Kapitels bildet die Spitzenbewertung „sehr gut“ in V. 31. Mit dem Erreichten ist Gott überaus zufrieden; es gibt nichts, was der Verbesserung oder Änderung bedürfte.

Dieses Ergebnis bedeutet Erfüllung. Mehr als das anfangs Angekündigte ist eingetreten. Nun macht Gott selber vor, dass Vollendung im Ruhem am „siebten Tag“ liegt. Damit wird sein Tun zum Vorbild für die Heiligung des Sabbats (Ex 20,8), die allen an ihn Glaubenden aufgetragen ist. Einige Ausdrücke von hier kehren nur noch wieder bei der Fertigstellung des Heiligtums in Ex 39-40 und verweisen so darauf als dessen Fortführung.

Die Erzählung in Gen 1,1-2,3 setzt für immer gültige Maßstäbe. Dies gilt für die Vorstellung Gottes, die Auffassung des Universums. Es ist eine religiöse Sichtweise, die Orientierung in der Welt vermitteln will und zum Lob und zur Nachahmung Gottes einlädt. Dieser Text ist damit ein Schlüssel und Vorzeichen für die ganze Bibel und steht in markantem Kontrast zu Positionen auch in der heutigen Zeit.

#### IV. Gen 2,4-25: JHWH Park „Wonne“

Nach dem einführenden Prolog kann ab 2,4 in einer symbolischen Erzählung die vertiefende „Ausgestaltung“ erfolgen. Sie bringt in V. 4 erstmalig den Gottesnamen JHWH, ihn mit dem in Gen 1 genannten Schöpfergott identifizierend. Er „bildet“ den Menschen aus Staub und belebt ihn mit seinem Atem (V. 7), lebenslang Zeichen der Verbindung mit Gott.

Die unübliche Überschrift oben statt des gewohnten „Garten Eden“ geht zurück auf die Angaben in V. 8-14: Mit „allen Bäumen“ (V. 9) ist es mehr als ein „Garten“; es handelt es sich um einen Park. Und der Name „Eden“ bedeutet „Wonne“. Beides deutet an, was Gott dem Menschen als Lebensraum schenkt. Der zweite Fluss Gihon verbindet mit Jerusalem, verstärkt weiter die Bezüge zum Tempel dort und lässt ahnen, dass in der Verehrung Gottes diese Fülle des Lebens weiterhin immer offensteht.

Die zwei besonderen Bäume im Park sind bildhaft zu verstehen. Der unter sagte „Baum des Erkennens von gut

und schlecht“ steht dafür, dass Menschen, gegen Gottes explizite Anweisung (V. 17), sich eigenmächtig herausnehmen, selbstständig zu beurteilen, was für sie nützlich und schädlich ist. Gen 3 wird dessen desaströse Folgen aufzeigen.

V. 18-22 zeigen weiter Gottes Sorge für den Menschen. „Hilfe wie ihm gegenüber“ bedeutet wirkliche Entsprechung und Stütze, auch Rettung. Das erste Geschöpf ist der „Mensch“ (V. 21-22, nicht der „Mann“); erst von diesem her entstehen beide Geschlechter. Was genommen wird, führt zu Erfüllung und begeisterter Reaktion in V. 23.

Gen 2 verhält sich zu Gen 1 wie eine Fokussierung und Weiterführung. Es vertieft vielfach das Reden von Gott: Er handelt wie ein Töpfer, Ersthelfer, Gärtner, Gesetzgeber, Wildhüter, Operateur, Brautführer. Sein „Wonne-Park“ ist auf Tempel, Zion sowie Tora hin lesbar und Bild für das Glück und die Gemeinschaft mit ihm. Er verlangt Vertrauen auf Gott und das Respektieren von Grenzen. Gen 1-2 sind Anfang und zugleich Ziel, auf das wir uns ausrichten sollen. □



# Die Schöpfung unter Wasser: Die Sintflut (Gen 6-9)

Norbert Clemens Baumgart

## I. Urgeschichte und Sintflut

Die biblische Urgeschichte (Gen 1-9) räumt der Flutbegebenheit ein gutes Stück an Lesezeit ein und misst ihr eine Bedeutung für die Gegenwart zu. Mit 81 Versen fällt die Fluterzählung (6,5-9,17) umfangreicher aus als andere Texte der Urgeschichte. In der hebräischen Fassung der Urgeschichte geschah die Flutung nach 1656 Jahren, gerechnet ab dem Zeitpunkt, zu dem der Schöpfer das erste Menschenpaar ins Dasein gerufen hatte. Die Flut wurde zum Flaschenhals. Durch den Engpass gelangten nur wenige Lebewesen hindurch.

Zur Veranschaulichung des Flaschenhalses imaginiert die Erzählung die Wucht des Wassereinbruchs. Fünfzehn Ellen schwellen die Wasser über alle Bergmassive an. Infolge dessen kam es zum großen Sterben. In einer Diktion der Erzählung kam „alles Fleisch“ um (7,21). Mit „allem Fleisch“ sind Menschen und Tiere gemeint, allerdings Fische nicht. Gott selbst hatte zuvor das „Verderben“ für alles Fleisch angesagt (6,17).

Für das Erzählte steht der Begriff „Sintflut“. Der Begriff geht auf das althochdeutsche „sinvluot“ (mit Gleitlaut: „sintvluot“) zurück. „Sin-“ bedeutete „immer, überall“. Gemeint war mit dem Begriff eine Flut, welche die gesamte Erde betraf.

Während des tödlichen Verderbens durch die Sintflut gleitet der „Kasten“ über ihre Wasser. Auf Bibelddeutsch heißt der Kasten „Arche“. Im Kasten befanden sich Vertreter „allen Fleisches“: acht Menschen und damit vier Ehepaare, sowie Männliches und Weibliches aus der Tierwelt. Gott hatte vorgesehen, dass die Insassen des Kastens die Katastrophe überstehen. Mit einer Metapher gesprochen, schleuste Gott einen „Samen“ (vgl. 7,3; 9,9) menschlichen und tierischen Lebens durch den Flaschenhals hindurch. In der Konstruktion der Erzählung gehen heutzutage Tiere und Menschen auf diejenigen zurück, die aus dem Kasten kamen. Für die biblische Erzählung seien Menschen heute allesamt Nachfahren der Noach-Sippe.

## II. Alter Orient und vier biblische Aspekte

Im Abendland wusste man schon lange, dass in der Antike nicht nur die Bibel von einer gewaltigen Flutung erzählt. Bekannt war zum Beispiel die auf Griechisch verfasste Flut-Darstellung des babylonischen Priesters Berossos aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. Doch im Jahre 1872 kam es zu einem Sprung in der Kenntnis vom altorientalischen Erzählen über eine Flut. Georg Smith (1840-1876) entzifferte eine Tafel mit Keilschrift. Die Tafel stammte aus den Ausgrabungen von Ninive. Es handelt sich um die Tafel XI des Gilgamesch-Epos. Auf der Tafel fand Smith eine Schilderung der Sintflut vor, die offenkundig älter war als die biblische Flut-Erzählung und die in Einzelzügen und im Gesamtaufbau die biblische Erzählung vorweg nahm.

Inzwischen wurden weitere Keilschrift-Texte zugänglich, die entweder eine Flut kurz erwähnen oder die ein



Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart,  
Professor für Exegese und Theologie des  
Alten Testaments an der Universität  
Erfurt

Flut-Ereignis breiter entfalten. Nach heutigem Kenntnisstand ist keine Erzählung der biblischen Urgeschichte als so weitgehend vorgeprägt anzusehen wie ihre Sintflut-Erzählung durch den Alten Orient. Aus den altorientalischen Traditionen musste allerdings das Ensemble von Gottheiten weichen und den Platz dem einen biblischen Gott JHWH überlassen. Vor etwa 50 Jahren erregte in der alttestamentlichen Forschung noch einmal besondere Aufmerksamkeit der zu dieser Zeit rekonstruierte altbabylonische Atramhasis-Mythos, der aus der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. stammt und der die Flut bereits ähnlich schildert wie später Tafel XI des Gilgamesch-Epos. Aufmerksamkeit erregte der Atramhasis-Mythos deshalb, weil er sowohl auf die Menschenschöpfung als auch auf die Sintflut eingeht. Einer der Kontexte, von der Sintflut zu erzählen, war einst die Erschaffung des Menschen gewesen.

Der Atramhasis-Mythos schildert eine Urzeit, deren ersten Ereignisse darin mündeten, dass der Mensch erschaffen wurde. In dieser Urzeit kam es zu Konflikten zwischen Menschen und Göttlichem. Im Mythos führten die Konflikte zuletzt dazu, dass Gottheiten die Sintflut herbeiführten. Am Ende der Flut wurde im Mythos das Verhältnis zwischen göttlich polytheistischer Seite und Menschen kompromissartig gelöst. Mit dem Kompromiss wurde meines Erachtens bereits die Ära nach der Urzeit tangiert. Auch die sogenannte Eridu-Genesis aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. geht zugleich auf eine Menschenschöpfung und die Sintflut ein.

Damit sind zwei zentrale Stichworte gefallen: Die Erschaffung des Menschen einerseits und die Sintflut andererseits. Claus Westermann sprach 1974 davon, „daß Schöpfung und Flut innerhalb des Urgeschehens komplementär sind.“ Hans-Peter Müller verdeutlichte 1985 die Komplementarität so: „Während der Schöpfungsmythos das Dasein des Menschen in seiner Welt garantieren will,

indem er aufzeigt, warum das, was da ist, da sein darf, will der Antimythos von der Flut hinwegbannen, was dieses Dasein bedroht und seine Rechtfertigung in Frage stellt.“ Die These hat inzwischen in der Forschung einen festen Platz, wonach Sintflut-Mythen einst das „hinwegbannen“ wollten, was als Bedrohungen für die Schöpfung – insbesondere für die erschaffenen Menschen – angesehen wurde.

## III. Sintflut und (Menschen-)Schöpfung

Vier Aspekte an der biblischen Sintflut-Erzählung sollen nun zeigen, wie in ihr Sintflut und (Menschen-)Schöpfung zusammen kommen.

**1. Der Mensch als Erschaffener.** Die biblische Sintflut-Erzählung selbst vergegenwärtigt die einstige Erschaffung des Menschen. Gen 6,6-7 gehört zum ersten Abschnitt (6,5-8) dieser Fluterzählung. Vers 6,7 gibt den Beschluss JHWHs wieder, Mensch und Tier zu vertilgen. In beiden Versen 6,6-7 tauchen dreimal Wendungen auf, die auf JHWHs Erschaffen abheben. Stets gehen sie auf das Erschaffen des Menschen ein. Eine Wendung schließt das Erschaffen der Tiere mit ein. Die biblische Schöpfergottheit wendet sich offenkundig gegen die, die sie erschaffen hatte.

Gen 9,6 gehört zu einem Abschnitt (9,1-7), nachdem die Flut überstanden ist. Gott regelt die Ära nach der Katastrophe. Eine tödliche Gefahr besteht für den Menschen immer noch. Doch Gott handelt nun präventiv und droht jedem, der einen Menschen tötet oder ermorden würde. Solche Untat soll nicht sein. Denn Gott erblickt in jedem Menschen sein eigenes Bild, das er erschaffen hat (vgl. Gen 1,26f; 5,1ff). Vers 9,6 ist die letzte Rede von der Gottebenbildlichkeit des geschaffenen Menschen in der Urgeschichte. Gott schützt sein Bild davon, sowohl eine Tod bringende Untat zu begehen als auch zum Gewaltopfer zu werden. Die biblische Fluterzählung präsentiert also den Menschen auch so, wie er in seiner erschaffenen Würde zu verstehen ist.

**2. „Nie wieder“ gegen Erschaffene.** Zwei Abschnitte am Ende der Fluterzählung (Gen 8,20-22 und 9,8-17) sind vom Grundakkord geprägt, dass eine globale Katastrophe, wie die gerade geschilderte, nicht wiederkehrt. Der Grundakkord erklingt stets in Gottesreden: „nicht nochmal ... nie wieder.“

Einmal, und zwar in 8,21a, bezieht sich das „nicht nochmal“ auf eine frühere Daseins-Minderung des Menschen. Der Ackerboden wurde nach dem Vergehen im Garten Eden, in Gen 3,17, um des Menschen willen verflucht. Das qualitative Mindern der menschlichen Existenz wird JHWH nach der Flut nicht weiter verschärfen. Stattdessen sagt JHWH in 8,22 zu, dass nach der Flut all die Zyklen auf der Erde nicht abbrechen werden, die menschliches Leben ermöglichen.

Ausschlaggebend aber ist, dass sich das „nie wieder“ viermal auf das Sintflut-Ereignis bezieht. Der Terminologie ist hier eindeutig (8,21b; 9,11.11.15). Diese Katastrophe wiederholt sich nicht. Aus der Nach-Flut-Ära ist so für immer weggebannt, was als große Bedrohung für die erschaffenen Lebewesen gerade erzählerisch durchgespielt wurde.

**3. Die Umkehr des Schöpfergottes.** Oft wird zu wenig beachtet, dass die biblische Fluterzählung auch eine Erzählung über JHWH ist. Das Flut-Ereignis hat JHWH selbst zutiefst berührt. Um das aufzuzeigen, sind in der Erzählung zwei Abschnitte eng aufeinander bezogen, ihr erste Abschnitt (6,5-8) mit einem Abschnitt nach dem Verschwinden der Wasser (8,20-22).

Zu Beginn, in 6,5-6, nimmt JHWH die permanente Bosheit des Menschen wahr. Diese Bosheit bildet sich im Herzen des Menschen aus. Was sich im Herzen des Menschen ausbildet, bewegt JHWH seinerseits in seinem Herzen. Im eigenen Herzen schmerzt JHWH, was er an Bosheit seines erschaffenen Menschen wahrnehmen muss. Darauf folgt – wie erwähnt – JHWHs Beschluss, den Menschen zu vertilgen. Damit tauchen am Eingang der Fluterzählung auf eine zugespitzte negative Anthropologie – der Mensch nur böse, und eine anthropomorphe Reaktion JHWHs – JHWH hält es quasi mit dem Menschen nicht aus. Das war vor der Flut so.

Dieser Eingang in die Erzählung eröffnet einen Bogen, dessen Ausgang dann zeigen kann, dass und wie sich während der Flut JHWHs Beziehung zum Mensch grundlegend verändert hat. Aus Anlass von Noachs Opfer gibt JHWH in 8,21 eine Bekundung für die Lesenden ab. Nur bei dieser Bekundung JHWHs nach der Flut taucht in der Erzählung ein zweites Mal JHWHs Herz und das Herz des Menschen auf. Das Herz des Menschen ist so geblieben, wie es schon vor der Flut war. Böses bildet es aus. Doch im Herzen JHWHs ist während der Flut etwas Tiefgreifendes geschehen. Ohne Schmerz in seinem Herzen redet JHWH nun nach der Flut vom Menschen. JHWH nimmt nach der Flut den Menschen so an, wie der Mensch nun einmal ist. JHWH steht nun zum Menschen und zu allen Lebendigen. Das bleibt nach der Flut für immer so. Die Flut hat nicht den Menschen verändert. Die Flut hat JHWH verändert. Man kann sagen, dass die biblische Fluterzählung auch eine Erzählung über die Umkehr des Schöpfergottes zugunsten des Lebens ist.

**4. Lebewesen in Gottes Bund genommen.** Die Fluterzählung hat auch zum Hintergrund die Schöpfungsdarstellung von Gen 1. Deutlich wird dies bereits im zweiten einleitenden Abschnitt der Fluterzählung Gen 6,9-22 und sieht zunächst so aus: Als Gott in Gen 1 seine Schöpfung als Gesamtwerk ansah, lautete sein Urteil noch: „Siehe: es war sehr gut“ (1,31). Als Gott dann vor der Flut die Welt anschaut, muss er Gegenteiliges konstatieren: „Siehe, sie war verderben“ (6,12). Gott hatte zuvor in Gen 1 die Schöpfung so eingerichtet, dass Tier und Mensch ihre Räume „füllen“ (vgl. 1,22.28) konnten. Das haben Tier und Mensch auch bis in die Tage vor der Flut getan. Doch Gott musste vor der Flut wahrnehmen, dass Tier und Mensch ihre fürchterliche Mitgift in die Welt hineingetragen haben. Sie „füllten“ nämlich die Welt mit Gewalttaten. „Alles Fleisch“ „füllte“ (6,11.13) die Welt mit Gewalttaten, und es „verdarb“ so die Welt.

In der entsprechenden Rede des biblischen Gottes vor der Flut wird die altorientalische Sintflut-Tradition neuartig ausgelegt (6,13.17): Die Gewalttaten entwickelten sich zu einer derartigen Gewaltspirale, dass sich alles Fleisch selbst das „Ende“ bereitet hat. Dieses Ende wird Gott – nur – widerspiegeln, indem er allem Fleisch die Welt verderben wird. Die konkrete Form seines Verderbens legt Gott dann offen. Mit dem Bringen der Sintflut-Wasser auf die Erde wird Gott „alles Fleisch“ so verderben, dass es unkommt. Das ist im Alten Orient eine einmalige Adaption der Sintflut-Tradition. Der Fluteinbruch, von dem man seit alters her erzählt, wird biblisch auch wie ungebändigte Gewaltausbrüche gelesen.

Dem ersten Eindruck nach scheinen in der biblischen Urgeschichte die Sintflut-Wasser die Schöpfung von Gen 1 zurückzudrängen. Vor der Schöpfung hatte in Gen 1,2 das Chaos geherrscht: das Tohuwabohu, die Vorwelt samt





Am siebten Tag ruhte Gott: Auch bei diesem Mosaik finden sich für ein mittelalterliches Bildprogramm ungewöhnlich umfangreiche und differenzierte lateinische Beschreibungen.

Untiefe (vgl. 7,11) und beklemmender Allgegenwart von Wassermassen (vgl. 1,7). Schiebt die Sintflut die Schöpfung wieder in Richtung Chaos? Dieser erste Eindruck ist nicht ganz falsch, greift aber viel zu kurz.

Denn mehrere Schritte, wie die Schöpfung in Gen 1 entstand, kehren im zweiten Abschnitt (6,9-22) der biblischen Fluterzählung eben auch wieder. Der Schöpfergott hatte in Gen 1 bei seinem Erschaffen dem omnipräsenten Chaoswassern einen freien Raum abgerungen: Gott schuf dafür zunächst eine Festplatte. Diese Platte trennte obere Wasser von unteren Wassern, und Gott nannte die Platte „Himmel“. Danach ließ Gott die unteren Wasser sich an einem Ort sammeln und Trockenes sichtbar werden. Gott nannte das Trockene „Erde“ und den Sammelort „Meere“. Vor dem geistigen Auge entstand so in Gen 1 ein freier Raum zwischen drei Bereichen: Himmel, Erde und Meere – ein Raum, der von Chaos-Wassern befreit ist.

Vor dem geistigen Auge entsteht erneut ein dreidimensionaler Raum, als Gott den Kasten beschreibt, den der gerechte Noah anzufertigen hat (6,14-16). Gott benennt unter anderem die Länge, Höhe und Breite des Kastens. Gottes Beschreiben des Arche-Kastens ist exakt platziert zwischen dem Gewaltzenario (6,11-13) und dem erstmaligen Auftauchen des Wortes „Sintflut“ in der Bibel (6,17). Mit dem Kasten

kehrt ein Prinzip der Schöpfung wieder: ein im Chaos eröffneter, freier Raum. In Form des Kastens wird der Raum diesmal gegen chaotische Gewalt errichtet und abgedichtet gegen die Flutwasser, in denen sich metaphorisch die Gewalt spiegeln.

Gott schuf in Gen 1 in die drei eröffneten Raumbereiche der Schöpfung hinein die Tierarten und den Menschen. Entsprechend dazu geht Gottes Auftrag für Noah weiter: Für Menschen haben Noachs Sippe und für Tierarten deren Vertreter im Innenraum des Kastens zu erscheinen, damit sie „leben“ (6,19f). Nachdem in der Schöpfung von Gen 1 alle Lebewesen erschaffen waren, übergab Gott diesen in einem letzten Akt die Nahrung (1,29f). Entsprechend dazu betrifft Gottes letzter Auftrag an Noah die Nahrung, die er den Insassen im Kasten bereitzustellen hat (6,21).

Durch diese signifikanten Strukturparallelen wird ein zweiter Eindruck erzeugt, der ausschlaggebend ist: Gott lässt im doppelten Sinne des Wortes den Aufbau seiner Schöpfung in miniature im Kasten-Projekt wiederkehren. Über die Sintflut-Wasser gleitet dann mit dem Kasten, der Arche, so etwas wie eine Kleinausgabe der Schöpfung.

Die Insassen in dieser Kleinausgabe erhalten noch ein theologisches Signum: Der Schöpfergott wird zu ihrem Bundesgott. Der zweite einleitende Abschnitt der Fluterzählung erwähnt zum ersten Mal in der Bibel eine Berit,

einen Bund. Gott sagt dem Erbauer der Arche, Noah, zu: „Ich errichte meinen Bund mit dir“ (6,18). Diese Formulierung gehört im Alten Testament zu einer geprägten Bundes-Vorstellung. Wer die Vorstellung kennt, kann ein Gedenken Gottes erwarten. Gott gedenkt denen, für die er seinen Bund errichtet hat, und befreit sie aus Notlagen. Genau das geschieht in der Mitte der Flut-Erzählung und leitet die Wende im Flutdrama ein. Gott gedenkt des Noah und aller, die im Kasten sind. Sogleich bringt Gott mit Sturmwind die Wasser um den Kasten zum Weichen (8,1). Durch die Verlässlichkeit des Bundesgottes kamen die, die in der Kleinausgabe der Schöpfung, im Kasten, waren, trocken an Land und in die eigentliche Schöpfung zurück.

Die Form dieses Bundgeschehens wird am Ende der Fluterzählung gedoubelt, zugleich aber die Dimension des Geschehens erstaunlich geweitet. Im letzten Abschnitt der Erzählung (9,8-17) redet Gott erneut dreimal vom Errichten „meines Bundes“. Jetzt aber holt Gott in seinen Bund alle hinein, welche die Schöpfung – wann auch immer – füllen werden. Für alle Zeiten errichtet Gott seinen Bund mit der Tierwelt und Menschheit. Diesmal verknüpft Gott sein rettendes Gedenken mit dem Zeichen des Bundes, dem Bogen in den Wolken. Wenn Gott Wolken zusammenwölkt, erscheint der Bogen. Beim Erscheinen „gedenkt“ Gott seines Bun-

des mit allen Lebewesen (9,15.16). Deshalb kann aus den Wassern kein zweites Mal eine Sintflut werden, die „alles Fleisch“ tödlich verdirbt.

Die zuletzt besprochenen Texte sind eng ineinander verschachtelt: Die „sehr gute“ Schöpfung wurde zur verdorbenen Welt durch Gewalttaten. Der Schöpfergott ließ deshalb für einzelne Lebendige den Kasten zum Provisorium auf Zeit werden. Im engen Sinne des Wortes „ersetzt“ der Kasten im Kleinen die Schöpfung. Gottes Bundesverhalten holte die Insassen des Kastens in die weite Schöpfung zurück. Gott setzte sein Bundesverhalten mit den Insassen und setzt es mit all deren Nachfahren fort.

Während der Sintflut war letztlich nicht die gesamte „Schöpfung unter Wasser“. Doch sie war derart geflutet, dass außerhalb der Arche Lebendige umkamen. Nach der Sintflut ist der Schöpfergott für die Lebendigen in der Schöpfung auch ihr Bundesgott. Man könnte fragen, warum Gott das nicht gleich war. Jedoch geht die Frage am Sinn des Erzählens vorbei. Denn wie das Erzählen über die Sintflut seit alters her dazu diente, Bedrohungen hinweg zu bannen, so erscheint auch der Gedanke eines universellen Gottes-Bundes erst dann als wertvoll, wenn man anschaulich nacherzählt, wovor dieser Bundesgott bewahrt. Er bewahrt vor einer zweiten Sintflut und damit vor dem Schlimmsten für die Schöpfung. □



# Lilien auf dem Feld und Vögel am Himmel – Schöpfung in den Evangelien

Hans-Georg Gradl

Man mag es bedauern, aber Tatsache ist: Die Evangelien des Neuen Testaments beinhalten keine systematische Abhandlung zum Thema „Schöpfung“. Wer demnach in den Evangelien nach einer eigenständigen „Schöpfungstheologie“ Jesu sucht, der sucht vergeblich. Vielmehr erschließen sich Jesu Haltung und Einstellung gegenüber der Schöpfung indirekt aus seiner Lebensgeschichte und seiner Verkündigung. Die Evangelien thematisieren die Schöpfungswahrnehmung Jesu nicht explizit, was freilich noch nichts über die Bedeutung der Thematik für den historischen Jesus aussagt.

## I. Schöpfung als Sehschule

Zentraler Inhalt der Verkündigung Jesu ist das „Reich Gottes“. So lauten im ältesten Evangelium die ersten Worte Jesu: „Die Zeit ist erfüllt, und nahe gekommen ist das Reich Gottes“ (Mk 1,15). Dieses von Gott beschlossene und um sich greifende Reich ist der Dreh- und Angelpunkt des Redens und Wirkens Jesu. Der Inhalt und die Hoffnungsperspektive dieses Reichs gewinnen in den zahlreichen Wundern Jesu Kontur. Er widmet diesem Reich eine eigene Sprachform und entfaltet die Botschaft von der Gottesherrschaft in Bildern und Gleichnissen. Die Ethik der Nachfolgemeinschaft ergibt sich aus der Erwartung dieses Reichs. Das Reich Gottes stellt gängige Werte auf den Kopf und eröffnet einen vertrauensvollen Blick in die Zukunft.

Integraler Bestandteil der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ist die Wahrnehmung und Anrede Gottes als Abba, als Vater (vgl. Mk 14,36; Mt 5,48; 6,9.14.26.32; 15,13; Lk 11,2.13). Dem Judentum und der paganen Antike war diese Gottesanrede nicht gänzlich unbekannt. Den Urchristen aber prägt sich diese Gottestitulatur als Markenzeichen der Gottesbeziehung und Gottesbeschreibung Jesu ein (Röm 8,15; Gal 4,6). Die Natur und die Schöpfung dienen Jesus zur Illustration dieser Vatersorge. Ein markanter und deutlich von der Schöpfungsmotiv geprägter Text der Jesusüberlieferung lautet: „Sorgt euch nicht um das Leben, was ihr essen sollt, und nicht um den Leib, was ihr anziehen sollt! Denn das Leben ist mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung. Beachtet die Raben, die nicht säen noch ernten, die keine Kammer und keine Scheune haben. Gott ernährt sie. Um wie viel mehr unterscheidet ihr euch von den Vögeln. Wer von euch kann mit all seiner Sorge seine Lebensspanne auch nur um eine Elle verlängern? Wenn ihr nun schon das Geringste nicht könnt, was sorgt ihr euch um das Übrige? Beachtet die Lilien, wie sie wachsen; sie mühen sich nicht ab, sie spinnen nicht. Aber ich sage euch: Selbst Solomon in seiner ganzen Pracht war nicht gekleidet wie eine von diesen. Wenn aber Gott schon das Gras auf dem Acker, das heute ist und morgen in den Ofen geworfen wird, so kleidet, um wie viel mehr euch, Kleingläubige. Also überlegt nicht, was ihr essen und was ihr trinken sollt; ängstigt euch nicht! Denn nach all dem trachten die Völker der Welt. Euer Vater weiß, dass ihr dies alles braucht. Sucht vielmehr sein Reich, alles andere wird euch hinzugegeben werden“ (Lk 12,22-31).



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier

Das Matthäus- und das Lukasevangelium betten diese Rede in je unterschiedliche Kontexte. Matthäus überliefert sie im Rahmen der Bergpredigt: als Teil der ersten programmatischen Grundsatzlehre Jesu zu den Werten und Verhaltensweisen des Gottesreichs. Lukas verbind-

det diese Worte – nicht untypisch für das dritte Evangelium – mit einer Warnung vor Habgier und mit der Aufforderung zum Teilen. Die Tradition dürfte aus der mündlichen Überlieferung stammen und die beiden Evangelisten über die Logienquelle erreicht haben.

Generell spiegelt sich im Text eine ganz grundsätzliche Bejahung der Schöpfung. Wohlwollend und liebevoll wird von Vögeln und Pflanzen gesprochen. Mehr noch: Die Schöpfung dient Jesus sogar als Erkenntnismedium! Von der Schöpfung kann man lernen: Beachtet die Raben, betrachtet die Lilien, schaut euch das Gras auf dem Acker an... Jesus zieht Schlüsse „a minore ad maius“, vom Kleinen zum Großen. Was sich am Kleinen ablesen lässt (an den Raben, an den Lilien oder am Gras), das gilt doch – umso mehr und erst recht – für das Große, für den Menschen. Der Blick in die Schöpfung untermauert das Vertrauen in die Vatersorge Gottes. Die Schöpfung ist Spiegel und Offenbarungsmedium des Schöpfers.

Immer wieder greift Jesus auf die Schöpfung zurück, um die Botschaft vom Reich Gottes zu veranschaulichen. Das Senfkorn (Mk 4,31-32) illustriert – trotz des kleinen und unscheinbaren Anfangs – das unaufhaltsame Wachstum des Gottesreichs. Am Unkraut auf dem Weizenfeld (Mt 13,24-30) lässt sich die Geduld Gottes bis zur Ernte erkennen. Die Aufnahmebereitschaft der Menschen wird mit unterschiedlichen Bodenbeschaffenheiten (Mk 4,3-9) – mit einem steinigen Weg oder mit fruchtbarer Humuserde – verglichen. Wie die Saat so bringt auch das Wort Gottes gestaffelten Ertrag: dreißig-, sechzig- oder hundertfach.

Die Art, wie Jesus von der Natur spricht und wie er auf sie als Erkenntnismedium zurückgreift, zeugt von einer enormen Achtung vor der Schöpfung und von der einzigartigen Würde, die er ihr zumisst.

## II. Der Mensch als Geschöpf

Die Schöpfung erzählt von der umfassenden Güte und Vatersorge Gottes. Jesus verkündet einen Gott, der seiner Schöpfung zugewandt ist, der wachsen lässt und Nahrung gibt. Was für die unbelebte Natur gilt, darf umso mehr für jedes Lebewesen und insbesondere den Menschen angenommen werden. Gott weiß um den Menschen. Er schaut auf ihn und sorgt für ihn.

*Was für die unbelebte Natur gilt, darf umso mehr für jedes Lebewesen und insbesondere den Menschen angenommen werden.*

Zugleich heißt das aber auch, dass der Mensch nicht sein eigener Herr, sondern ein bedürftiges und abhängiges Geschöpf ist: „Wer von euch kann mit all seiner Sorge seine Lebensspanne auch nur um eine Elle verlängern?“ (Lk 12,25) Der Mensch ist nicht allmächtig und nicht autark. Er lebt von Dingen, die er nicht selbst schafft oder schaffen kann. Er ist und bleibt ein Geschöpf Gottes.

## III. Die Gebrochenheit der Schöpfung

Eine allzu schwärmerische Naturromantik liegt Jesus fern. Die Schöpfung ist – trotz all ihrer Schönheit – gebrochen und vorläufig. Allein die Tatsache, dass Jesus das Reich Gottes ankündigt, sagt doch: Welt und Schöpfung, wie sie jetzt sind, sind noch nicht der Himmel. Der Mensch lebt im „Vorletzten“, nicht im „Letzten“. Der Mensch und die Schöpfung bedürfen der Befreiung und Erlösung.



Professor Hans-Georg Gradl (li.) – hier im Gespräch mit Professor Markus Vogt – ist Leiter der Biblischen Tage.





*Gott haucht Adam den Lebensatem ein – sehr plastisch durch die geflügelte Figur dargestellt.*

In diesem Sinn lassen sich auch die zahlreichen Wunder Jesu als Heilszeichen verstehen. Sie eröffnen eine Aussicht auf das Kommende. Krankenheilungen und Exorzismen sind in einer Welt voller Leid und Schmerz Hoffnungszeichen. Sie stehen gegen den Tod und all seine Trabanten. Sie verweisen auf eine neue und heilvolle Welt. Für einen Moment zumindest scheint im Wirken Jesu die neue Schöpfung des Gottesreichs auf: eine Welt ohne Krankheit, Leid und Schmerz.

Die Wunder Jesu vermitteln aber auch eine Vorstellung, von welcher Art die Erlösung sein wird. Sie ist nicht nur etwas für den Kopf und nicht einmal nur physisch zu verstehen. Sie betrifft auch die Gemeinschaft und das Selbstverständnis der Menschen, die Gottesbeziehung und das Verhältnis zur Natur. Die Wunder Jesu sind – im besten Sinne des Wortes – ganzheitliche Zeichen. Sie lassen auf eine umfassende Erlösung des Lebens und der Schöpfung hoffen.

#### **IV. Eine tiefe Solidarität**

So sehr Jesus in Israel wirkt und sein Wirken auf Israel konzentriert, der Blick auf die Schöpfung und den Menschen als Geschöpf Gottes weitet die Perspektive. Jesus heilt Menschen auch außerhalb Israels (vgl. Mk 7,24-30) und begründet dies nicht durch den religiösen Hintergrund, sondern mit der Geschöpflichkeit des Menschen: „Diese Tochter Abrahams aber, die der Satan schon seit achtzehn Jahren gefesselt

hielt, sollte am Sabbat nicht davon befreit werden dürfen?“ (Lk 13,16) Leid und Not verbinden und fordern – über religiöse und soziale Grenzen hinweg – zum Handeln und zur Solidarität auf.

Jesus spricht von einem Gott, der „seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten und der regnen lässt über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). Der Blick auf den Schöpfer und die Wahrnehmung des Menschen als Geschöpf führt zu neuen Wertmaßstäben und Verhaltensmustern. Es gilt, an Gott



selbst Maß zu nehmen und die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten (vgl. Mt 5,44). Die Anerkennung des Schöpfers dehnt die Reichweite des Liebesgebots universal aus. Unter den Augen Gottes, der die Welt und alle Menschen ins Dasein gerufen hat, entsteht kein exklusiver Zirkel, sondern eine universale Menschheitsfamilie. Als Geschöpf Gottes kommen jedem Menschen – ganz unabhängig von Klasse, Rasse oder Macht – unbedingte Achtung und Würde zu. Die Menschen sind in ihrer kreatürlichen Bedürftigkeit miteinander verbunden, aufeinander verwiesen und zu einer tiefen Solidarität aufgerufen.

*Unter den Augen Gottes, der die Welt und alle Menschen ins Dasein gerufen hat, entsteht kein exklusiver Zirkel, sondern eine universale Menschheitsfamilie.*

Besonders aussagekräftig ist in dieser Hinsicht der Schluss der öffentlichen Rede Jesu im Matthäusevangelium (Mt 25,31-47). Not – egal in welcher Form – fordert heraus. Die Nationalität oder Religiosität des leidenden Mitmenschen spielen keinerlei Rolle. Der Menschensohn identifiziert sich mit dem Menschen an und für sich: dem Hungrigen, Durstigen, Nackten oder Gefangenen. Die bloße Bedürftigkeit des Menschen ist Grund genug, um sich dem Menschen als Gottes geliebtem Geschöpf barmherzig zuzuwenden.

#### V. Ein Mehrwert im Leben

Trotz aller Bedürftigkeit warnt Jesus den Menschen vor einer nur oberflächlichen Bedürfnisbefriedigung: „Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung?“ (Mt 6,25) Dem reichen Kornbauern wird die Sinnlosigkeit seiner rein materiellen Pläne deutlich vor Augen geführt: „Gott aber sprach zu ihm: Du Tor! In dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern. Was du aber bereitet hast, für wen wird es sein?“ (Lk 12,20) Der Sinn des Lebens besteht nicht im bloßen Vegetieren oder in der bloßen Aufrechterhaltung der Existenz. Das Vertrauen in die Vatersorge Gottes soll vielmehr befreiend wirken. Der Mensch ist aufgerufen, die Gottesherrschaft zu suchen und zu verwirklichen und insofern am Schöpfungsplan Gottes teilzunehmen. Im Licht der Gottesherrschaft wird die Schöpfung zum Handlungsfeld und Einsatzort des Menschen.

In zahlreichen Bildern und Gleichnissen erläutert Jesus die lebenspraktischen Konsequenzen jener Aussicht auf die neue Schöpfung. Er spricht vom Gastmahl und einer umfassenden Gemeinschaft (Lk 13,29-30), vom Überwinden trennender Grenzen und von neuen Verhaltensmaßstäben (Mt 5,21-48). In der Nachfolge Jesu antizipieren die Jünger schon die gläubig erhoffte Zukunft und die neue Logik des Gottesreichs. Aber stehen wir hier nicht schon nah bei dem, was Paulus eine „neue Schöpfung“ nennt? „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Mitten in dieser bedrängten und erlösungsbedürftigen Welt scheint im Lebensweg Jesu und – hoffentlich – in der Nachfolge der Jüngerinnen und Jünger schon etwas von der Zukunft auf: von einer neuen und verwandelten Schöpfung. □

## Eine Schöpfung in Geburtswehen: Die Paulusbriefe

Hans-Georg Gradl

Zum Thema „Schöpfung“ bieten die ursprünglichen Paulusbriefe ein vergleichsweise komplexes und facettenreiches Bild. Die verschiedenen – und im Folgenden kurz angedeuteten – Gesichtspunkte aber sind von einer gemeinsamen Grundüberzeugung geprägt: Diese Schöpfung wird enden und einer – in der Auferweckung Jesu schon angebrochenen – neuen Schöpfung weichen. Der Blick auf das Ende bestimmt die paulinische Wahrnehmung der Schöpfung. Das Thema „Schöpfung“ ist durch und durch von der Eschatologie durchdrungen.

### I. Die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis

Paulus geht davon aus, dass sich Gott in den geschaffenen Dingen – zumindest partiell – erkennen lässt. Die Schöpfung ist ein Fingerzeig Gottes und ein Wegweiser zu ihm. Kein Mensch kann sich also entschuldigen. Auch die Heiden, die vom Bund Gottes mit Israel nichts hörten und nichts wissen, können zum Glauben an Gott finden. Entsprechend scharf klingen die Sätze am Beginn des Römerbriefs, mit denen Paulus solch „blinden Heiden“ das Zorngericht Gottes androht: „Sie haben ja vor Augen, was von Gott erkannt werden kann; Gott selbst hat es ihnen vor Augen geführt. Denn was von ihm unsichtbar ist, seine unvergängliche Kraft und Gottheit, wird seit der Erschaffung der Welt mit der Vernunft an seinen Werken wahrgenommen; es bleibt ihnen also keine Entschuldigung. Denn obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihm nicht die Ehre gegeben, die Gott gebührt, noch ihm Dank gesagt, sondern sie verfielen mit ihren Gedanken dem Nichtigen, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich“ (Röm 1,19-21).

Die theologische Deutung der Welt und Wirklichkeit, der Natur und Schöpfung ist für Paulus keine intellektuelle Spitzenleistung. Ganz selbstverständlich offenbart sich Gott – auch dem oberflächlichen Betrachter – in der Schöpfung. Nicht die schwierige Erkenntnis, sondern die bewusste Verweigerung ist der Grund für das gottlose Tun der Heiden.

Für Philo von Alexandrien gestaltet sich die Erkenntnis Gottes aus den geschaffenen Dingen wesentlich schwieriger. Er ist der Überzeugung: „Den Vater und Lenker aller Dinge zu erkennen und zu erfassen, ist gewiss schwierig.“ Für Paulus dagegen scheint das leicht möglich zu sein. Darum dient ihm die Missachtung der – seiner Meinung nach offensichtlichen – natürlichen Gotteserkenntnis als Anklagegrund. Die Schöpfung lässt keine andere Erklärung zu: Im Hintergrund der Welt und Wirklichkeit steht ein weiser und absichtsvoll handelnder Schöpfer.

### II. Eine der Vergänglichkeit unterworfenen Schöpfung

Auch für Paulus ist die Schöpfung noch nicht am Ziel. Der Mensch seufzt und leidet. Paulus hat das am eigenen Leib erfahren. Er spricht von ertragenen Leiden (2 Kor 11,23-30), von eigener Krankheit, von einem Stachel im Fleisch (2 Kor 12,7), von Mühsal und Strapazen. Mit dem Menschen (2 Kor 5,2)



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier

klagt und stöhnt aber auch die gesamte Schöpfung: „Denn in sehnsüchtigem Verlangen wartet die Schöpfung auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes. Wurde die Schöpfung doch der Nichtigkeit unterworfen, nicht weil sie es wollte, sondern weil er, der sie unterworfen hat, es wollte – nicht aber ohne die Hoffnung, dass auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt, bis zum heutigen Tag. Doch nicht nur das; nein, auch wir selbst, die wir den Geist als Erstlingsgabe empfangen haben, auch wir seufzen miteinander und warten auf unsere Anerkennung als Söhne und Töchter, auf die Erlösung unseres Leibes“ (Röm 8,19-23).

Die ganze Schöpfung seufzt. Auch die nicht-menschliche Schöpfung ist in Erwartung und bedarf der Befreiung und Erlösung. Das 4. Esrabuch erklärt das Leiden der gesamten Schöpfung unter Rückgriff auf die Urezählung der Genesis: „Als Adam meine Gebote übertrat, wurde das Geschaffene gerichtet“ (4 Esra 7,11). Mensch und Tier, belebte und unbelebte Natur, Adam und alles Geschaffene sind durch ein Geschick miteinander verbunden. Die ganze Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen.

### III. Die Auferweckung Jesu als Schöpfungshandeln

Inmitten der Erlösungsbedürftigkeit der gesamten Schöpfung begreift Paulus die Auferweckung Jesu als Schöpfungshandeln Gottes. In Röm 4,17 wird Gott als derjenige beschrieben, „der die Toten lebendig macht und was nicht ist, ins Dasein ruft“. Als „Parallelismus membrorum“ gelesen und erschließen sich die Aussagen wechselseitig. Die Auferweckung wird als eine „creatio ex nihilo“ verstanden, als ein entschiedener Schöpfungsakt Gottes. Christus ist der Erste einer neuen Schöpfung, der Erstling der Entschlafenen.

Seine Auferweckung ist der Anfang einer neuen Schöpfung, die nicht länger der Vergänglichkeit unterworfen ist.

Eine entscheidende Rolle spielt dabei der Geist. „So steht es geschrieben: Der erste Mensch, Adam, wurde ein lebendiges Wesen, der letzte Adam wurde Leben spendender Geist“ (1 Kor 15,45). Damit drückt Paulus – im Kontext der Frage nach der Wirklichkeit und Leiblichkeit des neuen Lebens – die Andersartigkeit der Auferstehung aus. Paulus unterscheidet zwischen einem „natürlichen Leib“ und einem „geistigen Leib“ (1 Kor 15,44), der ganz vom Schöpfergeist Gottes bestimmt und beseelt ist. Wer diesen Geist Gottes in sich trägt, ist letztlich schon der Vergänglichkeit entrisen und ist Teil der neuen Schöpfung: „Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11).

### IV. Christus als Mittler einer neuen Schöpfung

Bezeichnend ist, dass Christus das Prädikat des Schöpfers zugesprochen wird. Er wurde – wie es in 1 Kor 15,45 heißt – „Leben spendender Geist“. Deutlich tritt hier die – für Paulus so charakteristische – partizipatorische Dimension der Christologie zutage. Durch die Verbundenheit mit Christus wird auch der Christ eine „neue Schöpfung“. In Christus erhält der Glaubende „schon jetzt“ Anteil an jener Endzeit, die „noch“ aussteht, die aber in der Auferweckung Christi schon aufgeleuchtet ist.

Auf die Verbindung mit Christus kommt alles an. Die Taufe versteht Paulus als eine Eingliederung in den Leib Christi. Der Christ wird hineingenommen in Leben, Tod und Auferweckung Jesu. Paulus trägt das Todesleiden Jesu an seinem Leib. Er stirbt mit ihm und hofft – durch ihn – aus dem Tod errettet zu werden: „Wir wurden also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt worden ist, auch wir in der Wirklichkeit eines neuen Lebens unseren Weg gehen. Wenn wir nämlich mit der Gleichheit seines Todes aufs Engste verwachsen sind, dann werden wir es gewiss auch mit dem seiner Auferstehung sein“ (Röm 6,4-5).

Die Verbundenheit mit Christus endet nicht im Tod, sondern erreicht dort vielmehr den alles entscheidenden Punkt. Wer mit Christus im Leben regelrecht verwachsen ist, erfährt im Tod, was er erfährt und fortan schenkt: die Errettung aus diesem vergänglichen Äon.

### V. Verwandlung, nicht Vernichtung

Das Kommende versteht Paulus nicht als eine Annullierung oder einfache Vernichtung des Bisherigen, sondern als eine tiefgreifende Verwandlung. Paulus erwartet keine zweite Welt. Von manchen eschatologischen Linien jüdischer Theologie her hätte sich dieser Gedanke durchaus angeboten. Das 4. Esrabuch geht von zwei verschiedenen und radikal voneinander getrennten Welten aus: „Der Höchste hat nicht eine Welt geschaffen, sondern zwei“ (4 Esra 7,50). Um die eine Welt von der anderen Welt deutlich zu unterscheiden, wurde sogar eine markante Zäsur zwischen dem Ende dieser und dem Anbruch der kommenden Welt angenommen: „Die Welt wird in das einstige Schweigen sieben Tage lang zurückkehren, wie es im Uranfang war, sodass niemand übrig bleibt. Nach sieben Tagen aber wird die





Adam wird ins Paradies geleitet. Auch hier sind wieder die umfangreichen Erklärungen zu sehen. Die Texte wurden bereits 1604 von einem Kanoniker des Markusdoms in einem Buch publiziert.

Welt, die noch nicht wach ist, erweckt werden, und das Vergängliche wird sterben“ (4 Esra 7,30-31).

Für Paulus wird diese Welt aber nicht einfach ersetzt oder ausgetauscht. Die Schöpfung soll verwandelt werden. Die Sohnschaft, die schon jetzt das Selbstverständnis der Christen bestimmt, wird freigelegt und offenbar. In aller notwendigen Diskontinuität wahrt Paulus somit ein gutes Stück Kontinuität. Die

*Aus der Erwartung der Zukunft und dem Bewusstsein, in Christus bereits eine neue Schöpfung zu sein, leitet Paulus neue Verhaltensmaßstäbe ab.*

Christen sind – durch die Verbundenheit mit Christus und durch den Geist, der in ihnen lebt – bereits eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17). Für die Endzeit erwartet Paulus das Hervortreten dieser Sohnschaft in aller Deutlichkeit und Herrlichkeit: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18).

Das Offenbarwerden dieser einstigen Wirklichkeit, die im Glauben schon jetzt angenommen wird, ist der Fluchtpunkt aller christlichen Hoffnung: „Ich bin nämlich überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten

im Vergleich zur Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8,18). Die gesamte Schöpfung wartet auf diesen Moment, denn auch sie „soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21).

#### VI. Ein Leben zwischen „schon“ und „noch nicht“

Die neue Schöpfung ist für Paulus weit mehr als nur ein abstrakter Glaubenssatz. Die Hoffnung auf das Kommende verändert vielmehr das eigene Selbstverständnis, die Sicht von Welt und Leben und die Gestaltung der alltäglichen Glaubenspraxis. Ein Christ lebt zwischen „schon“ und „noch nicht“, zwischen einer im Glauben bereits erfahrbaren Verbundenheit mit Christus und einer – die Leiden dieser Zeit überwindenden – Vollendung einst. Die Aussicht auf das Kommende lässt Paulus die Mühsal des Lebens ertragen und geduldig ausharren: „Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld“ (Röm 8,25).

Aus der Erwartung der Zukunft und dem Bewusstsein, in Christus bereits eine neue Schöpfung zu sein, leitet Paulus neue Verhaltensmaßstäbe ab. Zu erinnern wäre hier etwa an die – oft vergessene – Einleitung des Philipperhymnus: „Habt diese Gesinnung in euch, die auch in Christus Jesus ist“ (Phil 2,5). Seine Lebensbewegung der Erniedrigung und endzeitlichen Erhöhung zu Gott ist Modell und Maßstab für die Gemeinde. Die Zugehörigkeit zu Christus bedingt ein neues Sozialgefüge, das – im Gegensatz zum Denken dieser

Welt – von der neuen Schöpfung inspiriert ist: „Denn es gilt weder die Beschneidung etwas noch das Unbeschnittensein, sondern: neue Schöpfung“ (Gal 6,15).

Der Kolosserbrief zieht daraus – quasi in den Fußspuren des Paulus – konkret praktische Konsequenzen: „Belügt einander nicht; denn ihr habt den alten Menschen mit seinen Taten abgelegt und habt den neuen Menschen angezo-

gen, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen. Da gibt es dann nicht mehr Griechen und Juden, Beschnittene und Unbeschnittene, Barbaren, Skythen, Sklaven, Freie, sondern Christus ist alles und in allen“ (Kol 3,9-11). So soll und mag die Gemeinde zu einem Wegweiser für jene Welt werden, die alle Gebrochenheit und Mühsal dieser Erdenzeit beendet und in den Schatten stellt. □

## Kommende Akademieveranstaltungen

*Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort, wie auch auf unserer Homepage unter [www.kath-akademie-bayern.de](http://www.kath-akademie-bayern.de) finden Sie das verbindliche Datum, den endgültigen Titel sowie nähere Informationen.*

### Abendveranstaltung

Dienstag, 10. April 2018

#### Kurdenkriege

Konflikte um ein Volk ohne Land

### „Faust-Festival“

Dienstag, 17. April 2018

#### Eine Wette zu Dritt?

Gott – Mensch – Teufel  
Hjjob und Faust im Vergleich

### Abendveranstaltung

Montag, 23. April 2018

#### Insekten sterben – Faktor Mensch

Mit Prof. Dr. Gerhard Haszprunar

### Lange Nacht der Musik

Samstag, 28. April 2018

#### Joe Viera mit der Uni Big Band München



*Auch im Jahr 2017 waren Joe Viera und die Uni Big Band München zu Gast.*



# Grüne Auen und verdorrtes Gras: Die Psalmen Der Schöpfungspsalm 104

Thomas Hieke

## I. Strukturübersicht

Ps 104 ist ein Loblied auf den Schöpfer, der alles wunderbar geordnet hat. Er beginnt mit einem Lobaufruf mit Imperativ der Wurzel *BRK* pi., was eigentlich „segnen“ bedeutet. Im Lateinischen heißt das „benedicere“ bedeutet „Gutes sagen (über)“ – oder eben „preisen“. Der Lobaufruf kehrt in V. 35 wieder, sodass eine Rahmung um den gesamten Psalm entsteht. Der Vorgängerpsalm 103 weist eine ganz ähnliche Rahmung auf (Ps 103, 1.2.22).

Der Psalm erzählt von der Gestaltung der Elemente durch Gott: Licht, Himmel, Himmelozean, Wind, Feuer, Erde, Bändigung der Urflut, Berge und Täler. Er fährt fort mit der harmonischen Schöpfung. Heute nennt man das das ökologische Gleichgewicht der Lebensbereiche: Wasserkreislauf, Tiere, Menschen – alle sind gut versorgt.

Ab V. 19 geht die poetische Darstellung über in die Harmonie der Zeit: Mond und Sonne sind zuverlässige Zeitgeber. Tag und Nacht entsprechen unterschiedlichen Lebensbereichen: Die Nacht gehört den wilden Tieren; der Tag ist das Betätigungsfeld des Menschen.

Der Abschnitt V. 24–26 spricht über die wunderbaren Werke Gottes, vor allem im Blick auf das Meer. Im letzten Abschnitt wird betont: Alles Leben ist in Gottes Hand.

**Strukturierende Elemente:** Ps 104 wird durch Metatexte und gliedernde Sätze mit verallgemeinernder Formulierung strukturiert. Metatexte sind die Reflexionen des Beters über sein Tun: die Selbstaufforderung zum Lobpreis (Preise JHWH, meine Seele); das dauernde Lobversprechen (V. 33); der Wunsch, JHWH möge das Dichten des Beters gefallen (V. 34).

Mehrere Sätze mit allgemeingültiger Formulierung fassen das Gesagte (eher abstrakt) zusammen. Am Anfang (V. 1)

steht eine allgemeine Reflexion über die Größe Gottes, über seine Hoheit und Pracht. Dann wird dies näher ausgefaltet, indem von JHWH mehr und mehr auf seine Schöpfung übergeleitet wird. V. 24 fasst dann das Staunen über die Werke JHWHs zusammen. Dann wird nochmals angesetzt und die lebenserhaltende Fürsorge Gottes betont (wohl aber auch die Sterblichkeit). V. 31 wiederum setzt der Vergänglichkeit der Welt die Ewigkeit von Gottes Herrlichkeit entgegen.

V. 35 kontrastiert der geschilderten Schöpfungsharmonie die Existenz der Sünder und Frevler, die diese Harmonie stören – sie müssen verschwinden. Ihr Tun passt nicht in die von Gott geordnete Welt.

**Feinstrukturen:** Bei der Gestaltung der Elemente durch Gott (V. 2–9) ist zu beachten, dass die Naturphänomene (Himmel, Wind/Sturm, Feuer) in Israels Umwelt durchweg göttlichen Charakter haben. Die Erwähnung des Lichtes am Anfang der Schöpfungsschilderung entspricht dem Konzept von Gen 1: das erste Schöpfungswerk überhaupt ist das Licht. Bei der Gründung der Erde wird das feste Fundament betont, ebenso auch die Bändigung der Urflut (תְּהוֹמוֹת). Hier wird an die Sintflutgeschichte (Gen 6–9) angespielt.

Die Untergliederung von 10–18 ist nicht leicht, denn die Harmonie der Schöpfung im Sinne eines ökologischen Gleichgewichts, bei dem alles mit allem zusammenhängt, wird auch sprachlich dadurch ausgedrückt, dass ein Bereich in den anderen übergeht: Gras für das

Vieh, Pflanzen für den Menschen, die er anbaut; die Zedern des Libanon, in denen die Vögel nisten; eine wichtige Beobachtung besteht darin, dass der Mensch als Geschöpf Gottes inmitten dieser Harmonie als ein Teil ohne besondere Privilegien wirkt.

Bei V. 19 ist wieder zu beachten, dass Mond und Sonne in der Umwelt Israels immer göttliche Wesen sind (Ägypten: Der Mond verkörpert die Götter Chons, Thot und Jach, die Sonne Re und Aton; Babylon: Mondgott Sin und Sonnengott Schamasch). Aber schon in Gen 1 werden Mond, Sonne und Sterne nur als Lichter apostrophiert – sie sind Geschöpfe, keine Götter.

Die Nacht (V. 20–21) ist ein Teil der Natur, kein Reich der Dämonen oder des Todes (wie im Aton-Hymnus). Als Lebensraum der wilden Tiere ist die Nacht der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen, nicht aber der Verfügung Gottes, der in der Nacht Nahrung für die jungen Löwen besorgt. Das Reich des Menschen ist der Tag. An ihm geht er seiner ureigenen Aufgabe nach, der Arbeit.

*Prof. Dr. Thomas Hieke, Professor für Altes Testament an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, konnte krankheitsbedingt nicht an den Biblischen Tagen teilnehmen. Er stellte allerdings freundlicherweise seine Texte zum Abdruck zur Verfügung.*

## Schöpfung und Naturwissenschaft



Zu Gast: Professor Gerhard Haszprunar.

Auch die Naturwissenschaften haben einen besonderen Zugang zur Schöpfung. So fand zum Abschluss der Biblischen Tage eine rund einstündige Diskussion zwischen Prof. Dr. Harald Lesch, Professor für Astrophysik an der Ludwig-Maximilians-Universität, und Prof. Dr. Christian Kummer SJ, Professor em. für Naturphilosophie an der Münchner Jesuiten-Hochschule für Philosophie, statt. Das sehr anregende Gespräch stand unter dem Titel „Schöpfung aus der Sicht der Naturwissenschaft“.

Prof. Dr. Gerhard Haszprunar, der am 23. April 2018 zu einer eigenen



Professor Christian Kummer (li.) und Professor Harald Lesch im Gespräch.

Veranstaltung zum Thema Insektensterben in der Akademie zu Gast sein wird, nahm an den gesamten Biblischen Tagen 2017 teil. Der österreichische Na-

turwissenschaftler ist in Personalunion Professor für Systematische Zoologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Direktor der Zoologischen

Staatssammlung München und Generaldirektor der Staatlichen Naturwissenschaftlichen Sammlungen Bayerns.





Der nackte, schlafende Adam, dem Gott eine Rippe entnimmt, um daraus Eva zu erschaffen. Der Genesis-Zyklus im Markusdom vereint diverse Vorbilder in sich. Die kunsthistorische Forschung

erkennt einen besonders engen Zusammenhang mit der „Cotton Genesis“, einer wohl im späten 5. Jahrhundert in Alexandria entstandenen Handschrift.

V. 24 ist ein zusammenfassender Lobpreis allgemeiner Art. Aus dem Staunen heraus ergibt sich der Blick auf ein weiteres Beispiel: Nach der Erde (Land) wird nun das Meer in den Blick genommen. Auch hier gibt es eine Tierwelt und einen Bereich des Menschen (Schiffe). Unverfügbar ist für den Menschen der Leviatán, das mythische Meermonster, der aber für Gott ein Spielzeug ist. Der Leviatán ist ein schlangenartiges Meerungeheuer. Im Hintergrund steht der ugaritische Mythos über das Seeungeheuer „ltn“, „litānu“, das von Ba'al und Anat getötet wird. Im AT (Ps 74,12-17; Ijob 40,15-41,26) ist der Leviatán Repräsentant des Chaos, das von JHWH besiegt wird (uranfänglich und immer wieder). Die Schlange als widergöttliche Macht und Bedrohung für die Weltordnung findet sich in Ägypten in der Gestalt der Apophis-Schlange.

Die V. 27–28 einerseits und der V. 29 andererseits kontrastieren Lebendigkeit und Sterblichkeit in der Schöpfung: Lebendigkeit ist überall, aber nur möglich aufgrund der Fürsorge Gottes, der alles Lebendige mit Speise versorgt. Die Gegenwart Gottes erhält am Leben. Wenn Gott sich abwendet, tritt der Tod

ein, der aber letztlich auch ein unverfügbares Tun Gottes („nimmst du ihnen den Atem“) ist. V. 30 stellt – gleichsam als Folgerung daraus – den Geist Gottes heraus, der immer wieder neues Leben schafft und so permanent die Erde umgestaltet („Creatio continua“). Bemerkenswert dabei ist, dass im Hebräischen das gleiche Wort „ruah“ sowohl für den Atem des Menschen als auch für den Geist Gottes verwendet wird. Angesichts der permanenten Umgestaltung der Erde durch Werden und Vergehen sehnt sich der Mensch nach Beständigkeit und Ewigkeit – sie gehört aber allein Gott. V. 32 illustriert die Allmacht Gottes durch Verweis auf Naturerscheinungen wie Erdbeben und Vulkane.

## II. Besonderheiten

Es gibt zahlreiche Bezüge von Ps 104 sowohl zum Alten Orient und Alten Ägypten als auch zu anderen Schöpfungsaussagen innerhalb der Bibel – und dennoch hat der Text sein eigenes Gepräge.

- Der Mensch hat nicht wie in Gen 1 einen herausragenden Schöpfungsauf-

trag oder eine besonders markierte Stellung in der Schöpfung.

- Die Systematik ist nicht chronologisch angelegt wie in Gen 1 (6+1-Tage-Schema), sondern eher zyklisch: das Leben ist ein fortwährender Prozess, Tag und Nacht wechseln sich ab, ebenso Werden und Vergehen.

- „Schöpfung“ ist nicht nur einmaliges Handeln Gottes – auch der Mensch hat Anteil daran, indem er die Natur kultiviert (Ackerbau, Weinbau).

- Ps 104 konstatiert keine erhebliche Differenz zwischen den heutigen realen Abläufen und dem Schöpfungsplan Gottes – anders als in der Urgeschichte (Gen 2–3).

- Anders als Aton, die Sonnenscheibe, ist JHWH nicht Teil der Schöpfung – trotz allen immanenten Wirkens geht JHWH nicht in der Schöpfung auf, sondern steht ihr immer noch gegenüber. JHWH ist personaler Schöpfer einer Harmonie, die dann aber auch ohne sein permanentes Eingreifen segensreich ablaufen kann (anders als in Ägypten, wo der Sonnenkreislauf eine permanente Kosmogonie, Tag für Tag, darstellt).

- **Datierungsversuch:** Die Nicht-Erwähnung eines Königs könnte darauf hin-

deuten, dass der Text in einer Zeit entstanden ist, in der es keinen König in Israel mehr gab. Stattdessen ist der Einzelne als Partner Gottes gefragt, ein schöpfungsgemäßes Leben zu führen. Die freie Verwendung und kreative Umgestaltung überlieferter Formen und Traditionen lässt ebenfalls auf eine literaturgeschichtlich spätere Epoche schließen. Die Nähe zu Gen 1, die aber nicht für die Annahme einer literarischen Abhängigkeit ausreicht, spricht auch für eine nachexilische Entstehungszeit.

### Die Nähe zum Großen Aton-Hymnus:

„Insbesondere der sog. ‚Große Sonnenhymnus‘ spielt in der religions- und bibelwissenschaftlichen Forschung seit einem Jahrhundert eine bedeutende Rolle als angebliche Vorlage für Ps 104. Art und Umfang der formalen und inhaltlichen Parallelen in beiden Texten sind dutzendfach diskutiert und widerlegt worden. Eindeutige Hinweise auf eine aktive Rezeption einer ägyptischen Vorlage durch kanaänische, israelitische oder judäische Dichter oder Theologen existieren nicht. Die Phraseologie der Hymnen des 14. Jh.s v. Chr. wurde jedoch noch ein Jahrtausend später in Ägypten produktiv verwendet, so dass



von einer breiten und kontinuierlichen innerägyptischen Hymnentradiation gesprochen werden kann. Sollte Ps 104 wirklich das Ergebnis eines literarischen Austauschs gewesen sein, wird es sich bei der ägyptischen Vorlage um eine zeitgenössische Quelle gehandelt haben“ (Carsten Knigge Salis).

Mit anderen Worten: Der Dichter von Ps 104 hat nicht den „Großen Aton-Hymnus“ in Hieroglyphenschrift im Grab

des Eje gelesen und dann seinen Psalm gedichtet. Aber: Wortschatz, Motive, Formulierungen aus dem Großen Aton-Hymnus waren offenbar jahrhundertlang in Ägypten aktiv („in aller Munde“) – von daher, vielleicht sogar aus einem schriftlichen Text, der inzwischen verloren ist, hat der Dichter von Ps 104 seine Anleihen bezogen. Die Berührungspunkte sind eindrucksvoll. Abschließend gebe ich vier Beispiele:

**1. Die Bewunderung für die Sonne, die Nacht als Zeit der Gefährdung (wilde Tiere), der Tag als Zeit des Menschen (Arbeit)**

3 Gehst du unter am westlichen Horizont, ist die Erde in Finsternis, in der Verfassung des Todes. ...	Ps 104,19-23 19 Du machst den Mond zum Maß für die Zeiten, die Sonne weiß, wann sie untergeht.
4 Jedes Raubtier ist aus seiner Höhle herausgekommen, alles Gewürm sticht. Die Finsternis ist ein Grab, die Erde liegt in Schweigen: ihr Schöpfer ist untergegangen an seinem Horizont.	20 Du sendest Finsternis und es wird Nacht, dann regen sich alle Tiere des Waldes. 21 Die jungen Löwen brüllen nach Beute, sie verlangen von Gott ihre Nahrung.
Am Morgen bist du aufgegangen am Horizont und bist strahlend als Sonne des Tages. Du vertreibst die Finsternis, du gibst deine Strahlen, die beiden Länder sind im Fest täglich. Was auf Füßen steht, erwacht: du hast sie aufgerichtet, sie reinigen ihre Körper und ziehen 5 Leinengewänder an; ihre Arme sind in Lobgebärden bei deinem Erscheinen, das ganze Land tut seine Arbeit.	22 Strahlt die Sonne dann auf, so schleichen sie heim und lagern sich in ihren Verstecken. 23 Nun geht der Mensch hinaus an sein Tagwerk, an seine Arbeit bis zum Abend.

**2. Gottes Schöpfung als Quelle der Nahrung für Tiere und Menschen**

Alles Vieh befriedigt sich an seinen Kräutern, Bäume und Pflanzen grünen. Die Vögel fliegen auf aus ihren Nestern, ihre Flügel in Lobgebärden für deinen Ka. Alles Wild hüpfert auf seinen Füßen, alles, was auffliegt und niederschwebt, 6 sie leben, wenn du für sie aufgehst.	Ps 104,14-17 14 Du lässt Gras wachsen für das Vieh, und Pflanzen für den Ackerbau des Menschen, damit er Brot gewinnt von der Erde 15 und Wein, der das Herz des Menschen erfreut, damit er das Angesicht erglänzen lässt mit Öl und Brot das Herz des Menschen stärkt. 16 Die Bäume des HERRN trinken sich satt, die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat. 17 Dort bauen die Vögel ihr Nest, auf den Zypressen nistet der Storch.
--	--

**3. Die Bewunderung für die Gewässer**

6 ... Die Schiffe fahren stromab und stromauf in gleicher Weise. Jeder Weg ist offen durch dein Erscheinen. Die Fische im Fluß springen vor deinem Angesicht; deine Strahlen sind im Innern des Ozeans.	Ps 104,25-26 25 Da ist das Meer, so groß und weit, darin ein Gewimmel, nicht zu zählen: kleine und große Tiere. 26 Dort ziehen die Schiffe dahin, auch der Leviatán, den du geformt, um mit ihm zu spielen.
---	---

**4. Allgemeiner Lehrsatz: Wie zahlreich sind deine Werke**

Wie zahlreich sind deine Werke die dem Angesicht verborgen sind, 8 Du einer Gott, dessengleichen nicht ist! Du hast die Erde erschaffen nach deinem Herzen, der du allein warst, mit Menschen, Herden und jeglichem Wild, allem, was auf Erden ist und auf (seinen) Füßen läuft, (allem,) was in der Luft ist und mit seinen Flügeln auffliegt.	Ps 104,24 Wie zahlreich sind deine Werke, HERR, sie alle hast du mit Weisheit gemacht, die Erde ist voll von deinen Geschöpfen.  Ps 86,8 Mein Herr, unter den Göttern ist keiner wie du und nichts gleicht deinen Werken.
---	---

# Die Erschaffung von Mann und Frau und der Mythos vom Kugelmenschen

Ludger Schwienhorst-Schönberger

**I.**

Nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht werden die Menschen von Anfang an als männlich und weiblich erschaffen: Und Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Gottesbild erschuf er ihn, männlich und weiblich erschuf er sie“ (Gen 1,27). Mann und Frau sind in gleicher Weise Bild Gottes. Entgegen einer verbreiteten Ansicht erschuf Gott in Gen 2 nicht zuerst den Mann, sondern den Menschen (hebr. „adam“). „Adam“ heißt Mensch, nicht Mann. Aus der Rippe des Menschen baute er die Frau (hebr. „ischah“). Dadurch wurde der Mensch zum Mann.

Mannsein und Frausein sind also nach der hier zugrunde liegenden Anthropologie kein defizienter Modus des Menschseins. Mann und Frau verwirklichen auf je unterschiedliche Weise das ganze Menschsein. Sie sind nicht jeweils ein halber Mensch. Das ist keineswegs selbstverständlich. Es gibt Anthropologien, die besagen, dass der Mensch ursprünglich als Hermaphrodit erschaffen worden sei, also als zwei-beziehungsweise doppelgeschlechtliches Wesen. Ein solches Wesen sei dann geteilt worden, und so seien Mann und Frau entstanden.

Im platonischen Symposium wird ein solcher Mythos zitiert. Um das Profil der biblischen Anthropologie zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden den im Symposium (189a–193) angeführten Mythos vorstellen und in einem anschließenden Vergleich die spezifischen Konturen der beiden unterschiedlichen Anthropologien herausarbeiten.

**II.**

Im platonischen Symposium geht es um die Frage nach dem Wesen des Eros. Als vierter der insgesamt sieben Redner preist der Komödiendichter Aristophanes Eros als den menschenfreundlichsten der Götter (189d). Um sein Urteil den Teilnehmern einsichtig zu machen zitiert er einen Mythos: Ursprünglich existierten die Menschen als doppelgeschlechtliche Kugelmenschen, und zwar einige als Mann-Frau, einige als Mann-Mann, einige als Frau-Frau. Sie waren von gewaltiger Kraft und versuchten, „sich einen Weg zum Himmel zu bahnen, um die Götter anzugreifen“ (190c, nach der Übersetzung von Barbara Zehnpfennig).

Da beschloss Zeus, sie in zwei Hälften zu teilen. „Als nun so ihre Gestalt in zwei Teile zerschnitten war, sehnte sich jedes nach seiner Hälfte und vereinigte sich mit ihr. Sie umschlangen sich mit den Armen und schmiegen sich aneinander, und weil sie zusammenzuwachsen begehrten, starben sie an Hunger und sonstiger Untätigkeit, weil sie nichts getrennt voneinander tun wollten“ (191a.b). Sie konnten nicht voneinander lassen, da ihr Zusammensein ihnen keine Befriedigung verschaffte.

„Da erbarmte sich Zeus und gewährte ihnen auf anderem Wege Hilfe, indem er ihre Geschlechtsteile nach vorne versetzte“ (191b). Traf nun ein Männliches auf ein Weibliches, so verschaffte ihnen ihr Zusammensein Befriedigung und Fortpflanzung, traf ein Männliches auf ein Männliches, so sollte das Zusammensein wenigstens zu einer Befriedigung führen, damit sie nun davon abließen



Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien

und sich wieder der Arbeit zuwendeten und sich um die anderen Dinge des Lebens kümmerten. „Seit so langer Zeit also ist die Liebe zueinander den Menschen angeboren. Sie führt das ursprüngliche Geschöpf wieder zusammen und versucht, aus Zweien Eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen. Jeder von uns ist daher nur ein Teilstück eines Menschen, da wir ja, zerschnitten wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Jeder sucht demnach beständig sein Gegenstück“ (191d).

Mir geht es hier nicht um die Frage nach der Stellung des Mythos im argumentativen Duktus des Symposions. Bekanntlich weist Sokrates darauf hin, dass Aristophanes das Wesen des Eros nicht wirklich erfasst habe. Die Heilung, die er sich vom Eros erwarte, sei nicht die eigentliche Heilung, nach der die Seele des Menschen verlange. Sie liegt nach Ansicht des Sokrates allein darin, dass der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt. „Letztlich zielt die Liebe also auf das Gute und nicht auf die andere Hälfte, wie Aristophanes meinte“, kommentiert Barbara Zehnpfennig.

**III.**

Der Vergleich der im Mythos des Aristophanes präsentierten Geschlechterkonstellation mit derjenigen der Bibel kann zu einem vertieften Verständnis des biblischen Menschenbildes führen. Dabei fallen folgende Unterschiede ins Auge:

1. Im von Aristophanes zitierten Mythos ist die geschlechtliche Differenzierung des Menschen in Mann und Frau eine Folge menschlicher Überheblichkeit, Folge einer Verfehlung gegen die Götter. Anders die biblische Anthropologie: Mann und Frau verwirklichen auf je unterschiedliche Weise das ganze Menschsein. Die geschlechtliche Differenzierung ist hier keine Folge der Sünde, sondern gehört zur guten, noch ungefallenen Schöpfung.

Es wird in Gen 2 kein ursprünglich vollkommener Mensch in zwei Hälften





Die Darstellung Evas im Mosaik, die ebenfalls vollständig nackt gezeigt wird: Das wichtigste Vorbild des Bildzyklus, die „Cotton Genesis“, prägte seit der

karolingischen Zeit die abendländische Vorstellung von der Schöpfungsgeschichte.

geteilt, weil er überheblich wurde, sondern ein ursprünglich unvollkommener Mensch (hebr. „adam“) geht in die Differenzierung von Mann („isch“) und Frau („ischah“). Mann und Frau sind also keine depotenzierten Formen eines ursprünglich vollkommenen Kugel-

menschen, sondern umgekehrt: Mannsein und Frausein sind die differenzierende Ausgestaltung eines ursprünglich unvollkommenen, noch undifferenzierten Menschseins.

2. Nach der von Aristophanes angeführten mythischen Tradition ist Liebe

in der Gestalt des Eros Ausdruck von Bedürftigkeit und Überwindung eines Mangels. Darin artikuliert sich die in der griechischen Kultur immer empfundene Ambivalenz erotischer Liebe. In der biblischen (und auch sokratischen) Tradition kann Liebe anders gedacht werden.

Auch sie weiß von einem Bruch, der sich durch den Menschen zieht.

Dieser liegt aber nicht in der geschlechtlichen Differenzierung, sondern in der Abkehr von Gott. Die Heilung des Bruchs kann letztlich nicht in der Sexualität gefunden werden. Ihr wird damit das Metaphysische genommen. Eros ist kein Gott, sondern ein Mittleres zwischen Gott und Mensch, wie Diotima dem Sokrates nahegebracht hat (202d.e). Er ist auf den bleibenden Besitz des Guten ausgerichtet (206a). „Diejenigen, die in ihren Reden die Liebe vergöttlicht haben, als wäre sie nicht Streben, sondern bereits Erfüllung, sind einer Vergötzung des eigenen Triebes erlegen. Ein solcher Liebesbezug benutzt den anderen zur Betätigung und Bestätigung des Ich, erschafft nichts über sich hinaus ... Nicht die Schönheit also wird in der Liebe letztlich begehrt, sondern das, wozu sie anregt: die Hervorbringung des Guten“, kommentiert Barbara Zehnppennig.

3. Der im Symposion überlieferte Mythos vertritt keine Heteronormativität. In der biblischen Tradition geht es primär um Nachkommenschaft und Beziehung, im androgynen Mythos primär um sexuelle Befriedigung und Überwindung eines Mangels. Wenn die in zwei Hälften geteilten Menschen sich sexuell befriedigt haben, in welcher Konstellation auch immer, können sie wieder in Ruhe ihrer Arbeit nachgehen. Wenn dabei ein Männliches auf ein Weibliches trifft, entsteht dabei gewöhnlich auch Nachkommenschaft. Das wird in Kauf genommen, ist aber nicht das Ziel der sexuellen Begegnung. Von einer auf Dauer angelegten Beziehung ist nicht die Rede. Es gibt in der Antike Konzepte, Liebe und Sexualität zu trennen.

Lukrez gibt die Empfehlung aus, die Liebe aus dem sexuellen Genuss herauszuhalten, weil dieser durch Liebe nur gemindert würde. Durch die Liebe wird der Mensch krank und ein Kranker kann nicht wirklich genießen: „Und es entbehrt nicht der Venus Frucht, wer Liebe vermeidet.“ Der in der Bibel gewiesene Weg weist in eine andere Richtung: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8,6). Diesen Weg näher zu beschreiben, wäre ein eigenes Thema. □

## zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 48

Herausgeber und Verleger:  
Katholische Akademie in Bayern, München  
Direktor: Dr. Florian Schuller  
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser  
Fotos: Akademie  
Anschrift von Verlag u. Redaktion:  
Katholische Akademie in Bayern,  
Mandlstraße 23, 80802 München  
Postanschrift: Postfach 401008,  
80710 München,  
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,  
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de  
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,  
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.  
zur debatte erscheint zweimonatlich.  
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig).  
Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:  
Kto.-Nr. 2355000, BLZ 75090300  
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00  
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.  
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.





# Christliche Schöpfungsverantwortung heute. Perspektiven nach der Enzyklika *Laudato si'*

Markus Vogt

Die Enzyklika *Laudato si'* gilt in der wissenschaftlichen Debatte als einer der wichtigsten Texte der Umweltdebatte der letzten 20 Jahre. Vor allem in Verbindung mit dem Engagement von Papst Franziskus bei der Nachhaltigkeitskonferenz in New York (September 2015) und beim Klimagipfel in Paris (November/Dezember 2015) wird dem Text ein wesentlicher Anteil am Zustandekommen der von allen Nationen weltweit mitgetragenen Beschlüsse zu Klimaschutz und Nachhaltigkeit zugetraut. Neu sind nicht die Inhalte, sondern die Art und Weise der Diskursbündelung, die zugleich biblisch fundiert, ökologisch informiert, politisch und praktisch-alltagsnah ist, die das Bewusstsein des hohen Problemdrucks mit einer von Hoffnung, Lebensfreude und Dialog geprägten Perspektive verbindet und programmatisch Vorstellungen des „guten Lebens“ (*buen vivir*) als Basis für einen Kulturwandel einbezieht.

Der Text hat die Kirche, die in der internationalen Umweltdebatte mangels Kompetenz und Glaubwürdigkeit schon längst in eine Nebenrolle abgeglitten schien, in kurzer Zeit in eine neue Schlüsselrolle gebracht. Angesichts der absehbaren Nicht-Umsetzung der *Sustainable Development Goals* (SDGs) von New York und der Klimaschutzziele von Paris, sind Theologie und Ethik heute auf neue Weise herausgefordert, von ihrer Hoffnung Zeugnis abzulegen: Was berechtigt und befähigt angesichts der Trump'schen Wende rückwärts zur Hoffnung auf eine Erreichbarkeit der Ziele von Klimaschutz und Armutsüberwindung? Weltweit sind die meisten Staaten in *business as usual* gefangen und weit davon entfernt, ihren eigenen Versprechen und Beschlüssen nachzukommen. Was fehlt, ist nicht primär eine noch bessere Begründung für eine globale Umwelt- und Solidaritätsethik, sondern eine Imagination von Zukunft, die zum Handeln motiviert, eine Perspektive, die nicht an Rückschlägen, Systemproblemen und der Trägheit von Wandlungsprozessen verzagt, eine Haltung der Hartnäckigkeit und Unbeirrbarkeit, die sachlich notwendige von faulen Kompromissen zu unterscheiden vermag.

*Laudato si'* steht im Kontext einer weltweiten Renaissance des gesellschaftlichen Bewusstseins, dass ökologische Verantwortung nicht hinreichend durch Begründungsdiskurse und Konferenzdiplomatie erreicht werden kann, sondern auch einer religiösen und kulturellen Reflexion, Motivation und Praxis bedarf. Die durch die Enzyklika geweckten Erwartungen verpflichten: Gefragt ist eine Bündelung der Kräfte im Follow-up, um das „Fenster der Gelegenheit“ hoher politisch-gesellschaftlicher Wirksamkeit der Kirche im Schatten von *Laudato si'* durch qualifizierte Diskurse, Bildungsmaßnahmen und Praxisinitiativen zu nutzen. Das Niveau der Debatte außerhalb der Kirche ist teilweise deutlich höher als in der Kirche, wo es an Ressourcen und Kompetenzaufbau fehlt.

Vor diesem Hintergrund ist die Leitthese, die ich im Folgenden verdeutlichen möchte: Gegenwärtig besteht eine große Chance und Aufgabe von Seiten der Theologie und der Kirche in der Suche nach Alternativen zur Natur-



Prof. Dr. Markus Vogt, Professor für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vergessenheit unserer Zivilisation neue Perspektiven aufzuzeigen. Dabei kann und muss die Neuerschließung des biblischen Schöpfungsglaubens, der heute meist nur als inhaltsleerer Appellverstärker genutzt, aber kaum substantiell verstanden wird, zentraler Ausgangspunkt sein.

## I. Elemente einer naturethischen Erschließung christlicher Schöpfungstheologie

Lassen Sie mich mit einigen methodischen Vorbemerkungen beginnen: Die sich in den biblischen Texten der Schöpfungstheologie aussprechende Naturerfahrung muss immer wieder neu erschlossen und angeeignet werden. Das ist nur möglich durch einen Abgleich mit den je eigenen Naturerfahrungen. Diese stehen heute unweigerlich im Kontext der gegenwärtigen Natur- und Umweltkrise. Der Diskurs zwischen heutiger Naturerfahrung sowie Naturethik und der biblischen Naturwahrnehmung ist auch für säkulare Bürger und Naturethiker keineswegs unzumutbar, insofern er nicht auf die Übernahme von ontologischen Prämissen des biblischen Glaubens zielt, sondern auf den wechselseitig erhellenden Dialog zwischen unterschiedlichen Denkformen. Es geht um Übersetzungsarbeit, bei der sich eine überraschend hohe Konvergenz zwischen den propositionalen Gehalten biblischer Schöpfungstheologie und säkularen ökologischen Erkenntnissen und naturethischen Maßstäben unserer Gegenwart ergibt. Christof Hardmeier und Konrad Ott, in ihrem 2015 erschienenen Werk „Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag“ führen diesen Gedanken weiter aus.

Religionsgeschichtlich ist die Erzählung des Siebentageswerkes in Gen 1 und 2 als ein Text mit kritisch aufklärerischer Intention zu lesen, der in bemerkenswert differenzierter Weise das damalige Wissen über Naturzusammenhänge auf-

nimmt. Gen 1 setzt das Weltbild der Perseerzeit (spätes 6. Jh. vor Chr.) voraus. In narrativer Form werden die natürlichen Daseinsvoraussetzungen als geordnete Welt beschrieben. Die Erzählung ist ein Gegentext zum neubabylonischen Herrschaftsmythos, der als Thronbesteigung Marduks erzählt wurde und der Rechtfertigung der Herrschaftselite in Babylon diente. Ebenso ein Gegentext zum ägyptischen Sonnen- und Gestirnekult (Sonne und Mond werden despektierlich „Lampen am Himmel“ genannt; Gen 1,14–19). Schließlich ist er auch ein Gegentext zu den verschiedenen Fruchtbarkeitskulten im damaligen Palästina, die die Fruchtbarkeitskräfte der Natur unmittelbar divinisierten.

Für die Übersetzung der Schöpfungstheologie von Gen 1 und 2 in den Kontext heutiger Naturethik bedarf es einer analogen Offenheit für gegenwärtige Naturerkenntnisse sowie einer aufgeklärten Kritik gegenüber Mythologien unserer Zeit. Notwendig ist dafür ein theologischer Ansatz als hermeneutischer Rahmen, der Schöpfungstheologie nicht nur als Aussage über etwas versteht, sondern zugleich auch performativ als Ausdruck einer bestimmten Haltung gegenüber der als Schöpfung wahrgenommenen Natur. Der performative Sinn der Schöpfungstexte besteht wesentlich in der Balance zwischen Kontingenzbewusstsein, das die Gaben der Schöpfung als nicht selbstverständlich nimmt und deshalb „immanenzkritisch“ über das rein Faktische hinaus fragt, und – auf der anderen Seite – Vertrauen, das in der Gottesbeziehung gründet und sich auf eine positive Beziehung zu den Mitgeschöpfen überträgt. Es geht um Kontingenzbewältigung, die trotz aller Erfahrungen von Leid und Unsicherheit die Natur bzw. das Leben als gut wahrnimmt. Schöpfungsethik ist darauf ausgerichtet, diese Grundhaltung zu vermitteln und immer wieder in Erinnerung zu rufen.

Die Texte der biblischen Schöpfungstheologie sind „von ihrem sprechakttheoretischen Status her betrachtet, narrativ, adorativ, lobpreisend, verkündigend, liturgisch und konfessorisch; insofern sind sie nicht eindeutig den Geltungssphären von Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit zuzuordnen“, so Hardmeier und Ott. Die biblische Schöpfungserzählung ist ein Narrativ, das sich in seiner Logik grundlegend von Denk- und Diskursformen der objektivierenden Rede unterscheidet. Die wörtliche Lesart der Genesiserzählung im Kreationismus beruht schlicht auf einem Missverständnis der Textgattung.

Sprachlich besonders bemerkenswert sind die Einstreuungen theozentrischer Wertungsperspektiven („und Gott sah, dass es gut war“; Gen 1,4.10.12.18.21.25) sowie vor allem die metanarrative Evokation in Gen 1,31 („und da! sehr gut ist es!“). Diese Gesamtwertung des Schöpfungswerkes als sehr gut liegt nicht unmittelbar auf der Ebene des Erzählten, sondern ist ein Zwischenruf des Erzählers selbst, der unmittelbar den Leser anspricht und zur staunenden Einstimmung in diese positive Wertung des Schöpfungswerkes auffordert. Ziel des Leserappells ist es, eine Haltung der Dankbarkeit und Freude zu vermitteln. Diese Aufforderung ist nicht nur die Sinnspitze der Schöpfungserzählung, sondern wird beispielsweise auch im Schöpferslob der Psalmen 8 und 104 in Gebetsform fortgeführt. Sie prägt die biblische Naturerfahrung und Lebenseinstellung auf grundlegende Weise.

Eine anthropologisch und kultursoziologisch interessante Frage ist, ob Dankbarkeit für die Güter der Natur auch ohne die Annahme eines Gebers der Gaben denkbar ist. Betrachtet man die Güter als Ergebnis der Lotterie der Natur im evolutionären Prozess von zufälliger Mutation und Selektion, ergibt

die Haltung der Dankbarkeit genauso wenig Sinn, wie es unangebracht wäre, der Lostrommel, die mir einen Lottogewinn ermittelt, dankbar zu sein. „Zumindest eine affektive Beziehung und Einstellung gegenüber all diesen natürlichen primary values als unverfügbare Vor-Gaben des Lebens ist – säkular gedacht – im Grunde paradox, nämlich adressatenlose Dankbarkeit“, so wieder Hardmeier und Ott. Dankbarkeit ergibt nur Sinn, wenn auf der Seite des Gebenden Absichten unterstellt werden, und zwar eine positive Absicht des Wohlwollens und der Liebe, des Schenkens, das nicht auf abhängig machende Verpflichtung ausgerichtet ist, sondern umsonst gibt, eben „gratis“, was nicht von ungefähr mit dem lateinischen Begriff *gratia*, Dankbarkeit zusammenhängt. Wenn man davon ausgeht, dass der Wunsch nach Dankbarkeit für Güter der Natur anthropologisch angelegt ist, kann man von dieser Haltung, die sich einen Adressaten sucht und sich in Lobpreis ausdrückt, möglicherweise einen Zugang zum Gottesglauben finden. Dann wäre der Glaube an einen Schöpfergott die Explikation dieser Erfahrung von Dankbarkeit, während konkrete Vorstellungen über ein bestimmtes Wirken und bestimmte Eigenschaften dieses Gottes als sekundär einzuordnen wären.

## Die biblische Schöpfungserzählung ist ein Narrativ, das sich in seiner Logik grundlegend von Denk- und Diskursformen der objektivierenden Rede unterscheidet.

Biblische Schöpfungstheologie, die die Naturerfahrung *coram Deo* reflektiert und daher so etwas wie eine „Erfahrung mit der Erfahrung“ (Eberhard Jüngel) darstellt, drängt darauf, sich auch als Symbolpraxis handelnd zum Ausdruck zu bringen. Von daher steht sie nicht in einem antagonistischen, sondern viel stärker in einem komplementären Verhältnis zur diskursiven Rationalität der Moderne.

## II. Vier Leitbegriffe biblisch inspirierter Schöpfungsverantwortung

In der vielschichtigen Debatte um die Konsequenzen des christlichen Schöpfungsglaubens für die Umweltethik sind es vor allem vier Begriffe, die sich als Leitkategorien herausgeschält haben:

- **Gottebenbildlichkeit:** Der Mensch kann dem Weltverhältnis Gottes so entsprechen, dass er als sittliches Subjekt frei über sich selbst bestimmt. Dies macht seine besondere Würde aus und verpflichtet ihn zur Verantwortung gegenüber allen Kreaturen. Die Betonung der unantastbaren Würde des Menschen als Person und Ebenbild Gottes schließt keineswegs die Anerkennung des Eigenwerts der Natur aus, sondern ist in gewisser Weise deren logische Voraussetzung, insofern nämlich nur sittliche Wesen, also Personen, dazu fähig sind. Auch wenn es durchaus sehr unterschiedliche Interpretationen und Positionen zur „Anthropozentrik“ gibt, bleibt auch aus der Perspektive christlicher Schöpfungstheologie und Anthropologie festzuhalten, dass die Stellung des Menschen als sittliches Subjekt und von dort her auch ein humanistischer Zugang zur Umweltethik unaufgebbar sind. Dabei wird der Mensch schöpfungsethisch jedoch zugleich in der Würde seiner Verantwortungsfähigkeit und in seiner bleibenden Erdverbundenheit als „Adam“ („Erdling“ von *adama*





Die Vertreibung aus dem Paradies. Auffällig ist der deutlich christologische Akzent des Zyklus, der den Weltenschöpfer als jugendlichen Christus zeigt.

Erde) gesehen. Er ist „Staub“, in seiner Begrenztheit ein Irdischer, eine der Erde zugehörige Kreatur. Eine biblisch orientierte Schöpfungsethik ist weder anthropo- noch bio- oder physiozentrisch, sondern theozentrisch. Gottebenbildlichkeit meint die Fähigkeit und Berufung zu Verantwortung, wobei biblische Ethik immer zugleich die ständige Möglichkeit der Verfehlung und des Scheiterns an diesem Anspruch mitdenkt.

• **Mitgeschöpflichkeit:** Den Menschen verbindet mit allen übrigen Kreaturen das gemeinsame Geschaffensein von Gott. Dies verbietet, dass er seine Mitgeschöpfe nur als Mittel zum Erreichen seiner Zwecke behandelt. Die Achtung der Mitgeschöpfe ist eine notwendige Konsequenz der Gottesliebe. Als Geschöpf steht der Mensch in einer umfassenden Schicksalsgemeinschaft mit allen Lebewesen, denen ihr je eigener Ort im „Lebenshaus“ der Schöpfung zugewiesen ist. Angesichts der Tatsache, dass gegenwärtig durch Klimawandel und die Zerstörung von Lebensräumen ein massives, erdgeschichtlich relevantes Artensterben stattfindet, verpflichtet dies zu intensiven Maßnahmen des Biodiversitäts-, Lebensraum- und Tierschutzes. Als konkrete Konsequenz einer Theologie der Mitgeschöpflichkeit sind bspw. für die Landwirtschaft Kriterien artgerechter Tierhaltung zu entwickeln und einzuhalten, wovon wir gegenwärtig weit entfernt sind.

• **Ehrfurcht:** Dem christlichen Schöpfungsglauben geht es um eine Haltung der Ehrfurcht, die die Unversehrtheit und Schönheit der Schöpfung inmitten von Leid und Konflikt immer wieder neu entdeckt und schützt. Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen

### *Die Haltung von Ehrfurcht, Respekt und Achtsamkeit muss sich auch unter den Bedingungen von Knappheit und Konkurrenzverhältnissen bewähren.*

auch hinsichtlich der ihm innewohnenden Entfaltungsbedingungen. Im Fokus christlicher Umweltethik stehen nicht primär einzelne Schutzregeln für den Umwelt-, Natur-, Tier- oder Klimaschutz, sondern die Einübung einer Grundhaltung der Ehrfurcht, Freude und Dankbarkeit sowie der respektvollen Achtung gegenüber den Gütern und Lebewesen der Schöpfung. Auch staunende und achtsame Neugier, die nach Wissen strebt, kann Ausdruck einer solchen Ehrfurcht sein.

• **Ökonomie der Gabe:** Christliche Schöpfungstheologie geht davon aus, dass

die Güter der Schöpfung Gaben Gottes für alle Lebewesen sind. Ihr Fluchtpunkt ist nicht ein Denken in den Kategorien der Knappheit und der Konkurrenz, sondern in denen des Geschenkes und der Logik des Gebens, das Teilhabe und Fülle ermöglicht. Daraus folgt, dass die grundlegenden Umweltgüter, wie etwa ein stabiles, menschenverträgliches Klima, der Zugang zu sauberem Wasser, die Verfügbarkeit von fruchtbarem Boden oder Artenvielfalt gemeinwohlpflichtig sind. Dementsprechend unterliegen hierfür relevante Eigentumsrechte stets der Bedingung, dass die globalen und intergenerationellen Dimensionen des Gemeinwohls im Umgang mit den grundlegenden Naturgütern nicht verletzt werden.

Entscheidend für einen Neuanfang christlicher Umweltethik ist, die Zusammengehörigkeit dieser vier Aspekte zu erkennen und sie nicht gegeneinander auszuspielen: Die besondere Würde des Menschen als Gottes Ebenbild ist in der christlichen Schöpfungstheologie in keiner Weise so gedacht, dass dadurch seine Eingebundenheit in die Natur aufgehoben wäre. Nur in der Übernahme einer aktiven Gestaltungsverantwortung auch für die übrigen Kreaturen, mit denen ihn eine Schicksalsgemeinschaft verbindet, findet der Mensch seine schöpfungsgemäße Bestimmung und Identität. Die Haltung von Ehrfurcht, Respekt und Achtsamkeit muss sich auch unter den Bedingungen von Knappheit und

Konkurrenzverhältnissen bewähren. Dieses ökonomische Paradigma kann jedoch nicht für eine Gesamtsicht der Natur generalisiert werden, diese wird vielmehr primär als Ort der Fülle des geschenkten und geteilten Lebens gesehen.

Schon diese knappe Skizze verdeutlicht, dass die Auseinandersetzung mit den Modellen der Naturdeutung in der gegenwärtigen Ökonomie das entscheidende Feld ist, in dem christliche Umweltethik ihre Sicht bewähren und als Diskursangebot immer wieder kritisch, aber auch konstruktiv und kompromissbereit ins Gespräch bringen muss.

### **III. *Laudato si'* – ein neues Kapitel in der Entwicklung der katholischen Soziallehre**

Die Enzyklika *Laudato si'* ist ein neues Kapitel der Entwicklung der katholischen Soziallehre. Erstmals wird das komplexe Themenfeld der ökologischen Herausforderung umfassend auf der Ebene der päpstlichen Lehrschreiben behandelt. Ihr roter Faden ist das Postulat einer „ganzheitlichen Ökologie“, das an die Wendung „ganzheitliche Entwicklung“ aus der Entwicklungszyklika *Populorum progressio* von 1967 anknüpft. Es stellt diese jedoch erstmals konsequent unter den Anspruch ökologischer Erneuerung. Denn ohne eine solche alle Handlungsfelder durchdringende Erneuerung sind heute weder globale und intergenerationelle Gerechtigkeit



noch humanverträgliche Technik zu denken.

Zentrale Leitlinien, die den Ansatz der Enzyklika prägen, sind:  
(a) katastrophentheoretisch: Die Zeit drängt, die ökologischen Kapazitäten sind weitgehend erschöpft, für zahllose Menschen geht es um existentielle Fragen des Überlebens;  
(b) ökosozial: Es besteht ein grundlegender Zusammenhang zwischen Umwelt- und Gerechtigkeitsfragen; globale und intergenerationelle Gerechtigkeit können nicht ohne Umweltschutz erreicht werden; zugleich muss Umweltschutz von den legitimen Interessen der Armen ausgehen;  
(c) pragmatisch: Den Schrei der Schöpfung und der Armen zu hören und darauf mit einer entsprechenden Verantwortungspraxis zu reagieren, ist unmittelbare Glaubenspraxis und unausweichliche Aufgabe der Kirche heute;  
(d) befreiungstheologisch: Um die ökologische Krise zu lösen, müssen unbequeme Fragen von Macht, Korruption und systemischen Fehlentwicklungen angesprochen werden;  
(e) anthroporelational: Die christliche Tradition der Anthropozentrik muss hinterfragt und so differenziert werden, dass der Eigenwert der Schöpfung und die existentielle Verbundenheit aller Kreaturen in voller Weise anerkannt werden;  
(f) transformativ: Jeder Einzelne ist zu einer „ökologischen Umkehr“ aufgerufen, einem Richtungswechsel in der Lebens- und Wirtschaftsweise.

Inhaltlich folgt die Enzyklika dem Aufbauschema „sehen – urteilen – handeln“. Sie beginnt mit einer aus dem intensiven Dialog mit verschiedenen Umweltwissenschaften hervorgegangenen Situationsanalyse, wobei insbesondere die „Vermüllung des Planeten Erde“ (Nr. 20–22) hervorgehoben wird (1. Kapitel: „Was unserem Haus widerfährt“). Der theologisch-ethischen Urteilsbildung sind drei Kapitel gewidmet, die man als innovative Verknüpfung von Schöpfungstheologie, Ethik und Ökologie kennzeichnen kann (2. Kapitel: „Das Evangelium von der Schöpfung“; 3. Kapitel: „Die menschliche Wurzel der ökologischen Krise“; 4. Kapitel: „Eine ganzheitliche Ökologie“). Der praktische Teil ist in ein politisch-gesellschaftliches und ein pädagogisch-spirituelleres Kapitel aufgeteilt (5. Kapitel: „Leitlinien für Orientierung und Handeln“; 6. Kapitel: „Ökologische Erziehung und Spiritualität“).

#### IV. Der schillernde Begriff von Ökologie

Der Begriff Ökologie wird in der Enzyklika auf unterschiedlichen Ebenen verwendet, teilweise deskriptiv für ökologische Systeme und Wirkungszusammenhänge, teilweise normativ als Postulat eines ganzheitlichen Handelns, das stets die Wechselwirkungen zwischen sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Faktoren im Blick behält. Ökologische und soziale Gerechtigkeit werden als untrennbare Einheit verstanden. Denn Umweltschutz ist gerade in den ökologisch sensiblen Regionen des Südens Medium der Armutsbekämpfung. Ökologie meint vor diesem Hintergrund nicht nur Naturschutz, sondern allgemeiner ein Denken in Beziehungszusammenhängen. Dieser methodische Ansatz entspricht zutiefst biblischem Denken, das den Menschen stets in seinen vielschichtigen und eng miteinander verwobenen Relationen denkt. Kennzeichnend für den vielschichtigen Begriff von Ökologie sind auch die Nominalverbindungen, in denen der Terminus gebraucht wird (Human-, Kultur-,



Die Bildgeschichte setzt sich in den Lünetten mit der Erzählung von Kain und Abel fort, die Sie hier dargestellt sehen. Das Bildprogramm der Vorhalle

führt schließlich im Bogen zwischen den Kuppeln weiter zur Schilderung der Sintflut.

Stadt-, Alltagsökologie u. a.; vgl. Nr. 137–162 in der Enzyklika).

Franziskus' Konzept von Ökologie stellt eine Weiterentwicklung der Humanökologie dar, wie sie seit 1991 leitend für nahezu alle päpstlichen Äußerungen zu Umweltfragen ist und in einer Variation den ursprünglich angekündigten Titel „Die Ökologie des Menschen“ prägte. So beispielsweise Kardinal Peter Turkson, der von Seiten des Päpstlichen Rates Justitia et Pax für die Vorbereitung des Textes hauptverantwortlich war, bei einer Veranstaltung an der Katholischen Akademie in Bayern am 7.7.2014 (vgl. dazu auch zur *debatte* 6/2014). Zum seit 100 Jahren gebräuchlichen Konzept der Humanökologie sowie seiner Rezeption in der katholischen Soziallehre in meinem Text von 2014: Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie, in: Gabriel, I./Steinmair-Pösel, P. (Hg.): *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie, Wirtschaft, Ethik*, 64–86.

Der Ausdruck ist jedoch umstritten, da er zuvor meist gebraucht wurde, um damit das Konzept der traditionellen Anthropozentrik zu verteidigen, das den Menschen im Mittelpunkt der Schöpfung sieht und allen anderen Wesen und Gütern der Natur nur im Blick auf ihn einen Wert zuerkennt. In geschickter Weise wird nun dieser Begriff zugleich aufgegriffen und modifiziert: Eingebunden

in bioökologische Reflexionen ist eine naturalistische Leseweise des Konzepts der Humanökologie ausgeschlossen. Zugleich wird erstmals radikal auf Enzyklikenebene der „despotische“ moderne Anthropozentrismus kritisiert (Nr. 68f. und 115–136). Immer wieder hebt Franziskus den Eigenwert der Tiere und Pflanzen hervor und profiliert seine Ethik durch ästhetisch-poetische sowie spirituelle Zugänge zur Natur, was jedoch nicht weiter ethisch-systematisch entfaltet wird.

Erhellend für den philosophischen Hintergrund dieser Überlegungen zu einer ökologischen Ethik ist ein Blick auf die Tradition des *Krausismo*: Der Begriff bezeichnet die Rezeption des deutschen Philosophen Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), die sich kaum im deutschen Sprachraum entfaltet, jedoch seit den 1860ern im spanischsprachigen Raum sehr intensiv entwickelte. So fanden die Gedanken von Krause auch in Lateinamerika weite gesellschaftliche Verbreitung. Ihre Wirkung reicht Dierksmeier zufolge von der politischen Ideologisierung im Peronismus bis hin zur Entwicklung der argentinischen Befreiungstheologie. Deren geistiger „Vater“ Lucio Gera schließlich stellt als theologischer Lehrer von Franziskus das Bindeglied zum gegenwärtigen Papst dar.

Als Schüler Johann Gottlieb Fichtes zeichnet sich Krause durch den Versuch aus, Kants Anliegen einer vernünftigen Weltgestaltung umzusetzen, ohne in Fichtes radikalen Anthropozentrismus einer Frontstellung zwischen vernünftigem Subjekt und unvernünftiger Natur zu verfallen. Maßstab sind Verwirklichung und Vergrößerung der Freiheit, die aber nicht auf den Menschen reduziert bleibt, sondern sich in gradueller Abstufung in der gesamten Natur findet. Krause folgert daraus auch Rechte für künftige Generationen sowie für Tiere. Er formuliert damit eine philosophische Basis dessen, was Franziskus in *Laudato si'* theologisch und umweltethisch entfaltet. Die Kenntnis dieser Hintergründe ist äußerst hilfreich, um die gegenwärtige umweltethisch-schöpfungstheologische Debatte solide zu führen.

#### V. Das Klima als Kollektivgut

Die Enzyklika greift erstmals auf der Ebene der päpstlichen Lehrverkündigung das Problem des Klimawandels auf (Nr. 20–26). Dahinter steht eine lange Geschichte von Konferenzen und Gesprächen hierzu im Vatikan, in der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften und dem Päpstlichen Rat Justitia et Pax, in denen immer wieder die Einwände der Klimaskeptiker gehört wurden. Mit der





Noach belädt die Arche – von den reinen Tieren und den Vögeln je sieben Paar, von den Unreinen je eines – so die Anweisung Gottes.

Feststellung der anthropogenen (menschlich verursachten) Zusammenhänge als Hauptursache des Klimawandels, die eine mögliche Wirksamkeit anderer Faktoren nicht ausschließen (Nr. 24), bezieht Papst Franziskus eindeutig Stellung.

### *Eingebunden in bioökologische Reflexionen ist eine naturalistische Leseweise des Konzepts der Humanökologie ausgeschlossen.*

Methodisch bezeichnend ist, dass der Papst sein Plädoyer für entschlossenen Klimaschutz angesichts der Kontroversen um dieses Thema vor allem in den US-amerikanischen Kirchen mit kommunikationstheoretischen Überlegungen verknüpft: zum Umgang mit unterschiedlichen Meinungen (vgl. Nr. 60f.), zur Schwäche der bisherigen Reaktionen auf die Umweltkrise bei den Entscheidungsträgern (vgl. Nr. 53-59) sowie zur Perspektive der am Rande Stehenden, die oft bloß als „Anhängsel“ und „Kollateralschaden“ abgetan werden (Nr. 49). Der Papst kritisiert im Kontext der Klimadebatte „einen Mangel an physischem Kontakt und Begeg-

nung, [...] der dazu beiträgt, einen Teil der Realität in tendenziösen Analysen zu ignorieren“ (Nr. 49).

Die „Sorge für das gemeinsame Haus“ – so der Untertitel der Enzyklika – zielt auf eine „Hausordnung“ für den solidarischen Umgang mit den globalen Ressourcen. Dabei wird das Klima als „gemeinsames Gut“ apostrophiert (Nr. 23-26). Dies entspricht der von Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert formulierten Eigentumstheorie, von der her die Christliche Sozialethik das Postulat der Gemeinwohlpflichtigkeit des Eigentums entwickelt hat. Bereits im Kompendium der Soziallehre der Kirche von 2004 wurde dies mit einer ethischen Reflexion zur Problematik von Kollektivgütern verknüpft und auf die Klimafrage angewendet (Nr. 171 – 184 und 466 – 487).

Ökonomisch lässt sich ein Großteil der globalen Umweltdegradation im Kern als Kollektivgutproblem modellieren: Es findet Ressourcenübernutzung statt, weil jeder, der Ressourcenschutz betreibt, den langfristigen Nutzen davon mit allen teilt, die Kosten jedoch individuell tragen muss. Elinor Ostrom hat weltweit anhand von Allmendennutzungen (z. B. Gemeindewiesen in den Schweizer Hochalpen) untersucht, wie Gesellschaften beschaffen sein müssen, dass Kollektivgutbewirtschaftung funktioniert. Darauf könnte eine vertiefende Interpretation

der Enzyklika zurückgreifen. Der Text deutet aber auch selbst wichtige Impulse in diesem Bereich an – insbesondere im Blick auf regionale Gemeinschaften und Lebensstile in lateinamerikanischem Kontext (Nr. 143 – 155).

Die Auffassung des Klimas als Kollektivgut hat weitreichende Konsequenzen für staatliche und gesellschaftliche Pflichten zum Klimaschutz. Sie fordert letztlich nichts Geringeres als die Transformation des Völkerrechts vom Koexistenz- zum Kooperationsrecht und damit einen neuen globalen Völkervertrag. Franziskus spricht in diesem Zusammenhang von „gemeinsamen, aber differenzierten Verantwortlichkeiten“ zum Klimaschutz (Nr. 170). Die eng mit dem Klimawandel verbundene Wasser- und Ernährungs- und Ernährungskrise wird als zentrale Herausforderungen benannt und aus ethischer Perspektive reflektiert. Eine konkrete Forderung der Enzyklika in diesem Zusammenhang ist die Anerkennung der Menschen, die aufgrund ökologischer Degradation ihre Lebensräume verlassen müssen, als Flüchtlinge mit entsprechendem rechtlichem Status (Nr. 25).

### **VI. Franziskanische Spiritualität und Biophilie**

Innovativ ist die Enzyklika nicht zuletzt dadurch, dass sie ihre kritische Zeit-

analyse mit eindringlichen theologischen und anthropologischen Reflexionen verbindet. Sie versteht Umweltschutz als Glaubenspraxis und rückt ihn damit ins Zentrum des Selbstverständnisses von Kirche und Theologie. Trotz aller Sorge um Klimawandel, Biodiversitätsverlust, Müllprobleme und Wasserknappheit sowie die damit verbundene soziale Not ist die Enzyklika auf einen Grundton der Ermutigung und der Dankbarkeit für die Gaben der Schöpfung gestimmt: *Laudato si'*, das Lob des Schöpfers, ist der Titel, der über allem steht. Er ist aus dem Sonnengesang des Franz von Assisi entlehnt, dessen Spiritualität der Freude, Einfachheit und geschwisterlichen Beziehung zu den Mitgeschöpfen die Enzyklika trägt. Schon mit der Wahl des Namens Franziskus bei seiner Wahl zum Papst hat sich der Jesuit Jorge Mario Bergoglio SJ eine ökologische Programmatik gegeben, da der naturverbundene Heilige seit 1979 als „himmlischer Patron der Umweltschützer“ gilt. Man kann die Enzyklika auch in die Tradition jesuitischer Frömmigkeit einordnen, die sich mit dem ignatianischen Motto „Gott in allen Dingen finden“ umschreiben und als Spiritualität der Weltzugewandtheit und der Aufmerksamkeit charakterisieren lässt.

Unter Bezugnahme auf die besonders in Lateinamerika starke Tradition des



„buen vivir“, also des guten Lebens, geht Franziskus davon aus, dass ein Kulturwandel im Verhältnis zur Natur einen Gewinn an Lebensqualität, wirtschaftlicher Vernunft und sozialer Gemeinschaft bringen wird. Franziskus postuliert eine „ökologische Umkehr“ (Nr. 5 und 216–221) und spricht nicht weniger als 55 Mal von einer Erneuerung des Lebensstils und der Konsummuster. Während in den öffentlichen Debatten Lebensstilfragen meist als eine bloß private und damit individuelle Angelegenheit betrachtet werden, bezieht der Papst mit seiner Kritik der Lebensstile die Position, dass diese angesichts ihrer globalen Folgen rechtfertigungsbedürftig sind.

Diese gesellschaftspolitische Dimension der scheinbar privaten Fragen von Spiritualität und Lebensstilen kommt auch in der Leitmetapher „Mutter Erde“ zum Ausdruck: Diese ist in der lateinamerikanischen Tradition verwurzelt. So haben Ecuador und Bolivien 2008 bzw. 2009 den „Schutz der Mutter Erde“ und das „buen vivir“ gegen postkoloniale Ressourcenausbeutung in ihre Verfassungen geschrieben. Vor diesem Hintergrund enthalten schon die ersten Zeilen der Enzyklika eine Verknüpfung religiös-spiritueller und politischer Ebenen.

Umweltethisch könnte man den Gehalt der Enzyklika als eudaimonistisch kennzeichnen. Eudaimonistische Werte zielen auf leiblich-sinnlich vermittelte Freude an der Natur und unterscheiden sich sowohl von rein funktionalen wie von rein intrinsischen Werten. Die Fähigkeit die Natur zu genießen, wurde in der Moderne unter der Dominanz eines instrumentellen Naturverhältnisses teilweise vernachlässigt. Jedenfalls bedarf sie der Pflege und Einübung. Naturgenuss gilt vielen Menschen lediglich als Freizeitvergnügen und wird daher oft eher als bürgerlich-reaktionärer Luxus eingestuft. Er ist jedoch eine anthropologische Grundkategorie, der eine fundamentale Bedeutung für die Entwicklung und Identität des Menschen zukommt.

In der Umweltpsychologie wird dies auch als Biophilie-Hypothese umschrieben. Diese geht von einem psychischen Zusammenhang zwischen geistig-seelischer Gesundheit und Naturgenuss wie etwa schöne Landschaften aus. Die Naturphilosophin Angelika Krebs spricht von therapeutischen Landschaften als Grundwert für menschliche Entfaltung und Lebensqualität und damit für Gerechtigkeit. Ähnlich Martha Nussbaum, die den Naturgenuss zu den grundlegenden menschlichen Fähigkeiten rechnet und damit als eine der Basiskategorien von Gerechtigkeit einstuft.

Viele sprechen auch von transästhetischer Naturerfahrung, womit eine existenzielle, über den konsumptiven Genuss des Naturschönen hinausgehende Dimension gemeint ist. Diese stellt aus der Perspektive der säkularen Naturethik einen Grenzbereich dar, der häufig auch als „spiritueller Wert umschrieben“ wird. Selbst in politischen Texten ist seit einigen Jahren von „spiritual values“ die Rede. So beispielsweise im Millennium Ecosystem Assessment (MEA 2005), der weltweit ausführlichsten Bilanzierung der sogenannten Ecosystem-Services.

## VII. Christliche Schöpfungsverantwortung als Transformationsethik

Lange stand die christliche Naturethik ganz im Zeichen einer naturrechtlichen Ordnungsethik, die im Kern darauf ausgerichtet war, bestehende Ordnungen zu stabilisieren. Die Schöpfungsethik des frühen 21. Jahrhunderts hat diesen Aspekt umgekehrt: Transformation, Erneuerung und „Umkehr zum Leben“ sind nun leitenden Stichworte. Als Beispiel mag der ökumenische Prozess „Umkehr zum Leben“ dienen, der parallel zu den Sustainable Development Goals (SDGs)

bis 2030 angelegt ist: <http://www.umkehr-zum-leben.de>.

Dem lässt sich auch die Enzyklika mit ihrer Zuspitzung auf die Notwendigkeit einer „ökologischen Umkehr“ (Nr. 216–221) zuordnen. Mit ihrer auf-rüttelnden Gesellschaftskritik im prophetischen Stil zielt sie auf eine umfassende Transformation der Wirtschafts- und Lebensformen. Der Papst spricht jeden Einzelnen sehr konkret in seinen Möglichkeiten der Lebensstilgestaltung sowie seiner individuellen Naturbeziehung und Spiritualität an.

Bezogen auf den gegenwärtigen umweltethischen Diskurs kann man *Laudato si'* in die Transformationsethik einordnen: Charakteristisch ist eine Akzentverlagerung von Begründungsfragen zu solchen der erkenntnistheoretischen und sozialen Bedingungen für gesellschaftlichen Wandel. Im Mittelpunkt steht nicht mehr die Frage „Warum sollen wir uns wandeln?“, sondern „Wie kann der unvermeidliche Wandel gelingen?“. „Transformation by design“ statt „transformation by disaster“ lautet die einprägsame Formel, die Harald Welzer und Bernd Sommer hierfür vorgeschlagen haben.

Die Akzentverlagerung von der Ordnungs- und Transformationsethik in der Umweltethik hat einen naturphilosophischen Hintergrund, für die die Prozess-theologie von Whitehead von zentraler Bedeutung ist: Schöpfung ist Kreativität, ist ständiger Wandel. Whitehead hat bereits vor Einstein wesentliche Elemente der Relativitätstheorie philosophisch entfaltet. Bereits im frühen 20. Jahrhundert hat er die Absolutsetzung und Isolierung des Subjektes bestritten. Hier ergeben sich wesentliche Konvergenzen zur ökophilosophischen Kritik der Subjektphilosophie von Schelling und dem deutschen Idealismus, wie sie Karl Krause vorgelegt hat und wie sie nicht zuletzt in der Enzyklika *Laudato si'* ihren Wiederhall findet. Whitehead ist bis heute eine der innovativsten Quellen der Umweltethik, sei sie christlich oder säkular. Aus meiner Sicht ist er für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und (Schöp-

fungs-)Theologie ein unverzichtbarer Gesprächspartner.

Das Verständnis der Schöpfung als Prozess des ständigen kreativ-schöpferischen Werdens, als *creatio continua*, kommt der biblischen Schöpfungsvorstellung viel näher als die lange ausschließlich im Blick stehende *creatio prima*, die Erschaffung der Welt am Anfang als einmaliger Akt. Von daher ist auch die konservative Rede von Bewahrung der Schöpfung, an die wir uns im kirchlichen Ökokontext gewöhnt haben, höchst missverständlich: Das, was an der Natur zu bewahren ist, ist oft nicht ein bestimmter Zustand, sondern ihre Fähigkeit zu Entwicklung und Ressourcenregeneration, nicht die *natura naturata*, sondern die *natura naturans*, wie es der jüdische Naturphilosoph Spinoza nannte. Mit diesem Konzept hat Spinoza ganz wesentlich den gegenwärtig weltweit führenden umweltethischen Leitbegriff beeinflusst: Nachhaltigkeit, wie er 1713 von dem Dresdner Forstwissenschaftler Carl von Carlowitz geprägt wurde. Carlowitz war begeisterter Anhänger von Spinoza und legt seinem Konzept der Nachhaltigkeit eine halb spinozistisch, halb pietistisch geprägte Naturfrömmigkeit zugrunde.

Eine christliche Umweltethik im Geist des biblischen „Gärtnerauftrags“ (Gen 2, 15) zielt nicht auf statisches Bewahren, sondern auf eine dauerhaft tragfähige Gestaltung des menschlichen Naturverhältnisses durch Einbindung des Zivilisationssystems in das es tragende Netzwerk der ökologischen Systeme. Für das ethische Postulat einer solchen „Gesamtvernetzung“ und Rückbindung der Zivilisationsentwicklung an die Entfaltungsbedingungen der Natur hat Wilhelm Korff – auf das lateinische *rete*, das Netz, zurückgreifend – den Begriff Retinität geprägt. Gemäß dem Retinitätsprinzip ist Umweltethik weniger als Anwendungs- oder Bereichsethik zu konzipieren, sondern vielmehr als ein umfassendes Integrationskonzept für die komplexen Entwicklungsprobleme moderner Gesellschaft. Orientierungsmaßstab ist

*Detailausschnitt eines der Mosaik vom Deckengewölbe des Narthex: Die Wasser sind zurückgegangen – als Noah die Taube zum zweiten Mal fliegen lässt, bringt sie bei der Rückkehr einen Olivenzweig mit.*







Die Sintflut ist überstanden: Noach und seine Familie im Mittelpunkt, der Regenbogen als Zeichen Gottes.