

Ökologie – Natur – Schöpfung

Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltproblematik

„Bewahrung der Schöpfung“ heißt die Zauberformel im Zeitalter ökologischer Katastrophen, und dies bemerkenswerterweise nicht nur aus Theologenmund. Wenn sich dann aber ökologisch engagierte Theologen oftmals gerade anderer Termini wie „Natur“ oder „Ökologie“ statt „Schöpfung“ bedienen, dann spätestens stellt sich die Frage, ob die verwendeten Begriffe austauschbare Synonyme darstellen. Und kann diese Liste scheinbarer Synonyme gemäß der Parole „Für mich ist Feminismus Ökologie und ist Ökologie Feminismus. Sie sind eine holistische Art die Dinge zu betrachten“ (Zitat von Petra Kelly, Halkes 139) erweitert werden? Eine solch zweifelhafte Gleichsetzung birgt die Gefahr, ein begriffliches Instrumentarium zur Differenzierung verschiedener Inhalte zu verlieren. Komplizierte Probleme verlangen jedoch nach einem differenzierten Instrumentarium. Sind alle Werkzeuge durch unsachgemäßen Gebrauch gleich stumpf geworden, dann sind sie zum Zeitpunkt ihres Bedarfs nicht mehr einsatzfähig. Daher erscheint es als ein Gebot vorsichtiger Klugheit, seine Werkzeuge zu pflegen. Da die aufgeführten Begrifflichkeiten keineswegs synonym sind, sondern vielmehr über ein je eigenes kritisches Potential verfügen, sollte jenes auch nicht zu einem unkritischen „begrifflichen Einheitsbrei“ abgeschliffen werden.

Als erstes soll daher die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Begriffe Ökologie, Natur und Feminismus voneinander sowie von demjenigen der Schöpfung aufgezeigt werden. Dieser analytische Teil schließt mit einigen Überlegungen zur Ortsbestimmung der Schöpfungstheologie in der Gegenwart. In einem zweiten Teil erfolgt ein biblischer Streifzug durch schöpfungstheologisch relevante Texte, die helfen könnten, „dem Wesen wirklicher Geschöpflichkeit und Geschaffen-Seins wieder auf die Spur zu kommen“ (Jäger 175).

Ökologische Theologie – ein modernes Synonym für Schöpfungstheologie?

„Ökologie“ begegnet bereits in einer doppelten Belegung. Der Begriff wurde ursprünglich 1866 von dem Biologen Ernst Haeckel als Bezeichnung für eine biologische Teildisziplin geprägt, die sich mit den vielfältigen Beziehungen von Lebewesen zu ihrer belebten und unbelebten Umwelt beschäftigt. Die Bezeich-

nung dieser naturwissenschaftlichen Disziplin ist von der Verwendung des Begriffs Ökologie in der Ökologiebewegung zu unterscheiden, wo er meist in weltanschaulicher Weise die Beziehung zwischen Mensch und Natur problematisiert (vgl. Trepl 11 ff.). „Schöpfung“ sollte mit keiner der beiden Ökologieverständnisse identifiziert werden, da die Bedeutungsgehalte einander in wesentlichen Punkten nicht entsprechen.

1. Die wissenschaftliche Ökologie beschäftigt sich – wie jede Naturwissenschaft – mit natürlichen Gegenständen unter einer bestimmten partikularen, nicht von Sinnaspekten geleiteten Fragehinsicht. Schöpfung ist dagegen ein theologischer Totalbegriff, der die gesamte Welt in ihrem Gegenüber zu ihrem transzendenten Schöpfer sinnhaft deutet. Diese Verschiedenheit in der Vorgehensweise ist Ausdruck von verschiedenen, nicht deckungsgleichen Wirklichkeitskonzepten, die gerade das Spezifikum der beiden angesprochenen Wissenschaften betreffen. Es macht den Anspruch einer neuzeitlichen, abendländischen Naturwissenschaft aus, die Eigenart ihre Gegenstände zu beschreiben (Was ist das?) und in Form mathematischer Beziehungen zu „deuten“ (Wie funktioniert es?), und zwar zum Zweck der immanenten (ohne Gott) Erklärung sowie der eventuellen Prognose von Ereignissen bei Kenntnis der jeweiligen Ausgangsbedingungen. Die Theologie bzw. die in unserem speziellen Interesse stehende Schöpfungstheologie steht keinesfalls in Widerspruch zu immanenten wissenschaftlichen Ergebnissen, hat aber den Anspruch, über sie hinauszugehen, indem sie – vermittelt durch Naturphilosophie – versucht, diese Ergebnisse von Gott her für das Leben zu deuten. Hieraus wird deutlich, daß die Begriffe Schöpfung und Ökologie auf verschiedenen Erklärungsebenen liegen, die einander zwar nicht widersprechen, aber doch einen anderen Geltungsbereich beanspruchen.

2. Die Ökologiebewegung setzt ein Mensch-Natur-Problemverhältnis voraus, das hinsichtlich der Reichweiterefahrung naturmanipulierenden menschlichen Handelns in der Bibel nicht vorausgesetzt werden kann. Die naive Projektion neuzeitlicher Probleme auf die Jahrtausendealten Texte produziert Anachronismen, die einen sinnvollen Dialog gegenwärtig fragender Menschen mit den biblischen Schriftstellern unmöglich machen. Die Herstellung eines förderlichen Gesprächs zwischen beiden Parteien bedarf einer methodischen Vermittlung, die unter Wahrnehmung der grundsätzlichen Verschiedenheiten eine mögliche gemeinsame Gesprächsebene erst sucht.

3. Die Identifizierung der Begriffe würde die Schöpfungstheologie auf das Thema des neuzeitlichen Mensch-Natur-Problemverhältnisses (als Thema der Ökologiebewegung) reduzieren. Im Rahmen der Schöpfungstheologie werden seit jeher aber auch die theologische Anthropologie, das Verhältnis zwischen Schöpfung und Erlösung oder das Schöpferlob behandelt.

4. Der Anspruch der Ökologiebewegung ist gegenüber der theologischen Schöpfungslehre wegen ihres fehlenden Transzendenzbezugs partikular. Wo dies

durch ein mystisches Ganzheitlichkeitsbestreben geleugnet wird, liegen monistische Ideologien spiritualistischer oder physikalistisch-materialistischer Spielart vor, die mit einer christlichen Theologie grundsätzlich unvereinbar sind (vgl. dazu Mutschler). Die spiritualistische Variante, die alle Wirklichkeitserfahrung auf geistige Prozesse reduziert, kann letztlich körperliches Leiden individuellen Lebens nicht wirklich ernst nehmen und steht damit in Gefahr, einen grausamen Zynismus zu lehren. Der physikalistisch-materialistische Ansatz leugnet im Gegensatz dazu ein im Körperlichen nicht aufgehendes geistiges Prinzip und mündet letztlich in einem atheistischen Determinismus, der die totale Verfügbarkeit und Manipulierbarkeit des Menschen zur Folge hat.

„Schöpfung“ ist anderer Natur als „Natur“

„Natur“ wiederum ist kein Gegenstandsbegriff aus dem sinnlich wahrnehmbaren Alltagsbereich und daher auch kein direkter Gegenstand der Naturwissenschaften, sondern „ein umfassendes Konzept zur Deutung von Kenntnissen, mittels deren wir uns als Menschen im Verhältnis zu und mit Beziehung auf die uns bestimmende, nichtmenschliche (Um-)Welt verstehen“ (Baumgartner 30). Daher finden sich in der Naturphilosophie verschieden akzentuierte Naturbegriffe. Naturphilosophische Erörterungen ökologischer Problemstellungen erfordern deshalb eine explizite Klärung ihres zugrunde liegenden Naturbegriffs und damit gleichzeitig ihrer Argumentationsbasis.

In Differenz zur philosophischen Natur, die meist – zum Beispiel als Gegensatz zu den Begriffen Kunst/Technik oder Kultur – verstanden wird als das aus sich selbst Gewordene und nicht vom Menschen Gemachte, bezeichnet Schöpfung das von Gott Hervorgebrachte und umfaßt als theologischer Begriff den Menschen sowie alle außermenschlichen Geschöpfe und Schöpfungen. Diese grundsätzlich von der Naturphilosophie verschiedene Deutungsperspektive des theozentrischen (auf Gott hin) und relationalen (von Gott her) Begriffs Schöpfung erklärt, warum es in der Bibel das Wort Natur nicht gibt; denn alles wird als Schöpfung von Gott, dem Schöpfer, her verstanden.

Eine Identifizierung der Schöpfung mit (bedrohter) Natur sollte nicht stattfinden:

– weil die verschiedenen Deutehorizonte von Theologie und Philosophie nicht identisch sind. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß sie nicht aufeinander bezogen werden können. Schöpfung muß sogar auf einen wissenschaftlich verantworteten philosophischen Naturbegriff bezogen werden, wenn nicht ein Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft heraufbeschworen werden soll, der im Menschen einen Selbstwiderspruch erzeugen würde. Der theologische Schöpfungsbegriff baut demnach auf dem philosophischen Naturbegriff auf, übersteigt

diesen jedoch, indem er einen im Glauben erfaßten Sinnhorizont eröffnet (vgl. Mutschler 41 f. u. ö.);

– weil bereits die oft verwendete, sprachlich umständliche Formulierung „außermenschliche Schöpfung“ eine den Menschen in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung integrierende, theozentrische Perspektive und damit eine einen anthropozentrischen Standpunkt relativierende Kraft verrät. Der Mensch ist eben Geschöpf unter anderen Geschöpfen, wenn auch ein durch den *Anspruch* der Gottebenbildlichkeit hervorgehobenes (vgl. Baranzke 129f.). Der Begriff Natur scheint dagegen eine dem Menschen entgegengesetzte Tendenz zu besitzen, so daß bei seiner Verwendung sprachlich umständlich darauf hingewiesen werden muß, wenn der Mensch mitgemeint sein soll;

– weil Schöpfung im Kontext der ökologischen Krise dann nicht mehr göttlicher Ort des Vertrauens angesichts der Erfahrung von Bedrohung und Untergang sein kann, sondern sich verkehrt zu einem „Ort von Auslegung und Verstärkung apokalyptischer Ängste“ (Graf 220);

– weil folglich mit der Natur auch die Schöpfung vom Menschen bedroht und zerstört werden könnte. Dann aber würde die Schöpfungstheologie, die den Menschen durch Einbettung in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung im Gegenüber zum transzendenten Schöpfer gerade relativiert, ein Menschenbild entwerfen, „das sich theologisch gar nicht titanischer denken läßt“ (Graf 220f.; vgl. auch Link 465).

Die vermeintliche Weiblichkeit der Natur

Der oft hergestellte Zusammenhang von Frauenbewegung und Ökologiebewegung besitzt im Konvergenzpunkt der Herrschaftskritik eine gewisse Berechtigung. Das heißt, der Aspekt Herrschaft rechtfertigt durchaus die Konstruktion einer Analogie, die die auf biologistischer bzw. auf ideologischer Verfälschung biblischer Traditionen beruhende Beherrschung der Frau durch den Mann einerseits (Sexismuskritik) und die Beherrschung der „Natur“ durch den Menschen andererseits miteinander in Beziehung setzt. Eine Gleichsetzung von ökologischen (im Sinn der Ökologiebewegung) und feministischen Anliegen ist jedoch aus mehreren Gründen für keine der beiden Seiten förderlich:

1. Die Identifizierung von Frau und Natur berücksichtigt als fundamentalen Unterschied nicht die moralische Subjekthaftigkeit der Frau. Sofern dieses Spezifikum des Menschen auch der Natur zugeschrieben wird, berühren wir den Problemkreis eines ethischen Naturalismus, der eigens erörtert werden müßte. Aber auch die unkritische Frau-Natur-Parallelisierung unter dem Aspekt der Herrschaftskritik als heuristisch wertvolle Hypothese birgt eine Reihe von Gefahren, die für beide Anliegen abträglich sind.

2. Eine naturromantische Identifizierung von Frau und Natur seitens der Frauen kommt einer sexistischen Vereinnahmung von Natur gleich, insofern Frauen sich selbst eine wesensmäßig größere Naturnähe im Unterschied zu Männern zuschreiben. Diese Art geschlechtermetaphysischer Rollenfixierung, die zudem die tatsächliche Ambivalenz von Natur unterschlägt, birgt die sicherlich unerwünschte Möglichkeit männlicher Bestätigung eines „naturnahen“ Mütterlichkeitskults. Wird dagegen die größere weibliche Naturnähe als patriarchales Sozialisationsprodukt gewürdigt, so gerät diese Argumentation zu der gerade nicht beabsichtigten indirekten Zementierung patriarchaler Ordnung. Daraus folgt, daß es geraten erscheint, im Rahmen der Ökologiediskussion von einer gleichartigen Verantwortung und Kompetenz beider Geschlechter auszugehen.

3. In der Gleichsetzung kommt eine Vereinnahmung ökologischer Anliegen durch feministische Interessen zum Ausdruck, bei der die verschiedenartigen Ursachen ökologischer Probleme nicht mehr wahrgenommen werden können, weil sie alle auf das historische Phänomen der Unterdrückung der Frau durch den Mann reduziert werden und so eine differenzierte geistesgeschichtliche Analyse unterdrückt wird.

Das Versagen der Schöpfungstheologie

Kann denn nun, nach aller Differenzierung, die Schöpfungstheologie überhaupt auf die ökologische Krise der Gegenwart angemessen reagieren? Gegenwärtig muß diese Frage wohl verneint werden, da die Unterwanderung der Ökologiebewegung sowie ökologisch engagierter Theologen (sowie der feministischen Bewegung/Theologie) durch New-Age-Surrogate auf „das Versagen der Schöpfungstheologie“ (Frey 217) hindeutet. Dies sollte jedoch keineswegs zur Diskreditierung ökologischer (wie feministischer) Anliegen führen, sondern vielmehr die Dringlichkeit einer Fortentwicklung der Schöpfungstheologie angesichts der ökologischen Bedrohungen unserer Tage vor Augen führen, wenn Theologie nicht ihre „universale Auslegungskompetenz für den Gesamtzusammenhang des Wirklichen ... nur noch postulatorisch zur Geltung bringen“ (Graf 213) will und damit letztlich diesen Kompetenzbereich Kurzschlußideologien wie New-Age überlassen würde.

Die oben skizzierte Begriffsverwirrung als Zeichen einer „herrschenden Sprachlosigkeit zwischen Wissenschaft und Glaube“ (Mutschler 158) deutet auf eine Krise der Schöpfungstheologie; die im „Kern eine Folge des Plausibilitätsverlustes der sie einst fundierenden teleologischen Metaphysik“ (Graf 212) ist. Entsprechend sieht Mutschler die Notwendigkeit der Entwicklung einer Naturphilosophie, die sich der Frage nach der Bedeutung (natur-)wissenschaftlicher Erkenntnisse für das menschliche Selbstverständnis im Sinn einer vor der Ver-

nunft verantworteten Sinnerschließung stellt. Darauf aufbauend sei die Theologie mit der Weiterentwicklung der Schöpfungstheologie gefordert. Religiöse Naturdeutungen sind jedoch auf keinen Fall aus naturwissenschaftlichen Ergebnissen deduzierbar, schon gar nicht mit logisch zwingender Stringenz. Versuche solcher Art werden den Phänomenen menschlicher Freiheit und Geschichtlichkeit nicht gerecht. Die Folgen wären die Naturalisierung des Menschen wie der Ethik.

Biblische Bausteine für eine Schöpfungstheologie

Diese ernüchternden Erörterungen zur Situation der christlichen Schöpfungstheologie sollen nicht ohne den momentan wohl nur postulatorischen Versuch stehen bleiben, ein biblisches Fundament wenigstens zu skizzieren, welches von vielen ökologisch engagierten Theologen in den letzten Jahren erarbeitet worden ist. Dieses Fundament darf nicht geringgeschätzt werden, wenn auch eine sachgemäße Vermittlung mit den heutigen Herausforderungen aus den oben ange deuteten Gründen noch aussteht. Die biblische und kirchliche Schöpfungstheologie hat ihre Form stets in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Entwürfen gewonnen. Da diese Auseinandersetzung aber in der Neuzeit abgebrochen wurde, ist bereits die sprachliche Form der Schöpfungstheologie heute kaum noch verständlich. Statt dessen sind traditionelle schöpfungstheologische Formulierungen, wie etwa die Formel vom „Untertanmachen der Erde“ (Gen 1, 28) oder die anthropozentrische Rede vom Menschen als „Krone der Schöpfung“, ins Kreuzfeuer berechtigter Kritik der Ökologiebewegung geraten (vgl. dazu die differenzierte Erörterung von Groh u. Groh). Diese Kritik wird im folgenden vorausgesetzt, wenn die bekannten, in Mißkredit geratenen Bibeltexte neu gelesen und daneben weniger bekannte, aber nicht weniger wertvolle Texte einer breiteren Öffentlichkeit für den angesprochenen Problemkontext entdeckt werden sollen.

Ist die Bibel anthropozentrisch?

Die Bibel ist anthropozentrisch insofern, als sie quantitativ gesehen weitaus mehr Texte enthält, in der das Heilshandeln Gottes an seinem Volk im Mittelpunkt steht, als Texte, die auch die außermenschliche Schöpfung zur Sprache bringen. Da aber das weniger oft Gesagte in der Bibel die gleiche Kanonizität beanspruchen darf wie das oft Wiederholte, und da man zudem gerade in der seltener vertretenen Textkategorie eine starke Relativierung der menschlichen Sonderstellung durch Einbettung in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung be-

merken kann, wird deutlich, daß die Bibel eigentlich nicht anthropozentrisch, sondern vielmehr *theozentrisch* ist. Mensch und Natur werden biblisch von der Kategorie des Geschaffenen vor Gott umgriffen. Die auf der Gottebenbildlichkeit basierende Unterschiedenheit des Menschen von der Natur schmilzt auf ein irrelevantes Maß vor den Augen des Schöpfers dahin gemäß Ijob 42, 6: „Deshalb schmelze ich dahin und (folglich) finde ich den Frieden gemäß (meinem) Staub und Asche(-Sein)“ (Lemper 37). Durch die Brille der Gottebenbildlichkeit betrachtet wird diese Unterschiedenheit jedoch zu einer breiten Kluft. Die christliche Tradition hat stets alle biblischen Texte durch eben jene „Gottebenbildlichkeitsbrille“ betrachtet (vgl. Bartelmus 13). Daher ist ihr wohl im Hinblick auf den theozentrischen Gesichtspunkt zumindest im Bereich der Wahrnehmung der nichtmenschlichen Schöpfung mit Recht ein blinder Fleck vorzuwerfen, der eine neue Lesart altbekannter Texte notwendig macht.

Die theozentrische Option:

Der gottebenbildliche Mensch als Teil der geschöpflichen Solidargemeinschaft

Die schon klassisch zu nennende Textstelle im Kontext ökologisch-schöpfungstheologischer Auseinandersetzung ist das „*Dominium terrae*“ (Gen 1, 28), ein Vers des ersten biblischen Schöpfungsberichts Gen 1–2, 4a. Zwar steht dieser sogenannte *priesterliche* Schöpfungsbericht am Anfang der Bibel; eigentlich muß er aber von den priesterlichen Teilen der Sintflutzerzählung (Gen 6–9) her, also in umgedrehter Leserichtung, gelesen werden. Die Erzählergegenwart war bestimmt von der Erfahrung einer politischen Katastrophe, dem Abbruch der israelitischen Volksgeschichte im babylonischen Exil im 6. Jahrhundert v. Chr. Daher wurde eine Trostschrift verfaßt, die bis in ihre stilistische Form verkündete, daß man sich auf Gott verlassen könne und nicht verzweifeln müsse: „Gott sprach – und Gott machte – und es war gut“; so zieht es sich in Variationen durch den gesamten Text, der daher als eine Utopie, als Ausdruck einer „erhofften Vergangenheit“ (Ebach 10) gelesen werden muß. Demgegenüber stellt Gen 9 die von der Ambivalenz des Lebens geprägte Erfahrungsperspektive dar.

Ein genaues Nachlesen des sogenannten Herrschaftsauftrags (Gen 1, 28) an die Menschen eröffnet den Blick für den rahmenden Segensspruch. Der Segen wirkt sich in Fruchtbarkeit, Vermehrung und Erfüllung des Lebensraums aus. Derselbe dreigliedrige Segensspruch ergeht auch an die Seetiere und die Vögel (Gen 1, 22). Daß auch die Landtiere nicht vom Segen ausgeschlossen sind, zeigt ein Blick auf Gen 8, 17, wo ihre Fruchtbarkeit durch „Bodenkontakt“ nach Auszug aus der Arche wieder gewährleistet ist. Ihre Bestandsgarantie ist wie diejenige der Pflanzen (Gen 1, 11 f.) an die Erde delegiert worden.

Die Art und Weise, wie das in seiner Grundbedeutung eigentlich aggressive

„untertan machen der Erde“ (hebr. „kabasch“) in Gen 1, 28 verwendet wird, nimmt ihm jede feindliche Bedeutung. Hier wird ausgedrückt, daß der Lebensraum von Gott geschenkt ist und nicht erkämpft zu werden braucht. Die Verwendung eines anderen Verbs für die Herrschaft über die Tiere (hebr. „radah“) erinnert im Vergleich mit dem zeitgenössischen Sprachgebrauch in der Hirtenallegorie Ez 34 an die Forderung einer „Gute-Hirte-Herrschaft“. Die Erneuerung des Schöpfungssegens nach der Sintflut (Gen 9, 1) zeigt aber, daß sich die ideale Friedensherrschaft über die Tiere wegen der Gewalttätigkeit der Menschen (Gen 6, 13) in eine Schreckensherrschaft (Gen 9, 2) verwandelt hat. Dies ist jedoch nichts weniger als die Legitimierung des Mißbrauchs, sondern vielmehr der Versuch Gottes, durch Verordnung einer Fluchtdistanz zwischen Mensch und Tier eine Eskalation des Blutvergießens zu verhindern. Übergriffe müssen wohl in Kauf genommen werden, wie die Modifizierung des ehemals vegetarischen Speisegebots (Gen 1, 29) zur Freigabe der Tiere zur menschlichen Nahrung (Gen 9, 3) verdeutlicht. Die gegenwärtige, nachsintflutliche Welt wird nur noch als die zweitbeste aller möglichen Welten erfahren. Der schmerzvoll erlebte Verlust der ehemals friedlichen Harmonie wird jedoch umfassen von dem Bundesschluß des Schöpfergottes mit der Solidargemeinschaft aller Lebewesen in dieser Welt (Gen 9, 8–17). Dieser Gott stellt seinen Kriegsbogen in die Wolken, um trotz allem machtvoll über das Leben aller zu wachen, weil er das Leben will. Das unzerstörbare Schöpfungsversprechen schimmert auch durch eine gebrochene Welt-erfahrung durch.

Die personale Selbstbindung Gottes im Bundesschluß mit all seinen Geschöpfen war nötig geworden, weil die Menschen trotz unverlierbarer göttlicher Befähigung (Gen 5, 3) ihrem Auftrag, als Gottebenbildliche die Welt zu verwalten (Gen 1, 27), nicht nachgekommen sind; die Auftragserfüllung in gottebenbildlicher Entsprechung unterliegt offensichtlich der Entscheidungsfreiheit der Menschen. Die *Befähigung* zu diesem Auftrag – ursprünglich im Alten Orient in Form der Gottebenbildlicheitaussage nur von Königen und Pharaonen ausgesagt – macht nun in der Bibel die Sonderstellung aller Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen aus. In dieser Aussage spiegelt sich die Kritik an den eigenen Königen, die durch ihre falsche Politik in die Katastrophe geführt haben; die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ will daher im Kontext der Priesterschrift nicht recht angemessen erscheinen. Eine königliche Anthropologie liegt vielmehr in Ps 8 vor. Gott erhöht den bedürftigen, glanzlosen Menschen zu einem königlichen Herrscher. Das rahmende Gotteslob (Ps 8, 2.10) zeigt, daß diese Auszeichnung des Menschen jedoch nur aus seiner Gottesbeziehung heraus Bestand hat.

Die Anthropologie der *Priesterschrift* fällt aufgrund der politischen Erfahrung skeptischer aus als die des Psalmdichters. Modellhaft erzählt sie – auf dem Hintergrund einer patriarchalen Gesellschaft – von einem einzigen sich gottebenbild-

lich verhaltenden männlichen Menschen: Es ist Noah. Gen 6, 9 sagt es ausdrücklich: Noah wandelt mit Gott. Noah erweist sich als guter Hirte, indem er gemäß Gottes Anweisung eine Arche baut. Er sorgt im Sinn Gottes für den Fortbestand der Schöpfung (Gen 6, 22). Hier wird deutlich, daß die Auszeichnung, zu einem gottebenbildlichen Wesen befähigt zu sein, mit der Aufgabe verknüpft ist, ein solches auch zu werden. Werde, der du bist!

Die andere große Quellenschrift des Pentateuch, der sogenannte *Jahwist*, entstand wahrscheinlich zur Zeit des Königs Salomo in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts v. Chr. Eine zentrale Aussage der jahwistischen Schöpfungserzählung Gen 2–3 ist die enge Zusammengehörigkeit von Mensch und Erde, was sich in dem hebräischen Wortspiel „adam“ (Mensch) – „adamah“ (Erdboden) niederschlägt. Der Mensch ist ein irdenes Wesen und wird zum Erdboden zurückkehren (Gen 3, 19). Der Tod ist keine Sündenstrafe, sondern ist eine Wesenseigenschaft aller Geschöpfe. Nur der Schöpfer ist ewig, alles Geschaffene dagegen endlich. Auch Arbeit gehört zum Wesen des Menschen und ist nicht als Strafe zu interpretieren. Die enge Beziehung zum Erdboden wird jedoch durch die Sündengeschichte des Menschen zunehmend gestört. Das mühelose Gärtnerdasein verkehrt sich in das mühsame Leben des Bauern, dem der Acker Dornen und Disteln wachsen läßt (Gen 3, 18), Kain wird nach dem Brudermord vom Erdboden vertrieben (Gen 4), schließlich wird alles Leben um der Bosheit der Menschen willen vom Erdboden vertilgt (Gen 6) – auch hier zeigt sich ein Wissen um die Solidargemeinschaft von Mensch und Tier. Der sich steigernden universalen Fluchgeschichte wird in Gen 12 mit Abraham allein aufgrund der Gnade Gottes eine Segensgeschichte des Volkes Israel entgegengesetzt. Die Botschaft des Erzählers an den überaus mächtigen und reichen Salomo scheint zu lauten: Leben, Lebensraum und Volkswerdung verdanken sich allein der unverdienten Gnade Gottes und sind keineswegs Frucht des eigenen Schaffens. Die Gottesbeziehung trägt die gesamte Existenz.

Das Verhältnis Mensch-Tier bestimmt der Jahwist in Gen 2 folgendermaßen: Beide sind Geschöpfe Gottes, die durch den Atem/Geist Gottes zu lebendigen Wesen werden. Aufgrund dieser Aussage sinniert in viel späterer Zeit der Prediger (Koh 3, 19–21) darüber, ob Mensch und Tier wegen des gleichen Ursprungs ihrer Lebendigkeit vielleicht auch das gleiche Schicksal nach dem Tod haben werden. Aber trotz ihrer Verwandtschaft sieht der Jahwist, daß das Tier dem sozialen Bedürfnis des Menschen nicht voll entsprechen kann. Volle Gemeinschaft erfährt ein Mensch nur im menschlichen Gegenüber. Er setzt die von Gott ihm zugeführten Tiere durch deren Benennung zu sich in ein Verhältnis, welches die Wesensverschiedenheit reflektiert. Die Rolle der Schlange disqualifiziert die Mensch-Tier-Beziehung in keiner Weise, da sie als Märchenmotiv (sprechendes Tier, vgl. auch die sprechende Eselin in Num 22) lediglich zur Verrätselung des Ursprungs des Bösen in der Welt dient. Die Schlange ist keine göttliche Gegen-

macht, sondern nach Aussage des Textes ein Geschöpf Gottes wie alle anderen Tiere und der Mensch auch (Gen 3, 1).

Ps 104 ist ein beredtes Zeugnis für das Bewußtsein beständiger Fürsorge des Schöpfergottes für Menschen und Tiere (V. 29f.). Aufgrund seiner weisen Weltordnung wird auch der mögliche Konflikt zwischen Mensch und Wildtieren entschärft. Wenn der Mensch bei Tagesanbruch an die Arbeit geht, verbergen die Raubtiere sich in ihren Höhlen (V. 22f.). Ex 23, 10–12 und Lev 25, 7 machen deutlich, daß auch die Tiere Anteil haben sollen an der segensreichen Sabbatgesetzgebung Gottes. Den wilden Tieren steht nach den Armen des Volkes der im Sabbatjahr brachliegende Acker zur Verfügung, die Haustiere sind in die wöchentliche Sabbatruhe eingeschlossen.

Dieser kursorische Blick in die Bibel zeigt, daß der Eigenwert aller Kreatur und die dadurch begründete geschöpfliche Solidargemeinschaft zwischen Menschen und Tieren bezeugt wird; gleichzeitig wird aber auch die besondere gott-ebenbildliche Verantwortlichkeit der Menschen für die gesamte Schöpfung betont (vgl. dazu Gen 1, 4.10.12.18.21.25.31: Jedes Schöpfungswerk wird von Gott unabhängig vom Menschen gutgeheißen; aber erst die Gesamtheit der Schöpfung ist „sehr gut“). Dabei wird keineswegs immer eine Schöpfungstheologie systematisch entfaltet; vielmehr bildet der Schöpfungsglaube den selbstverständlichen Hintergrund biblischer Texte. Die Verbindung von Gottesbeziehung, Sozialbeziehung sowie Verhältnis zur Schöpfung in Abhängigkeit vom Tun des Menschen illustriert auch ein Spruch des Propheten Hosea (4, 1–3) aus der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. Im mythischen Tat-Folge-Zusammenhang wirkt sich das schuldhaft „kein Wissen um Gott“ im Verderben der Beziehung zwischen den Menschen sowie im „Trauern des Landes“ und im „Dahinschwinden der Tiere“ aus. Gerade dieser Text verdeutlicht den inneren Zusammenhang von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Der „Bund Gottes“ eröffnet „den Raum des Shalom“ für „ein Leben in der rechten Beziehung zu Gott, ein Leben mit erfüllten Beziehungen zwischen den Menschen und Gemeinschaften und ein Leben in harmonischer Beziehung zur ganzen Schöpfung“ (Reiser 85, 90).

Christliche Hoffnung zwischen regressiver Sehnsucht und apokalyptischer Flucht

Die Zuordnung von Schöpfungs- und Geschichtshandeln Gottes wird in der Bibel allerdings nicht einlinig formuliert. Wurde Gen 1 als Utopie im Sinn einer „erhofften Vergangenheit“ verstanden, als ein vor aller Geschichte liegender, jedoch auf Geschichte hin offener idealtypischer Entwurf, so muß man Jes 11, 6–9 und Jes 65, 17 als Utopie im Sinn einer „erinnerten Zukunft“ (Ebach 10) lesen. Die durch die Verfehlung des Menschen verdorbene Schöpfung wird vom Heils-

handeln Gottes umgriffen und einst in ursprünglicher Harmonie jenseits aller Geschichte neu geschaffen werden, denn in der Geschichte können Wolf und Lamm ihrer Natur nach nicht beisammen wohnen.

Diese apokalyptische Flucht nach vorn ist jedoch nicht das einzige Modell für eine Formulierung menschlicher Hoffnung angesichts einer problematischen Welt. Die gegenwartsbezogene Eschatologie Deuterocesajas (Jes 40–55) bereitet einer innergeschichtlichen Hoffnung den Boden, indem Jahwe als schöpferischer Geschichtsgott bzw. geschichtlicher Schöpfergott, der „Licht und Finsternis“, „Heil und Unheil“ schafft (Jes 45, 7), bekannt wird. Hier liegt die Wurzel eschatologischer Heilshoffnung von Juden und Christen, das Fundament für die Wahrnehmung einer Weltverantwortung unter gleichzeitiger Absage an technokratischen Selbsterlösungswahn wie an verzweifelte Weltuntergangsstimmung. Die Erfahrungen von Mühe, Tod, Leid und Kampf sind eingebettet in ein durchaus oft angefochtenes Vertrauen, daß Gott als Schöpfer sein Ja zu allem Leben gegeben hat und dieses Leben beständig erhält.

Dieses Schöpfungsbewußtsein bildet auch den unthematisierten Hintergrund der neutestamentlichen Schriften. Jesu Überzeugung von der in aller Gegenwart wirksamen Fürsorge Gottes, von dem schon angebrochenen, jedoch noch nicht vollendeten Reich Gottes äußert sich zum Beispiel in den Sprüchen vom Sorgen (Mt 6, 25–34). Ein solcher Glaube ändert nicht die Welt, aber die Perspektive zur Welt, die ein Tätigwerden auf Hoffnung hin ermöglicht und gleichermaßen vor verzweifelter Aktivismus wie vor resignativer Lethargie bewahrt. Er befreit zum Vertrauen auf den Schöpfungsbund Gottes, ohne von der Verantwortung zur gottebenbildlichen Lebensführung zu entbinden. Insofern stellt die gegenwartsbezogen-eschatologische „Erlösungshoffnung“ tatsächlich eine „Umkehr zur Mitte... der Geschichte“ (Ruether 226) dar.

Röm 8, 18–27 steht in der Tradition Deuterocesajas. Die gesamte „seufzende“ Schöpfung ist in das Heilshandeln Gottes eingeschlossen, wie die Wahl des zeitlich akzentuierten griechischen Wortes „ktisis“ gegenüber dem eher räumlich verstandenen „kosmos“ für „Schöpfung“ verrät (Bindemann 74). Das Bewußtsein von der Solidargemeinschaft zwischen Mensch und außermenschlicher Schöpfung in ihrer Geschichte mit Gott durchzieht die biblischen Texte von Anfang bis Ende (Kol 1, 15–20).

Diese jüdisch-christliche Schöpfungshoffnung, die die Welt von Gott her begreift, ist unvereinbar sowohl mit einem dualistischen Deismus als auch mit einer pantheistischen Ineinssetzung von Gott und Welt. Die unter dem eschatologischen Vorbehalt stehende und dennoch schon jetzt total zugesprochene Freiheit der Menschen durch den unverfügbaren Gott des Juden Jesus Christus stellt eine klare Absage an den Monismus der New-Age-Bewegung dar, die sich durch ihr rein immanentes Selbsterlösungsstreben einer wissenschaftsgläubigen Fortschrittsideologie in wissenschaftsfeindlichem Gewand verschreibt.

Da der Schöpfungsglaube zwar nicht die Welt, wohl aber die Selbst- und Weltwahrnehmung verändert, liegt in ihm ein kritisches Potential, das in einem notwendigen interdisziplinären Gespräch der Theologie mit Naturwissenschaften und Wirtschaft die Würde des Menschen und den Eigenwert aller Geschöpfe wider alle Zweckrationalität in sein Recht setzt. Die ethische und rechtliche Konkretisierung dieser unverfügbaren theozentrisch-schöpfungstheologischen Position ist uns als vernünftige Lebensgestaltung aufgegeben und kann nicht anders als in Form eines – angesichts der weltweiten ökologischen Problematik – universalen Diskurses erfolgen, in den Frauen und Männer gemeinsam ihren je eigenen Erfahrungshorizont einbringen können und müssen. Die Hoffnung darauf, daß der Atem reichen möge, speist sich aus dem Vertrauen auf das eschatologische Heilshandeln Gottes seit Israels Tagen.

Literatur: G. Altner, *Ökologische Theologie* (Stuttgart 1989); H. Baranzke, *Ökologische Anfragen an den Schöpfungsbericht (Gen 1)*, in: *Mensch, Umwelt und Philosophie. Interdisziplinäre Beiträge*, hrsg. v. H.-W. Ingenisep u. K. Jax (Bonn 1988) 119–138; R. Bartelmus, *Die Tierwelt in der Bibel*, in: *BN* 37 (1987) 11–37; H. M. Baumgartner, *Die Wiederentdeckung der Natur*, in: *Staat – Kirche – Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft* (FS P. Mikat), hrsg. v. D. Schwab u. a. (Berlin 1989) 29–43; W. Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung*, *Röm* 8, 18–27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (Neukirchen-Vluyn 1983); J. Ebach, *Ursprung und Ziel* (Neukirchen-Vluyn 1986); C. Frey, *Literaturbericht. Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik?*, in: *ZEE* 33 (1989) 217–232; A. Ganoczy, *Schöpfungslehre* (Düsseldorf 1987); F. W. Graf, *Von der creatio ex nihilo zur „Bewahrung der Schöpfung“*, in: *ZThK* 87 (1990) 206–223; R. Groh, *D. Groh, Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise. Naturteleologie und Geschichtsoptimismus in der frühen Neuzeit*, in: *Merkur* 44 (1990) 621–637; C. J. M. Halkes, *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung* (Gütersloh 1990); A. Jäger, *Theologie der Erde. Zur theologischen Funktion einer Schöpfungslehre*, in: *WuD* 17 (1983) 153–162; M. Lemper, *Ijob im Gespräch mit Gott. Biblische Erfahrungen des Leides und ihre Konsequenzen für das Verständnis kreatürlicher Freiheit* (Dipl.-Arbeit, Bonn 1990); C. Link, *Rechte der Schöpfung – Theologische Perspektiven*, in: *EvTh* 50 (1990) 459–468; H.-D. Mutschler, *Physik, Religion, New Age* (Würzburg 1990); K. Raiser, *„Eine Hoffnung lernt gehen“. Zwischenbilanz des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, in: *Ök. Rundschau* (1990) 77–94; R. R. Ruether, *Ökologie und menschliche Befreiung*, in: *Bibel und Liturgie* (1988) 217–226; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (Göttingen 1989); L. Trepl, *Geschichte der Ökologie* (Frankfurt 1987); E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte* (Stuttgart 1983).