

Leben in und mit der Schöpfung
Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie

Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Augsburg

vorgelegt von
Carmen Maria Preißinger

2012

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2012/2013 als Dissertationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen.

Erstgutachterin: Frau Professor Dr. Gerda Riedl

Zweitgutachter: Herr Professor Dr. Franz Sedlmeier

Tag der mündlichen Prüfung: 20.03.2013

Prüfer:

Frau Professor Dr. Gerda Riedl

Herr Professor Dr. Franz Sedlmeier

Herr Professor Dr. Dr. Elmar Güthoff

<u>Einführung</u>	6
<u>I. Methodische und konzeptionelle Vorbemerkungen</u>	8
1. Die „ökologische Frage“	8
2. Die Wahl der Methode	12
3. Das Modell des „schöpfungstheologischen Dreiecks“	20
4. Der Aufbau der Arbeit	23
<u>II. Die Entstehung neuer Forschungslinien</u>	27
1. Umweltgeschichte	27
1.1. Der Zeitpunkt und die Hintergründe der Entstehung	28
1.2. Die verschiedenen Forschungstraditionen	29
1.3. Die Definition von Umweltgeschichte und die damit verbundenen Probleme	36
1.4. Die interdisziplinäre Ausrichtung der Umweltgeschichte	39
1.5. Einige Schwerpunkte und Akzente umweltgeschichtlicher Forschung	40
2. Umweltsoziologie	44
2.1. Der Forschungsgegenstand der Umweltsoziologie	44
2.2. Die Geschichte der Umweltsoziologie	48
3. Die Theologie im Kontext der Umweltwissenschaften	51
<u>III. „Lasst uns Menschen machen, unser Abbild uns ähnlich“ – Implikationen für neue Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie</u>	56
1. Grundlagen und Voraussetzungen: Altorientalische Schöpfungsvorstellungen	56
1.1. Der Versuch einer Definition des Mythos	57
1.2. Bultmanns Konzept der Entmythologisierung und die Idee der Remythologisierung	59
1.3. Motive der Welt- und Menschenschöpfung in außerbiblischen Texten	62
1.3.1. Die „Schöpfung durch einen Kampf“ im babylonischen Epos Enuma Elisch	64
1.3.2. Die „Schöpfung durch das Wort“ im Denkmal Memphitischer Theologie	66
1.3.3. Die Arten der Menschenschöpfung im Mythos	68
2. Die Beziehung Gottes zu seiner Welt	75
2.1. Der Auftakt des priesterlichen Schöpfungsberichtes	76
2.2. Der Beweggrund des göttlichen Schaffens	80
3. Aufgabe und Stellung des Menschen	84
3.1. Die Erschaffung des Menschen in den biblischen Schöpfungsberichten	84
3.2. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen	87
3.3. Der sog. „Herrschaftsauftrag“	94
3.4. Die Gottebenbildlichkeit und der Herrschaftsauftrag im Spiegel des „schöpfungstheologischen Dreiecks“	97
4. Die Frage nach dem Ziel der Schöpfung	100
5. Das Sabbatgebot	104
5.1. Ursprung und Entstehung des Sabbats – Der Versuch einer Herleitung	104

5.2. Sprachliche Unterschiede der Doppelüberlieferung	107
5.3. Die individuellen Sabbatbegründungen	109
5.4. Zwischenreflexion zur Frage nach dem Ziel der Schöpfung	112
6. Der Sabbat als konstitutives Element der Schöpfung	114
7. Das „schöpfungstheologische Dreieck“ und die ökologische Frage im Kontext der biblischen Urgeschichte	118
8. Das „schöpfungstheologische Dreieck“ und die Grundmodelle des Sich-Verfehlens	130
8.1. Adam und Eva – Die Grunddimension des Sich-Verfehlens	131
8.2. Kain und Abel – Die soziale Dimension des Sich-Verfehlens	136
8.3. Gottessöhne und Menschentöchter	139
8.4. Der Turmbau zu Babel – Entgleiste Kulturentwicklung	141
9. Die Grundmodelle der Gnade – Gottes „Dennoch-Liebe“	142
10. Modifikationen des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ und die ökologische Frage	144
<u>IV. „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens“ – Mit Christus zur Verwirklichung</u>	148
1. Jesus Christus, der Schöpfungsmittler zwischen protologischer Urschöpfung und eschatologischer Neuschöpfung	149
2. Jesus Christus, der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit	152
3. Versöhnung der Schöpfung durch das Kreuz	153
4. Jesus als Bote der Gottesherrschaft	156
4.1. Das zentrale Anliegen	156
4.2. Gleichnisse und Wunder Jesu – „Geschehensereignisse der Gottesherrschaft“	160
4.3. Jesu Sabbatauslegung	162
5. Die Liebesforderung der jesuanischen Verkündigung	166
5.1. Der handlungsleitende Charakter der Botschaft	166
5.2. Der Ruf ins Vertrauen	168
5.3. Der Aufruf zum Leben in der Liebe Gottes	170
6. Das erweiterte „schöpfungstheologische Dreieck“	177
<u>V. „Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ – Die Geschichte einer Krise</u>	180
1. Antikes Denken als Grundlage für das Mittelalter	182
2. Die Grundpfeiler des mittelalterlichen Welt- und Menschenbildes	183
2.1. Das Lesen im Buch der Natur	184
2.2. Die Schöpfung aus dem Nichts	185
2.3. Der ordo-Gedanke	189
2.4. Der Mensch als Mikrokosmos im Makrokosmos	190
2.5. Auswirkungen im politischen Bereich	192
3. Entwicklungen auf dem Weg in die Neuzeit	195
3.1. Die „erste industrielle Revolution“	195
3.2. Das mönchische Arbeitsethos	199
3.3. Die veränderte Wissenschaft – von der Schöpfung zur Natur	200
3.4. Das neuzeitliche Persönlichkeitsbewusstsein	207
3.5. Die „zweite industrielle Revolution“	209
4. Der Wandel des Denkens	212
5. Wo bleibt der „Bewusstseinswandel“?	215

<u>VI. „Und ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde“</u>	216
<u>– Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie</u>	
1. Der handlungsleitende Charakter des „Prinzips Liebe“	216
2. Der Mensch in seinem Handeln als Stellvertreter Gottes	218
3. Aufgaben einer ökologisch verantworteten Theologie	224
<u>Literaturverzeichnis</u>	230
<u>Abbildungsverzeichnis</u>	261

Einführung

Die „ökologische Frage“ stellt eine der größten Herausforderungen der Menschheit dar. In ihr werden die Konsequenzen der bisherigen Geschichte – der Geschichte des Menschen mit der Natur bzw. der Geschichte der Natur mit dem Menschen – greifbar. Diese ist geprägt von Ambivalenz, denn mit jeder Weiterentwicklung, sei sie gesellschaftlicher, kultureller, politischer, ökonomischer, technischer oder wissenschaftlicher Natur, ist die Gefahr verbunden, dass sich eine (vermeintlich) positive Errungenschaft ins Gegenteil verkehrt. Technischer Fortschritt beispielsweise verbindet sich häufig mit negativen Folgen für die Umwelt, die nicht unmittelbar ersichtlich werden. Diese Beobachtung macht die Komplexität der „ökologischen Frage“ einsichtig: Zum einen erfordert die historische Dimension der Problematik Aufmerksamkeit, um ein Verständnis dafür entwickeln zu können, welche Umstände in die Krise geführt haben. Und zum anderen sind die Wechselwirkungen der oben genannten gesellschaftsrelevanten Bereiche zu berücksichtigen, die in ihrer geschichtlichen Entwicklung zur Entstehung der Krise beigetragen haben und in ihrer aktuellen Situation aufgrund verschiedenster Interessenskonflikte die Suche nach adäquaten Lösungen erschweren.

Im Jahr 1990 hat Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag „Friede mit Gott dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Natur“¹ auf diese grundsätzliche Problematik hingewiesen. Seinen Worten nach wird man sich bewusst, dass es, „wenn man die ökologische Frage in den umfassenderen Zusammenhang der Sache stellt, (...), wichtig (...) ist, darauf zu achten, was uns die Erde und die Atmosphäre zu erkennen geben: im Universum besteht eine Ordnung, die respektiert werden muß; die menschliche Person, ausgestattet mit der Möglichkeit freier Entscheidungen, hat eine schwere Verantwortung für die Erhaltung dieser Ordnung, auch im Hinblick auf das Wohl künftiger Generationen. Die ökologische Krise – (...) – ist ein moralisches Problem.“²

Die Aussage Johannes Pauls II. beinhaltet für die vorliegende Arbeit relevante Aspekte:

¹ **Johannes Paul II.**, Weltfriedenstag.

² **Johannes Paul II.**, Weltfriedenstag, Nr. 15.

- Die ökologische Frage innerhalb eines umfassenderen Zusammenhangs.
- Die Erkennbarkeit einer zu respektierenden Ordnung des Universums.
- Die Entscheidungsfähigkeit der menschlichen Person und die daraus resultierende Verantwortung für den Erhalt dieser Ordnung.
- Den auf zukünftige Generationen gerichteten Blick.
- Die Identifikation der ökologischen Krise als einer moralischen Krise.

Diese letztgenannte Aussage diagnostiziert als „Krankheitsbild“ eine „moralische Krise“. Doch wie die Medizin immer wieder betont, ist eine Therapie, die sich ausschließlich der Bekämpfung der Symptome zuwendet, nicht zielführend und dienlich, um den Patienten zu heilen. Vor diesem Hintergrund ist der Blick auf die Ursachen der Krankheit zu richten. Ähnlich soll im Zuge dieser Arbeit verfahren und der Blick in die Vergangenheit geworfen werden. Es wird der Versuch unternommen, zu ergründen, worin die erkennbare und zu respektierende Ordnung des Universums besteht und wie sie sich aus welchen möglichen Gründen so stark verändert hat, dass das System zu kollabieren droht. Die Rekonstruktion des schöpfungstheologischen Grundmodells ist ein zentrales Anliegen der Arbeit. Ausgegangen werden kann hierbei von „drei schöpfungstheologisch relevanten Beziehungsfelder[n]“³: Gott – Mensch, Gott – Schöpfung und Mensch – Schöpfung.⁴ Diese einzelnen Beziehungsdimensionen stehen untereinander nochmals in Korrelation und keine kann sich unabhängig von den beiden anderen verändern, ohne auch zugleich auf sie zurückzuwirken.⁵ Um diesen Aspekt zu verdeutlichen und anschaulich machen zu können, wird innerhalb der Arbeit mit einer schematischen Darstellung, dem „schöpfungstheologischen Dreieck“, gearbeitet. Dadurch können die einzelnen Beziehungsdimensionen aufgezeigt und mögliche Beeinflussungen, die die Beziehungen beeinträchtigen, dargestellt werden. Ausgehend vom Grundmodell, wird dieses in den einzelnen Untersuchungsfeldern in den jeweiligen Erklärungszusammenhang eingeordnet und zu erklären versucht, an welchen signifikanten Punkten und aus welchen Gründen sich die Verhältnisbestimmungen verändert haben.

³ **Baumann**, Schöpfungsglaube, S. 95.

⁴ **Baumann**, Schöpfungsglaube, S. 95 spricht von den Beziehungsfeldern Gott-Mensch, Gott-Natur und Mensch-Natur. In der vorliegenden Arbeit wird der Terminus „Schöpfung“ bevorzugt. Die Begründung dieser Wahl wird im folgenden Kapitel noch näher erläutert werden.

⁵ Vgl. **Baumann**, Schöpfungsglaube, S. 99; Sie weist darauf hin, dass „[d]ie Verflechtung der Beziehungsebenen (...) deutlich [macht], daß keine der Ebenen isoliert zu betrachten ist. Mit einer Veränderung auf einer dieser Ebenen verändern sich alle Beziehungsebenen.“

I. Methodische und konzeptionelle Vorbemerkungen

1. Die ökologische Frage

Im Zuge der Industrialisierung im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert kam es aufgrund des enormen technischen Fortschritts zu starken sozialen Umwälzungen. Die sich zu dieser Zeit einstellenden Veränderungen waren sowohl wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Herausforderungen, die sich in der öffentlichen Diskussion niederschlugen. Die damals entstandenen sozialen Konflikte wurden unter dem Begriff „die soziale Frage“¹ zusammengefasst, wobei es in erster Linie „um ein Partizipations- und Verteilungsproblem bzw. um die Schaffung rechtlicher Rahmenbedingungen, welche die Sozialverträglichkeit der ökonomischen Entwicklung herstellen sollten, [ging].“² Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde im Zuge der Globalisierung die Fragestellung im internationalen Kontext thematisiert, denn seit den 1960er Jahren ist die Diskussion bezüglich der Auswirkungen des menschlichen Handelns auf die Umwelt, wie sie insbesondere seit der Zeit der Industrialisierung verschärft spürbar sind, im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Wahrgenommen werden die durch Menschen verursachten Veränderungen, wie beispielsweise der Verbrauch nicht-erneuerbarer Ressourcen, die Veränderungen des Klimas und das damit verbundene überhöhte CO₂-Vorkommen, der Einsatz von Risikotechnologien, vorrangig hier zu nennen die Atomkraft, und die Reduktion der Artenvielfalt. „Die vorrangigen Gefährdungen gehen nicht mehr allein von den Risiken oder Unfällen industrieller Entwicklungen aus, die ihre Zerstörungen in örtlich, zeitlich oder sozial *begrenzten* Lebensräumen des Menschen entfalten, vielmehr hat das Drohpotential heute einen weitestgehend *unbegrenzten* Charakter. Die ökologischen oder auch biotechnologischen Entwicklungen erzeugen (...) *gegenwärtige*, globale Risiken, die darüber hinaus die Existenzbedingungen auch *künftiger* Generationen fundamental mitbestimmen.“³ In diesem Sinne hat sich, so Ulrich Beck⁴, die „klassische Industriegesellschaft“ hin zur „Risikogesellschaft“, näherhin der „Weltrisikogesellschaft“ gewandelt.⁵ Das bedeutet nun nicht, dass die

¹ Vgl. einführend: **Möhring-Hesse**, Soziale Frage. Aufgrund der Tatsache, dass die „soziale Frage“ im Zuge der Erläuterungen zur Industriellen Revolution noch eingehender betrachtet wird, soll an dieser Stelle auf die Ausführungen im V. Teil der Arbeit verwiesen werden.

² **Höhn**, Sozialethik, S. 19.

³ **Veith**, Nachhaltigkeit, S. 305 (Hervorhebungen im Original).

⁴ Beispielhaft sei genannt: **Beck**, Risikogesellschaft; **Beck**, Weltrisikogesellschaft.

⁵ Vgl. **Höhn**, Sozialethik, S. 19.

„soziale Frage“ gänzlich abgelöst wurde von der „ökologischen Frage“. Vielmehr muss angemerkt werden, dass es sich „[b]ei der ‚Ökologischen Frage‘ (...) um eine Problemkonstellation [handelt], welche in ihren Herausforderungen und ihren Bewältigungsmöglichkeiten über die Soziale Frage hinausgeht bzw. diese umgreift.“⁶ Die Dimension und die Relation der Problemkonstellation, die für die Entwicklung von Lösungsstrategien vonnöten ist, hat sich erweitert. Standen bei der „sozialen Frage“ der Mensch in seiner Persönlichkeit und dessen Lebens- bzw. Arbeitsbedingungen im Fokus der Aufmerksamkeit,⁷ so richtet die „ökologische Frage“ den Blick auf die Verhältnisbestimmungen zwischen Mensch, Gesellschaft, Kultur und Natur.⁸ Zusammengefasst lässt sich sowohl der Forschungsgegenstand als auch das Anliegen, welches die „ökologische Frage“ als Aufgabe kennzeichnet, folgendermaßen charakterisieren:

„Es geht um ein neues Verständnis der in die Krise geratenen *Beziehungen* zwischen den Menschen, den Kulturen und Gesellschaften, in denen sie leben, und der Natur, von der sie abhängig sind. Wo in der Gegenwart die ökologische Frage ernsthaft gestellt wird, müssen die drei Momente neu aufeinander bezogen werden, mit denen seit Jahrhunderten versucht wird, die Welt zu begreifen. Es sind Momente eines unauflösbaren Weltzusammenhangs, eines übergreifenden *Weltverhältnisses*. Keines der Momente besteht für sich und keines ist unabhängig von anderen denkbar. Sie bestimmen und begrenzen sich gegenseitig. Wie sie jeweils gedacht, bezeichnet und aufeinander bezogen werden, kennzeichnet ein historisch und kulturell wandelbares *Weltverhältnis*.“⁹

Die „ökologische Frage“ bewegt sich demnach innerhalb der Beziehungsdimensionen zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur und gipfelt in der Frage: „Wie lässt sich das Geflecht der Beziehungen zwischen den Menschen, der Gesellschaft und der Natur denken und begreifen, erkennen und erforschen, be-

⁶ **Höhn**, Sozialethik, S. 19. **Veith**, Nachhaltigkeit, S. 304 spricht in diesem Kontext beispielsweise von der „ökologisch-soziale[n] Frage“ und trägt damit dem Umstand Rechnung, dass es „[u]m die Krisenphänomene der gegenwärtigen Gesellschaft adäquat zu beschreiben, (...) nicht aus[reicht], die soziale Frage zur *globalen* sozialen Frage zu transformieren. Denn (...) am Ende des 20. Jahrhunderts [lässt sich] ein langsames Bewusstwerden einer weltweiten *ökologischen* Krise verzeichnen, weshalb die globale soziale Frage heute als globale *ökologisch-soziale* Frage zu rekonstruieren ist.“ (Hervorhebungen im Original).

⁷ Vgl. **Ritter**, Soziale Frage, S. 4: „Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts ließ man davon ab, die ‚Soziale Frage‘ auf die spezifischen Probleme der Arbeiter zu reduzieren und erkannte die Konsequenzen des Wandels von Wirtschaft und Gesellschaft für das Handwerk, den Kleinhandel, das Heimgewerbe und die Landwirtschaft. Auch das Aufkommen des sogenannten ‚neuen Mittelstandes‘ der Angestellten mit seinen spezifischen Sorgen und sozialen Forderungen wurde jetzt als Teil der ‚Sozialen Frage‘ gesehen. Der Begriff selbst kam mehr und mehr aus dem Gebrauch und wurde durch neue Leitbegriffe wie Sozialreform, Gesellschaftspolitik, besonders aber ‚Sozialpolitik‘ überlagert.“

⁸ Vgl. hierzu die Abbildung zu den Beziehungskonfigurationen bei **Becker**, Ökologie, S. 36.

⁹ **Becker**, Ökologie, S. 34 (Hervorhebungen im Original). **Becker**, Ökologie, S. 35 problematisiert in diesem Kontext auch den Gebrauch der Schlüsselwörter „Mensch“, „Gesellschaft“ und „Natur“.

einflussen und gestalten“?¹⁰ Dieser Grundzusammenhang lässt sich schematisch wie folgt darstellen:¹¹

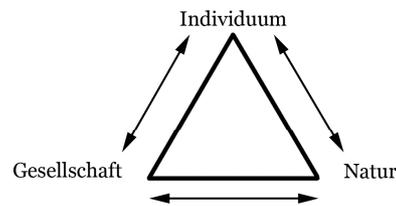


Abb. 1

In diesem Kontext bewegt sich die „ökologische Frage“. Einst war sie als eines der öffentlichkeitswirksamsten Themen im Fokus der politischen Debatten. Heute ist die „ökologische Frage“ in ihrem Gesamtzusammenhang eher von untergeordnetem Interesse.¹² Hierfür sind unterschiedliche Faktoren verantwortlich. Zum einen ist seit der Weltwirtschaftskrise aus dem Jahr 2008 die finanzielle Situation, insbesondere der europäischen Staaten, ein prägendes Thema. Des Weiteren sind es die kriegerischen Auseinandersetzungen im Nahen Osten, die Aufmerksamkeit erfordern. Darüber hinaus ist aber auch ein veränderter Umgang mit der „ökologischen Frage“ spürbar. Durch den steigenden Grad der Spezialisierung und Institutionalisierung konnte die Thematik innerhalb der Politik positiv gesehen und in den Pool der Grundsatzthemen aufgenommen werden und fließt nun mit einer gewissen Form von Selbstverständlichkeit in Entscheidungen mit ein. Dieser Umstand aber hat auch eine negative Seite, denn „[d]ie ökologische Krise war für viele Menschen eine intellektuelle und politische Herausforderung. Das ist heute anders. In Politik, Wirtschaft und Wissenschaft hat eine neue Generation die Bühne betreten, für die eine Mischung aus ökologischer Sensibilität und Pragmatismus zum guten Ton gehört.“¹³ Was also einst der Motivation um der Sache willen entsprungen ist, ist in gewissem Umfang heute zu einem „Muss“ geworden, und ökologische Belange werden beinahe „anstandshalber“ berücksichtigt, um nicht als unsensibel

¹⁰ **Becker**, Ökologie, S. 35.

¹¹ Vgl. auch die Darstellung bei **Becker**, Ökologie, S. 36.

¹² Dieser Zusammenhang zeigt sich beispielsweise anhand eines Vergleichs der Reaktionen in der Öffentlichkeit nach Erscheinen des ersten Berichts des Club of Rome (**Meadows**, Grenzen) mit denen des Sommers 2012 auf das Erscheinen des zweiten Berichts (**Randers**, 2052). Wo einst breite Aufnahme in die einzelnen Diskussionen erfolgte, wurde er dieses Mal nur in geringem Umfang wahrgenommen.

¹³ **Becker/Jahn**, Einleitung, S. 11.

oder politisch inkorrekt zu gelten.¹⁴ Auch in inhaltlicher Hinsicht war der Themenkomplex der „ökologischen Frage“ einer Wandlung unterzogen. In Folge aktueller Ereignisse kam es zu einer Spezifizierung der Fragestellung. Das Stichwort lautet „Energiewende“.¹⁵ Seit der Atomkatastrophe in Tschernobyl im Jahre 1986 gilt der Einsatz von Risikotechnologien als eine der großen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, die durch die Vorkommnisse des 11. März 2011 in Fukushima die öffentliche Diskussion nachhaltig beeinflusst und angeregt hat.¹⁶ Auffallend an der wieder neu entstandenen Grundsatzdiskussion ist, dass sie oftmals zu fokussiert auf den einzelnen Aspekt ist. In diesem Fall auf die Nachteile und Gefahren der Kernenergie, was zur Folge hat, dass die Gewichtung der Lösungsfindungsprozesse sehr spezifisch ist. Doch, so mahnt das Geleitwort der Arbeitshilfe „Der Schöpfung verpflichtet. Anregungen für einen nachhaltigen Umgang mit Energie. Ein Expertentext zu den ethischen Grundlagen einer nachhaltigen Energieversorgung“ vom 16. Mai 2011, vollkommen zu recht an, dass „[d]iese aktuelle Debatte (...) nicht die anderen Entwicklungen außer Acht lassen [darf], die bei einer umfassenden Bewertung zu berücksichtigen sind, beispielsweise der globale Klimawandel und die Zunahme außergewöhnlicher Naturkatastrophen sowie die Folgen der Abholzung oder Übernutzung von Flächen, etwa hinsichtlich der biologischen Vielfalt.“¹⁷ Der hier geschilderte Zusammenhang führt ein wesentliches Defizit der aktuellen Debatte vor Augen: Die Fokussierung auf Einzelaspekte lässt, wie Johannes Paul II. es ausgedrückt hat, den „umfassenderen Zusammenhang der Sache“¹⁸ vergessen.

¹⁴ Vgl. zur Ökologischen Krise im 21. Jahrhundert die Publikation von Frank Uekötter: **Uekötter**, Ende, untersucht anhand der Entwicklungsgeschichte der Umweltbewegungen das augenscheinlich rückläufige Interesse nach vertretbaren Lösungen zu suchen. Nachhaltig plädiert er für den Abbau sich bereits entwickelter Stereotypen hin zu einem wesentlich globaleren und vernetzterem Denken. Zugespitzt stellt **Uekötter**, Ende, S. 11 die Frage: „Treten wir gerade in ein post-ökologisches Zeitalter ein, in dem die Kritik an solchen Katastrophen zur Kenntnis genommen wird und ein paar Symbolhandlungen hervorruft, bis nach einiger Zeit wieder Ruhe einkehrt und die Arbeit weitergeht, nur mit etwas schlechterem Gewissen?“

¹⁵ Die Zahl der Veröffentlichungen zur Energiewende in jüngster Zeit, insbesondere nach der Katastrophe von Fukushima, ist groß. An dieser Stelle sollen einige exemplarisch genannt sein: **Keil**, Energiewende; **Hennicke/Welfens**, Energiewende; **Bührke**, Energien; **Krüger**, Energiewende. Auch auf den newsletter „Energiewende! Energiepolitische Information“ des Bundesministeriums für Wirtschaft und Technologie, welcher seit Februar 2012 erscheint, ist an dieser Stelle zu verweisen. Dieser ist online verfügbar unter: www.bmwi-energiewende.de.

¹⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang: **Uekötter**, Ende, S. 9–14; Der Autor hatte aus gegebenem Anlass der fertiggestellten und für den Druck vorbereiteten Publikation einige Vorbemerkungen hinzugefügt, die „[d]ie ökologische Frage im Schatten von Fukushima“ behandeln.

¹⁷ **Marx**, Geleitwort, S. 5.

¹⁸ **Johannes Paul II.**, Weltfriedenstag, Nr. 15.

Gerade diesen aber gilt es in den Blick zu nehmen, um einen Paradigmenwechsel einzuleiten.

2. Die Wahl der Methode

„**Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde**“¹⁹ – so lautet der erste Satz des apostolischen Glaubensbekenntnisses. „In diesem (...) Satz (...) kommt (...) [ein] umfassendes *Wirklichkeitsverständnis* [zur Sprache]: Unsere Welt ist im Ganzen und in allen Einzelheiten aus der Beziehung zum schöpferisch handelnden Gott zu verstehen, der ihr Existenz und Sinn verleiht. Das ist das Fundament, das alle anderen Aussagen des Glaubens über Gott und die Welt trägt.“²⁰ In der Lektüre Karl Barths erfährt eine solche Aussage nochmals eine Steigerung, denn nach ihm handelt es sich hierbei um einen Glaubenssatz in jeder Hinsicht und „zwar [um] kein[en] beiläufige[n] Nebensatz, kein bloßes Prolegomenon des Glaubens, sondern [um] in seiner Weise und Gestalt de[n] eine[n], einzige[n] Hauptsatz des christlichen Bekenntnisses.“²¹ Dieser Hauptsatz muss also innerhalb aller theologischen Fragestellungen einen angemessenen Stellenwert erhalten; dies gilt für die Schöpfungstheologie mit besonderer Dringlichkeit, denn ihr „ist die methodisch geordnete Auslegung des ersten Glaubensartikels aufgetragen.“²² Angesichts solcher Bekenntnisse ist es verwunderlich, dass die Schöpfungslehre in der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie von je her einen schwierigen Stand hatte und lange Zeit als eher vernachlässigter Bereich anderen Themen untergeordnet war.²³ Erst mit dem Aufkommen und dem Bewusstwerden der ökologischen Frage im 21. Jahrhundert wurde der Schöpfungslehre ihre Bedeutung zuerkannt und sie wurde wieder in zentralere Position gerückt.²⁴ In methodischer Hinsicht verlangt der Themenbereich „Schöpfung und Ökologie“ nach großer Sensibilität. Zugespißt könnte man durchaus behaupten, das ältes-

¹⁹ **DH** 150.

²⁰ **Kehl**, Gott sah, S. 23 (Hervorhebungen im Original); vgl. ebenso: **Jorissen**, Welt, S. 206 f.

²¹ **Barth**, KD III/1, S. 19. **Barth**, KD III/1, S. 19 weiter: „Wir glauben an Jesus Christus, wenn wir an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer [des] Himmels und der Erde glauben. Diese Worte des ersten Artikels hätten keinen Sinn, wenn sie nicht in aller Besonderheit ihrer Bedeutung das Bekenntnis des zweiten und auch des dritten Artikels vorwegnehmen würden.“

²² **Kehl**, Gott sah, S. 23.

²³ Vgl. **Beinert**, Defizit.

²⁴ Einen theologiegeschichtlichen Überblick beispielsweise gibt: **Kraus**, Welt, S. 163–180; vgl. auch: **Löning/Zenger**, Anfang, S. 11–16.

te Thema der Menschheit, mit dem alles begann, trifft auf das jüngste Thema der Menschheit, mit dem alles enden könnte, würden keine Lösungen gefunden. Gerade für die Theologie ist es wichtig, methodisch plausibel vorzugehen, da es sich aufgrund der Konnotation der Diskussion bei der ökologischen Frage und vor allen Dingen bei deren Lösung augenscheinlich um ein ausgewiesenes Handlungsfeld der Natur-, Ingenieurs- und Technikwissenschaften handelt. Anhand der Forschungslage, die einerseits sehr stark für Inter- und Transdisziplinarität²⁵ plädiert, ist es leider häufig der Fall, dass die Anzahl theologischer Beiträge gering ausfällt.²⁶ Zu dieser für die Theologie schwierigen Ausgangsposition kommt noch eine zweite, nicht weniger schwierige Problematik hinzu. Durch die Dominanz der anderen Wissenschaften in diesem Themenfeld und die gleichzeitige Ausklammerung theologischer Fragestellungen, ist oftmals innerhalb der Theologie selbst die Tendenz spürbar, die Rede von Gott zur Nebensache werden zu lassen und sich sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht zu sehr an die anderen Wissenschaften anzugleichen, um als Gesprächspartnerin akzeptiert zu werden. Wenn Theologie die Rede von Gott ist und ausgehend von diesem Standpunkt argumentieren soll, darf Gott nicht zugunsten einer angenehmeren Gesprächsatmosphäre außen vor gelassen werden. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der angemessenen Methode umso dringender.²⁷ Mögliche Zugänge ergeben sich für die Dogmatik aufgrund ihrer Charakterisierung als: theologisch, frei, historisch-kritisch, hermeneutisch und sowohl spekulativ als auch konstruktiv.²⁸ Grundlegend bieten sich „zwei Wege an, um die Offenbarungsbotschaft dogmatisch zu vermitteln.“²⁹ Zum einen der essentialistische Ansatz, der von einer philosophischen Fragestellung ausgeht und seinem Wesen nach sehr abstrakt ist und zum anderen der existentialistische Ansatz, der von einer anthropologischen Frage- oder Problemstel-

²⁵ Unter „Transdisziplinarität“, so **Stauffacher**, Umweltsoziologie, S. 259, versteht man „eine Art der Forschung (...), die von konkreten gesellschaftlichen Problemen ausgeht, in der Bearbeitung wissenschaftliche Disziplinen wie auch die Grenzen der Wissenschaft überwindet, einen wechselseitigen Lernprozess von Hochschule und Praxis anstrebt und zur Problemlösung bzw. -transformation beitragen soll.“ Vgl. zu Chancen und Risiken des Forschungsansatzes die Sammelbände: **Brand/Schaller/Völker**, Transdisziplinarität; **Hanschitz/Schmidt/Schwarz**, Transdisziplinarität.

²⁶ Anhand der für diese Arbeit gesichteten Literatur sowohl im Bereich der Umweltgeschichte, als auch der Umweltsoziologie lässt sich diese Beobachtung anstellen. In Sammel- oder Tagungsbänden beispielweise waren genuin theologische Beiträge nur rudimentär vorhanden. Auch hinsichtlich der methodologischen Ausrichtung sind eher die Natur- und Ingenieurwissenschaften die bevorzugten Ansprechpartner. Vgl. hierzu auch: **Lerf**, Umweltethik.

²⁷ Grundlegend zur Methodenfrage vgl. beispielsweise: **Kasper**, Methoden.

²⁸ Vgl. hierzu: **Beinert**, Einleitung, S. 26–28.

²⁹ **Beinert**, Einleitung, S. 29.

lung ausgeht und versucht sowohl inhaltlich und sprachlich angemessen eine Antwort- oder Lösungsmöglichkeit für das jeweilige Problem zur Verfügung zu stellen.³⁰ „Denn der Glaubende muß wissen, *was* das für ein Gott ist, dem er glauben soll (essentielle Fragestellung), und *wer* er ist, dem er sein Schicksal anvertrauen soll (existentielle Frage). In der alten Kirche nannte man den Weg zur Antwort auf die erste Frage *theologia*, den zur Antwort auf die andere Frage *oikonomia*. Ersterer geht es um das Wesen Gottes, letzterer um sein geschichtliches Handeln, aus dem allein er für uns erfahrbar wird. Seitdem hat die Dogmatik beide Methoden anzuwenden. Die Wirklichkeit, um die es in ihr geht, kann nur mittels beider erschlossen werden.“³¹ Somit wären die Grundprobleme, auf die eine theologische Arbeit im Themenbereich „Schöpfung und Ökologie“ trifft, angesprochen. Im Dialog mit anderen Disziplinen muss es der Theologie gelingen, trotz aller Aktualität, die das Thema mit sich bringt und trotz aller Offenheit anderen Disziplinen und Forschungsansätzen gegenüber, noch Theologie zu sein. Dies ist die eine Herausforderung, der sich die Theologie stellen muss. Eine zweite spielt sich innerhalb der Theologie selbst ab – es handelt sich dabei um die viel und sehr kontrovers diskutierte Frage: theozentrische oder anthropozentrische Perspektive. Diese Fragestellung ist nicht nur in inhaltlicher, sondern ebenso in methodischer Hinsicht von Relevanz. Hierin ist besonders die Auffassung Kaspers zu unterstützen, der bezüglich der Kontroverse zwischen essentialistischem und existentialistischem Ansatz resümiert: „Eine rein essentialistische Theozentrik ohne existentielle Anthropozentrik erstarrt, eine von der Theozentrik emanzipierte Anthropozentrik dagegen führt zur Auflösung der dogmatischen Substanz.“³² Diese Auffassung bringt einen Zusammenhang zur Sprache, dessen Einsicht für diese Arbeit unerlässlich ist, und der sich auch in der Wahl der Methode widerspiegelt. Bereits hier wird deutlich, dass die Rede von Gott und die Rede vom Menschen in Belangen, die den Menschen innerhalb seiner aktuellen Situation betreffen, nicht voneinander getrennt werden dürfen. Vielmehr muss ein Weg gefunden werden, ein leitendes Prinzip gewissermaßen, welches es ermöglicht, in angemessener Weise ausgehend von der Theozentrik anthropozentrisch sprechen zu können, denn für den Theologen ist es erwiesen, dass „Gott (...) immer ‚Gott in der Geschichte seiner Taten‘ [ist]: Das ist darum

³⁰ Vgl. zum essentialistischen Ansatz: **Beinert**, Einleitung, S. 29.31 und zum existentialistischen Ansatz: **Beinert**, Einleitung, S. 29 f., 31.

³¹ **Beinert**, Einleitung, S. 29 (Hervorhebungen im Original).

³² **Kasper**, Dogmatik, S. 202.

die entscheidende Vorgabe aller Dogmatik. Sie hat also in der Perspektive der essentialistischen Theologie nach dem Wesen Gottes zu fragen, aber sie kann diese Frage nur stellen unter dem Horizont seines Heilshandelns in der Geschichte, mithin unter existentialistischem Aspekt.“³³ Der essentialistische und der existentialistische Ansatz sind demgemäß zwei Seiten einer Medaille, die zusammengehören und nur mittels dieser Einsicht können die „Aufgaben der Dogmatik bewältigt werden“³⁴, denn, „[d]ie im Offenbarungsereignis liegenden Antworten sind nur sinnvoll, sofern sie in Korrelation stehen mit den Fragen, die das Ganze unserer Existenz betreffen, also mit existentiellen Fragen.“³⁵ Diese grundlegende Arbeitsweise der Dogmatik ist im Folgenden für die Vorgehensweise der vorliegenden Arbeit zu konkretisieren. Wie bereits betont liegt die Herausforderung darin, den verschiedenen Anforderungen, die sich zum einen innerhalb der Theologie, als auch themenspezifisch von außen her ergeben, gerecht zu werden. Es geht darum, theologisch in gebührendem Maße auf die „Zeichen der Zeit“³⁶ eingehen zu können. Eine solche Auffassung spricht dafür, als Methode einen klassisch hermeneutischen Zugang³⁷, bzw. konkreter, einen responsorischen Zugang zu wählen,³⁸ um Antworten auf die ökologische Frage aus Sicht der Theologie zu erhalten. In Anlehnung an die Arbeiten Alexandre Ganoczys³⁹ soll sowohl die „Methode der Korrelation“⁴⁰ als auch das

³³ **Beinert**, Einleitung, S. 30.

³⁴ **Beinert**, Einleitung, S. 31.

³⁵ **Tillich**, Systematische Theologie I, S. 76.

³⁶ **GS**, Nr. 4: Ad tale munus exsequendum, per omne tempus Ecclesiae officium **signa temporum** perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi. (Hervorhebung: C.P.); vgl. zu den „Zeichen der Zeit“ auch den von Peter Hünemann herausgegebenen Sammelband **Hünemann**, Konzil, sowie in Bezug auf den Kontext der ökologischen Frage das Kapitel 1.2 „Zeichen der Zeit“: die Globalisierung als theologisch-ethische Herausforderung“ in: **Vogt**, Prinzip, S. 40–76.

³⁷ **Ganoczy**, Schöpfungslehre II, S. 369 argumentiert: „Die heutige Dogmatik arbeitet zunehmend ‚hermeneutisch‘, näherhin ‚responsorisch‘: Das heißt, summarisch gesagt, daß sie die biblisch fundierte, patristisch und lehramtlich interpretierte Tradition im Blick auf die ‚Zeichen der Zeit‘ auszulegen sucht, ohne freilich das Mindeste von deren Substanz opportunistisch preiszugeben.“

³⁸ Vgl. zur „responsorischen Dogmatik“: **Ganoczy**, Einführung, S. 151–164.

³⁹ **Fraling**, Schöpfungsgedanke, S. 218 weist darauf hin, dass Alexandre Ganoczy einer der ersten Dogmatiker, der die Ergebnisse des ersten Berichts des Club of Rome (**Meadows**, Grenzen) dezidiert in seine Forschung eingebunden hatte, war. Innerhalb der von Ganoczy vertretenen Schöpfungslehre hat sich dieser sehr um den Dialog mit den Naturwissenschaften, insbesondere den Physikern, bemüht. **Ganoczy**, Schöpfungslehre II beispielsweise reflektiert ausführlich S. 435–490 das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Innerhalb eines Einleitungswerkes der Dogmatik ist diese „spezielle“ Gewichtung durchaus unüblich und gerade aus diesem Grund besonders nennenswert.

⁴⁰ Vgl. zur Korrelationsmethode: **Tillich**, Systematische Theologie I, S. 73–83; **Tillich**, Systematische Theologie II, S. 19–22; **Tillich**, Korrelationen, S. 19–35. Besonders deutlich bringt Tillich seine Auffassung gegenüber der Vorzüge der Methode der Korrelation in **Tillich**, Korrelationen, S. 35 zum Ausdruck: „Sie beschreibt die Phänomene, wie sie sich dem religiösen Bewußtsein zeigen, im Lichte der menschlichen Situation, der Fragen, die mit dieser gegeben sind,

„Prinzip Liebe“ verwendet werden. Die im oben gewählten Zitat von Paul Tillich angesprochene Korrelation zwischen den Offenbarungswahrheiten und der real gegebenen Existenz der Fragenden trifft die von Theologen erwartete und zu leistende Arbeit auf den Punkt. Denn ohne das Beziehungsgeschehen in den Blick zu nehmen, werden einseitige Beobachtungen zur Regel erhoben, was mittels dieses methodischen Zugangs unterbunden werden kann, da „[d]ie Methode der Korrelation (...) die Inhalte des christlichen Glaubens durch existentielles Fragen und theologisches Antworten in wechselseitiger Abhängigkeit [erklärt]“.⁴¹ Ihr großer Vorteil ist, dass sie „kein theologisches Thema ohne Einbeziehung der heute dazugehörenden oder damit verbundenen nichttheologischen Verständnis-, Frage- oder Kritikhorizonte behandelt.“⁴² Inwiefern die Tatsache der verschiedenen Korrelationen für die vorliegende Arbeit eine tragende Rolle spielt, zeigt sich in den nachfolgenden Ausführungen. Spricht Tillich in Bezug auf die Gott-Mensch-Beziehung von einer Korrelation,⁴³ so werden im Zuge dieser Arbeit zwei weitere Korrelationen im Fokus der Aufmerksamkeit stehen. Dabei handelt es sich zum einen um die Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung und zum anderen um die Beziehung des Menschen zur Schöpfung. Diese Korrelationen bestehen jedoch nicht unabhängig voneinander, was gegen eine isolierte Betrachtung der Einzel-Korrelation spricht. Vielmehr stehen sie in unmittelbarer Beziehung zueinander, was bedeutet, dass, wenn sich eines der Beziehungsgefüge verändert, auch die anderen beiden davon tangiert werden.⁴⁴ Zur Charakterisierung der einzelnen Beziehungsdimensionen soll das „Prinzip Liebe“, ebenfalls in Anlehnung an Ganoczy, als „Prinzip theologischer Wissenschaft“⁴⁵ und insbesondere als handlungsleitende Maxime für eine Schöpfungslehre im Angesicht der ökologischen Frage, vorgestellt werden.

Ausgehend von der Betrachtung der Schöpfung als „Erstlingsgabe‘ der Liebe Gottes“⁴⁶ und der Verse des ersten Johannesbriefes kann summarisch festgehalten werden: „Der essentialistische [Ansatz] führt von Gott zum Menschen, der

und der Antworten, die die christliche Botschaft auf diese Fragen gibt. Die Theologie hat ihre korrelative und existentielle Funktion wieder entdeckt. Sie hat eine Theologie objektiver Behauptungen und subjektiver Gefühle überwunden und hat es sich wieder zur Aufgabe gemacht, Antwort auf Fragen zu geben, die unser letztgültiges Anliegen betreffen.“

⁴¹ **Tillich**, Systematische Theologie I, S. 74.

⁴² **Ganoczy**, Liebe, S. 25.

⁴³ Vgl. **Tillich**, Systematische Theologie I, S. 75.

⁴⁴ Vgl. hierzu nochmals **Baumann**, Schöpfungsglaube, S. 99.

⁴⁵ **Ganoczy**, Liebe, S. 23.

⁴⁶ **Kehl**, Gott sah, S. 24.

existentialistische *vom Menschen zu Gott*. Erst so kann erkannt werden, was als Quintessenz der neutestamentlichen Glaubensreflexion gelten darf: ‚Gott ist die Liebe. Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben‘ (1 Joh 4,8b f.).“⁴⁷ In seinen Ausführungen zum „Prinzip Liebe“ stellt Ganoczy in zwei Publikationen zwei Arbeitshypothesen auf,⁴⁸ die zueinander in Beziehung stehen und gemeinsam gelesen werden können.

Arbeitshypothese I:

„Liebe‘ ist ein Prinzip jener Theologie, die, je nach Zeitsituation, das Praktischwerden des christlichen Glaubens zu formulieren, zu begründen und zu erhellen hat. Die Tatsache, daß ‚Liebe‘ als solches Prinzip der Theologie gilt, wird meistens mit der biblischen Aussage ‚Gott ist die Liebe‘ und der traditionellen Behauptung ‚das Christentum ist die Religion der Liebe‘ legitimiert.“⁴⁹

Arbeitshypothese II:

„Die Liebe als Agape ist eine von Gott initiierte ursprüngliche Grundhaltung des Christusgläubigen, die logisch dem eigentlichen Erkenntnisvorgang vorausgeht und von vornherein auf jene Tiefe und Ganzheit des anderen, d.h. auf seine Wahrheit abzielt, die von einer rein rationalen oder empirischen Erkenntnis nicht erreicht werden kann.“⁵⁰

Weiter führt Ganoczy unter Bezugnahme auf 1 Joh 4,8 „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt“ aus, „daß die Agape-Liebe in vieler Hinsicht der intellektuellen oder mystischen Erkenntnis vorzuziehen ist, daß erst jene diese ermöglicht und trägt: erst derjenige, der die Menschenliebe Gottes mitzuvollziehen vermag, entdeckt die Wahrheit Gottes und auch die Wahrheit des Mitmenschen. Nicht die Erkenntnis macht liebend: die Liebe macht sehend. Die Agape öffnet die Augen und läßt wissen, was Gott und Mensch in ihrer tiefsten und umfassendsten Wirklichkeit sind.“⁵¹ Ganoczy rechtfertigt den Gebrauch des Begriffes „Liebe“ und macht auf einige Einwände aufmerksam, die im Zusammenhang mit dessen Verwendung geltend gemacht werden können.⁵² Aufgrund der Tatsache, „daß ‚Liebe‘ ein Urwort der theologischen Sprache des Christentums ist und als solches einen ganz besonderen Sinngehalt anzeigt, den der Theologe auch heute

⁴⁷ **Beinert**, Einleitung, S. 31 (Hervorhebungen im Original).

⁴⁸ Bei den Publikationen handelt es sich um: **Ganoczy**, *Liebe und Wahrheit*, S. 13–15.

⁴⁹ **Ganoczy**, *Liebe*, S. 13. Zur Plausibilität einer solchen Reflexion führt **Ganoczy**, *Liebe*, S. 14 aus: „Ist Gott Liebe, so ist es nur schlüssig, daß sich die Theologie, d.h. die Rede von Gott als eine Rede von Liebe versteht. Ist das Christentum wesentlich ‚Religion der Liebe‘, so ist es legitim, wenn sich die Theologie als Versuch einer Denkrechenschaft vom christlichen Glauben als ein Logos von Liebe versteht.“

⁵⁰ **Ganoczy**, *Wahrheitsfindung*, S. 63.

⁵¹ **Ganoczy**, *Wahrheitsfindung*, S. 67.

⁵² Vgl. **Ganoczy**, *Liebe*, S. 13–15.

sichtbar und verstehbar machen kann“⁵³, plädiert er nachhaltig für dessen Verwendung. Im Verlauf seiner Ausführungen prüft Ganoczy zunächst den biblischen Befund, bevor er sich einer Phänomenologie der Liebe in philosophischer und psychologisch-anthropologischer Hinsicht zuwendet. Danach beschäftigt er sich mit den systematisch-theologischen Konsequenzen bei der Verwendung des Begriffes als wissenschaftlichem Prinzip und versucht in einem letzten Schritt Praxisüberlegungen für einen sich daraus wandelnden Glauben anzustellen.⁵⁴ Von besonderer Relevanz ist seine Deutung des Satzes „Gott ist Liebe“ aus dem 1. Johannesbrief, denn Ganoczy bricht die traditionelle Auslegung auf und betrachtet den Satz im größeren Kontext des Briefes. In ihm wird das „geschichtliche Handeln Gottes“⁵⁵ durch das „Modell der Bruderliebe“⁵⁶ vorgestellt. „Nicht die abstrakte, von Welt und Geschichte absehende Beschaffenheit des Ewigen wird angesprochen, sondern die konkrete Hinwendung zur Welt.“⁵⁷ Aus dieser Sichtweise kommt Ganoczy zu drei Schlussfolgerungen:

1. Die imitatio Dei und die imitatio Christi ermöglichen das Eintreten des Menschen in die Liebesdynamik Gottes.⁵⁸
2. Die Entfaltung der Agape ist nur durch den Weg der Nächsten- und Menschenliebe möglich.⁵⁹
3. Die Bewegungsrichtung der Agape-Liebe ist unumkehrbar. Sie ist die von Gott initiierte Menschenliebe, die in und durch Christus zur tätigen und gemeinschaftsstiftenden Liebe wird. Nur auf diesem Weg kehrt die Liebe zu Gott zurück.⁶⁰

⁵³ **Ganoczy**, Liebe, S. 15.

⁵⁴ Vgl. **Ganoczy**, Liebe, S. 15.

⁵⁵ **Ganoczy**, Liebe, S. 16.

⁵⁶ **Ganoczy**, Liebe, S. 16.

⁵⁷ **Ganoczy**, Liebe, S. 15 f.

⁵⁸ **Ganoczy**, Liebe, S. 16 führt wörtlich aus: „Wir sollen unser Verhalten an das Verhalten Gottes und seines gesandten Sohnes angleichen, in die Liebesdynamik Gottes eintreten und sie befolgen. Denn Gott ist der Liebende par excellence. Er ist Liebe im Vollsinn, Liebe im Akt für uns, für unsere Brüder, für die Welt überhaupt.“

⁵⁹ **Ganoczy**, Liebe, S. 17: „Die Agape kommt von Gott, der die Menschen liebt, reißt die gläubenden Menschen mit sich, regt sie zur Liebe zu den Brüdern an und kehrt auf diesem Wege gleichsam zu Gott zurück. Will also einer Gott lieben, so muß er seine Mitmenschen lieben, denn allein über diesen Weg der Nächsten- und Menschenliebe kann sich die Agape als Liebe zu Gott entfalten.“ **Bultmann**, Johannesbriefe, S. 73 spitzt die Aussage dahingehend zu: „Es gibt kein direktes Gottesverhältnis, sondern nur ein indirektes, das darin besteht, daß wir Menschen einander lieben.“

⁶⁰ **Ganoczy**, Liebe, S. 19 fasst aufgrund seiner biblischen Untersuchung zusammen: „Schon für die Theologen des Neuen Testaments ist die Liebe Prinzip der Theologie, d.h. der Rede von Gott und vom gottverbundenen Menschen. Sie ist es aber als Agape, nämlich als eine auf Gottes Initiative zurückgeführte Menschenliebe. Die Agape hat ihre eigene, unumkehrbare Bewegungsrichtung. Sie geht vom menschenliebenden Gott aus, macht in und durch Christus aus den Men-

Ganoczy selbst stellt in Anbetracht möglicher Skepsis, „daß das untrennbare Ineinander von Gottes- und Menschenliebe nur als ethischer Grundsatz im Rahmen einer spirituellen Theologie gefaßt wird“⁶¹, die Frage, wie „die Liebe als Prinzip wissenschaftlichen Theologisierens fungieren“⁶² kann. Hierfür arbeitet er unter Berücksichtigung der neutestamentlichen Überlieferung heraus, dass diese Korrelation, wie sie im Hauptgebot vertreten wird, „der eigentliche Gegenstand der christlichen ‚Glaubenswissenschaft‘“⁶³ ist, da es um „jene Wechselbeziehungen (...), in denen Gott und der Mensch grundsätzlich stehen [geht]; (...) [also] wesentlich um den menschenbezogenen Gott und den gottbezogenen Menschen.“⁶⁴ Durch diese Interpretation der Grundkorrelation zwischen Gott und Mensch wird die Kontroverse Theozentrik vs. Anthropozentrik aufgelöst: sie ist „theoanthropozentrisch“!⁶⁵ Die Anwendung des Prinzips „Liebe“ als wissenschaftlichem Prinzip in der Theologie bringt zwei Vorteile mit sich:

1. Keine Nivellierung oder einseitige Reduzierung der theoanthropologischen Beziehung, was bedeutet, dass weder einer einseitigen Theo- noch Anthropozentrik Vorschub geleistet wird.⁶⁶
2. Rücksichtnahme auf „den geschichtlichen *Wandel* und die kulturbedingten *Variationen* der religiösen Erfahrung im allgemeinen und auf die des Christentums im besonderen“.⁶⁷

Dieses leitende Prinzip der „Liebe“ soll in der vorliegenden Arbeit in Kombination mit der Korrelationsmethode im Themenbereich „Schöpfung und Ökologie“

schen selbst Mitliebende. Diese haben einander so zu lieben, wie Gott selbst sie in Christus liebt: wirksam, konstruktiv, gemeinschaftsstiftend. Erst so kehrt die Agape zu Gott zurück, also indirekt und sozusagen die Hand voll von Früchten der Mitmenschlichkeit und gelebter Ekklesialität.“

⁶¹ Ganoczy, *Liebe*, S. 23.

⁶² Ganoczy, *Liebe*, S. 23.

⁶³ Ganoczy, *Liebe*, S. 24.

⁶⁴ Ganoczy, *Liebe*, S. 23 f.

⁶⁵ Vgl. Ganoczy, *Liebe*, S. 24. Im Zusammenhang der „theoanthropozentrischen Ausrichtung“ führt Ganoczy, *Liebe*, S. 24 aus: „Ist aber diese Korrelation der zentrale Gegenstand der theologischen Wissenschaft, besitzt diese eine derart ‚theoanthropozentrische‘ Ausrichtung, so verlangt die wissenschaftliche Liebe für diesen Gegenstand, daß man *Methoden* wählt, die ihm am besten gerecht werden, die den realen, geschichtlichen aktuellen Daseins- und Vollzugsbedingungen jener Wechselbeziehungen entsprechen. Hier verlangt die Liebe höchstmögliche Sachlichkeit und folglich einen echt wissenschaftlichen Respekt vor den epochalen Variationen des Gott-Mensch- bzw. Mensch-Gott-Bezugs.“ (Hervorhebungen im Original).

⁶⁶ Vgl. Ganoczy, *Liebe*, S. 24. Auch hinsichtlich der Bewegungsrichtung der Liebe ist darauf aufmerksam zu machen, dass sich die Liebe zu Gott durch ihren Weg über die Nächstenliebe nicht relativiert, sondern konkretisiert: „Gott kann nur im Nächsten und der Nächste nur in Gott angemessen geliebt werden“ – so Ganoczy, *Liebe*, S. 24.

⁶⁷ Ganoczy, *Liebe*, S. 24 (Hervorhebungen im Original).

angewendet werden. Der Veranschaulichung der biblischen und systematischen Ergebnisse soll das Modell „des schöpfungstheologischen Dreiecks“ dienen.

3. Das Modell des „schöpfungstheologischen Dreiecks“

Ausgehend vom ersten Artikel des Credo und seiner zentralen Bedeutung für den christlichen Glauben,⁶⁸ wird eine Darstellung entwickelt, um die theologische Botschaft in den Kontext der ökologischen Diskussion einzubetten. Auf diese Weise soll der „umfassendere Zusammenhang der Sache“ – wie Johannes Paul II. betont hat –, dargestellt werden.

„**Ich** glaube an **Gott**, den Vater, den Allmächtigen,
den **Schöpfer des Himmels und der Erde**“.

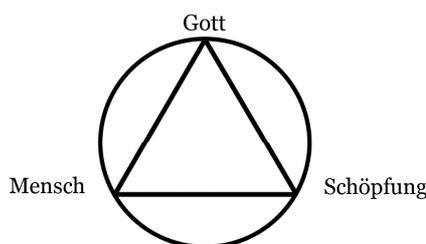


Abb. 2

Das in einen Kreis eingepasste gleichschenklige Dreieck soll verdeutlichen, dass das Beziehungsgefüge, das aus den einzelnen Beziehungskomponenten Gott/Schöpfer-Mensch, Gott/Schöpfer-Schöpfung und Mensch-Schöpfung besteht,⁶⁹ ursprünglich in einer Harmonie gedacht war, die, verändert sich eine der Beziehungskomponenten, aus ihrem „natürlichen“ Gleichgewicht gerät, weil dadurch automatisch die beiden anderen Beziehungskomponenten einer Veränderung unterworfen sind.⁷⁰

⁶⁸ Vgl. **Barth**, KD III/1, S. 19.

⁶⁹ Vgl. zu den drei schöpfungstheologischen Beziehungsfeldern: **Baumann**, Schöpfungsglaube, S. 95.

⁷⁰ Vgl. **Beinert**, Defizit, S. 403, der ebenfalls zur Charakterisierung der Beziehungsfelder innerhalb der Schöpfungstheologie von einem Dreieck spricht: „Die biblischen Quellen des Christentums (...) hatten ein zwar hierarchisch geordnetes, doch in sich sehr ausgewogenes Beziehungsgefüge zwischen *Gott*, *Natur* und *Menschen* gelehrt. Sie standen in einer Art Dreiecksbeziehung zueinander. Oben war in diesem Dreieck ‚*Gott*‘, unten auf der einen Seite die Größe ‚*Natur*‘, auf der anderen der ‚*Mensch*‘. Die Neuzeit ist dadurch charakterisiert, daß die Ausgewogenheit dieses Beziehungsgefüges verloren gegangen ist.“ (Hervorhebungen im Original).

An der obersten Spitze des Dreiecks ist **Gott** der Schöpfer angesiedelt, um zum einen der Transzendenz Ausdruck zu verleihen, und zum anderen deutlich zu machen, dass Gott der Initiator ist. Das Reden von und über Gott als den Schöpfer der Erde ist mit besonderen Herausforderungen verbunden, denn „[j]eder Zeit stellt sich neu die Aufgabe, einerseits die Identität des christlichen Gottesglaubens zu wahren, andererseits seine Relevanz zu erweisen durch eine lebendige Verbindung von bezeugter Gotteserfahrung und gegenwärtiger (In-)Fragestellung.“⁷¹ Auf diese erste Herausforderung des überhaupt Über-Gott-Sprechens, folgt die Frage des Wie-über-Gott-Sprechens. Im Kontext der Diskussion bezüglich des Themenfeldes „Schöpfung und Ökologie“ trifft man vorrangig auf zwei Deutungen: den Pantheismus⁷², wie er vor allen Dingen in naturreligiösen Anschauungen vertreten ist und den Deismus⁷³. Die Spannung wird also zwischen den Polen Transzendenz und Immanenz ausgetragen.⁷⁴ Subsumierend lässt sich feststellen, dass „[s]owohl im naturreligiösen als auch im deistischen Modell (...) der Gottesbegriff der großen philosophischen und theologischen Tradition seinen präzisen Sinn [verliert]: nämlich dass man von Gott nur so angemessen sprechen kann, das dabei der *einzigartige Unterschied* zwischen Gott und Welt zugleich mit der *einzigartigen Beziehung* zwischen beiden gedacht wird.“⁷⁵ Die Extrempositionen Pantheismus und Deismus sind mit dem „Prinzip Liebe“ nicht vereinbar, da in diesen beiden Sichtweisen jeweils das personale Moment, die Korrelation zwischen Gott und dem Menschen ausgespart wird.

Die Bezeichnung **Mensch** steht für das „Ich“ im Credo.⁷⁶ Unter Berücksichtigung des bisher Gesagten wird deutlich, dass das „Ich“ nicht isoliert betrachtet wird, sondern dass es in seiner Relation zu Gott gesehen wird. Somit kann es zu keiner einseitigen Relativierung des Beziehungsgeschehens kommen. Durch

⁷¹ **Sattler/Schneider**, Gotteslehre, S. 51 (Hervorhebungen im Original).

⁷² Vgl. **Kraus**, Welt, S. 257 f.

⁷³ Vgl. **Kraus**, Welt, S. 255.

⁷⁴ Vgl. beispielsweise **Kraus**, Welt, S. 105: „Im biblischen Schöpfungsverständnis gehören zum Schöpfergott immer gleichzeitig Transzendenz, Transparenz und Immanenz. Die Transzendenz des Schöpfergottes grenzt die biblische Gottesauffassung ab vom Pantheismus. Mit der Transparenz des Schöpfergottes wird die Welt aufgewertet als Epiphanie Gottes, als Aufscheinen Gottes, als Spiegel Gottes. Die Immanenz des Schöpfergottes betont in Abgrenzung zum Deismus das fortwährende Wirken Gottes in der Welt.“

⁷⁵ **Kehl**, Gott sah, S. 32 (Hervorhebungen im Original).

⁷⁶ Zur Vereinfachung ist in der schematischen Darstellung des Grundmodells der Terminus „Mensch“ sowohl für das Individuum als auch für die Kollektivbezeichnung der Menschheit gebraucht.

diese Sichtweise kann von einer „Theoantropozentrik“⁷⁷ gesprochen werden. Neben dieser einzigartigen Beziehung des Menschen zu Gott, ist er Geschöpf unter Geschöpfen innerhalb der Schöpfung. Genau in dieser sich nach zwei Seiten hin ausrichtenden Korrelation muss der Mensch sich positionieren und eigenverantwortlich sowohl in seinem Sein als auch in seinem Handeln die Balance bzw. die Harmonie aufrecht erhalten. Der Mensch und seine menschlichen Handlungen haben in doppelter Weise Auswirkungen, wovon die Beziehungsebenen Gott-Mensch und Schöpfung-Mensch immer in gleicher Weise betroffen sind.⁷⁸

Dieser Gedanke führt unmittelbar zur dritten Komponente: der **Schöpfung**. In der Darstellung des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ wurde bewusst der Terminus „Schöpfung“ verwendet. Die Begriffe „Umwelt“, „Mitwelt“ bzw. „Natur“ oder „Kultur“, die alternativ in Frage hätten kommen können, sind zu sehr von bereits geführten Diskussionen konnotiert bzw. für die intendierte Aussageabsicht nicht geeignet.⁷⁹ Durch diesen Begriff können die ursprünglichen Relationen des Beziehungsgeschehens wieder ins Bewusstsein gerückt werden und der Schöpfung ein relativer Eigenwert⁸⁰ zugestanden werden.⁸¹ Es ist festzuhalten, dass „Schöpfung (...) mehr als bloß ‚Welt‘, ‚Umwelt‘ und ‚Natur‘ [meint]. Schöpfung schließt ausdrücklich Gott ein – und das nicht beiläufig, sondern begründend: Gott als Ursprung und bleibenden Grund der Welt.“⁸² Das mit diesem Gedanken verbundene Problem war bereits im Kontext der angemessenen Rede über Gott bemerkbar und fordert im Zusammenhang mit der Rede von der Schöpfung Beachtung. „Die Welt als Schöpfung zu sehen ist deshalb nicht (mehr) selbstverständlich, weil das christliche Bekenntnis zur Schöpfung vor allem und in erster Linie ein Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, bedeutet und der Glaube an Gott, zumal an den Gott des christlichen Glaubens, alles andere als selbstverständlich ist“.⁸³ Nochmals muss an dieser Stelle betont werden, dass jede Frage, die an eine der Beziehungskomponenten gestellt wird, Auswir-

⁷⁷ Beim Terminus „Theoanthropozentrik“ gilt es zu betonen, dass das grundlegende Gottesverständnis ein Trinitarisches ist.

⁷⁸ Diese Verortung des Menschen als Geschöpf innerhalb der Schöpfung wird vom Titel der Arbeit aufgegriffen.

⁷⁹ Hier sei nochmals auf **Beinert**, Defizit, S. 403 verwiesen, der von „Natur“ spricht. Die vorliegende Arbeit bevorzugt aus den oben genannten Gründen den Terminus „Schöpfung“.

⁸⁰ Einer der wichtigsten Vertreter dieser Auffassung ist Klaus Meyer-Abich. Vgl. exemplarisch: **Meyer-Abich**, Aufstand; **Meyer-Abich**, Naturphilosophie; **Meyer-Abich**, Wege.

⁸¹ Vgl. hierzu: **Virt/Prüller-Jagenteufel**, Schöpfungstag, S. 403.

⁸² **Jorissen**, Welt, S. 205.

⁸³ **Jorissen**, Welt, S. 205.

kungen auf die beiden anderen hat. Die vertretene Gottesvorstellung beispielsweise wirkt sich auf die Sichtweise des Menschen und die Schöpfung aus. In der Folge resultiert daraus eine veränderte Einstellung, die zu einer neuen Handlungsweise führt.

4. Der Aufbau der Arbeit

Im Anschluss an die „*Methodische[n] und konzeptionelle[n] Vorbemerkungen*“ sollen im II. Teil der Arbeit, der sich der „*Entstehung neuer Forschungslinien*“ widmet, vergleichend zur Theologie ein Blick in andere Teildisziplinen der Sozial- und Geisteswissenschaften geworfen werden. Die Auswahl beschränkt sich auf Forschungsüberblicke zur Umweltgeschichte und Umweltsoziologie. Aufgezeigt werden Entwicklungslinien, angewandte Methoden sowie die interdisziplinäre Ausrichtung. Auf diese Weise lässt sich die Theologie kontrastierend zu den anderen Disziplinen darstellen. Hierbei fällt auf, dass den vorgestellten Forschungslinien entgegen der Forderung nach Inter- und Transdisziplinarität der genuin theologische Gesprächspartner fehlt.

Der III. Teil „*Lasst uns Menschen machen, unser Abbild uns ähnlich‘ - Implikationen für neue Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie*“ beginnt mit einem Teilkapitel, das Grundlagen und Voraussetzungen für die Einordnung der alttestamentlichen Überlieferung schafft bzw. klärt. Hier steht die Untersuchung altorientalischer Schöpfungsvorstellungen im Fokus der Aufmerksamkeit. Die dezidierte Untersuchung der in den biblischen Texten grundgelegten Beziehungskomponenten erweist sich für die anschließende Beschäftigung mit der biblischen Überlieferung als hilfreich. Dies betrifft vor allen Dingen die Beziehung Gottes zu seiner Welt sowie die Aufgabe und Stellung des Menschen in ihr. Hierbei wird die Frage nach dem Ziel der Schöpfung aufgeworfen. Die in der Forschung gegenläufigen Positionen bewegen sich zwischen den Alternativen „Mensch“ oder „Sabbat“. Ausgehend von diesen Überlegungen soll auf das Sabbatgebot sowie die Bedeutung des Sabbats als konstitutivem Element der Schöpfung eingegangen werden. Im Folgenden wird das Modell „des schöpfungstheologischen Dreiecks“ in den Kontext der biblischen Urgeschichte eingebunden. Anhand der Grundmodelle des Sich-Verfehlens werden die daraus resultierenden Schädigungen der in der Schöpfungsordnung grund-

gelegten Beziehungsdimensionen verdeutlicht. In den mit den Grundmodellen des Sich-Verfehlens korrespondierenden Grundmodellen der Gnade zeigt sich Gottes Heilswille, der im Noach-Bund, der Zeichen des unwiderruflichen „Ja´s“ Gottes zu seiner Schöpfung ist, gipfelt.

Die Texte der beiden biblischen Teile werden in ihrem Endzustand – synchron – beschrieben.⁸⁴ Bei der diachronen Analyse handelte es sich lange Zeit um den bevorzugten Ansatz, der die Entstehungs- und Wachstumsgeschichte des Textes untersuchte. Da diese Vorgehensweise allerdings eine immense Anzahl verschiedener Hypothesen zum Ergebnis hatte, wurde seit den 1970er Jahren die Analyse auf synchroner Ebene stark vorangetrieben. „Synchron“ kann zunächst jede Exegese heißen, die irgendeinen Text ohne Rücksicht auf seine literarisch-geschichtliche Genese in einem bestimmten – synchronen – Kommunikationskontext untersucht. Ein noch spezielleres, aber verbreitetes Verständnis des Begriffes ‚synchroner Exegese‘ setzt für ‚Text‘ den vorliegenden ‚End‘-text und ist mehr am ‚synchronen‘ Zusammenspiel seiner sprachlichen und literarischen Elemente interessiert.“⁸⁵ Laut Norbert Clemens Baumgart, der in seiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1999 dieses Verfahren im Zuge einer Untersuchung der Komposition von Gen 5–9 angewendet hat, kommt es dem Gesamtzusammenhang der Urgeschichte entgegen.

„Die Wahl dieser Vorgehensweise liegt im Text selbst begründet. Wo die Urgeschichte als eigener Komplex in der Genesis gesehen wird, sind die Textschichten schon in ihrem Gemeinsamen wahrgenommen. Die Textschichten liegen jetzt in ihrer Kompilierung vor: Zudem begegnen sie im dritten Teil der Urgeschichte Gen 5–9 nicht mehr separiert nebeneinander wie in den ersten beiden Teilen Gen 1–4, sondern dicht gestaffelt nacheinander, und sie sind sogar zu der einen Erzählung von der Flut verschmolzen. Nicht-Priesterschriftliches begegnet in priesterschriftlichen Blöcken, Priesterschriftliches bzw. in priesterschriftlicher Manier Geformtes in nicht-priesterschriftlichen Blöcken.“⁸⁶

Auch in der vorliegenden Arbeit werden, und somit entspricht die methodische Vorgehensweise in etwa der Baumgarts, Kompositionszusammenhänge⁸⁷ betrachtet. Baumgart geht methodisch in zwei Schritten vor:

⁸⁴ Einen dezidierten methodischen Überblick, wenn es um „[d]as Ringen um die angemessene Auslegung eines Textes“ geht, gibt **Mark**, Angesicht, S. 1–19 mit zahlreichen Literaturhinweisen. Vgl. grundlegend zur Methodik des Alten Testaments: **Steck**, Exegese; Neuere Positionen spiegeln sich in: **Utzsneider/Nitsche**, Arbeitsbuch.

⁸⁵ **Utzsneider/Nitsche**, Arbeitsbuch, S. 20.

⁸⁶ **Baumgart**, Umkehr, S. 5.

⁸⁷ **Baumgart**, Umkehr, S. 6 selbst führte die Termini „Kompositionszusammenhang“ und „kompositorische Linie“ in die Fachdiskussion ein und stellte dar, dass, obwohl diese Termini eigentlich der diachronen Textbeschreibung zugehörig waren, es auch möglich ist, von ihnen in

1. Schritt: Er untersucht und analysiert zunächst die Erzählungen von Gen 5–9 sowie die Prologe und Epiloge der Fluterzählungen. Im Anschluss daran unterzieht er die Texte einer narrativen Analyse „im Zuge derer gegebenenfalls auch ihre zeitlichen Dimensionen erhoben werden, wobei letzteres dem mehrfach in der Literatur erwähnten Gegenwartsbezug der Urgeschichte gerecht werden kann.“⁸⁸
2. Schritt: Im nun folgenden Schritt muss die kontextuelle Analyse erfolgen, d.h. es muss untersucht werden, „auf welche Weise sich diese Erzählung/dieser Absatz in die Urgeschichte einfügt, welches ihre/seine kontextuelle Funktion und Bedeutung in der gegenwärtigen Urgeschichte ist, d.h. wie sie/er sich am Entstehen des Kompositionszusammenhanges und der kompositorischen Linien beteiligt.“⁸⁹

In Anlehnung an diese Vorgehensweise werden die biblischen Schöpfungstexte in ihrer vorliegenden Textgestalt untersucht und in den Gesamtzusammenhang der Urgeschichte gebettet werden. Von dort aus werden sie ihre Relevanz für das entworfene Modell, sowie für die in der Gegenwart real erfahrene ökologische Frage erweisen. Somit erfolgt in methodischer Hinsicht eine Kombination aus synchroner Textarbeit und narrativer Analyse⁹⁰. Die sich aus diesen Kompositionszusammenhängen der Urgeschichte ergebenden Implikationen werden mittels des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ veranschaulicht.

Der IV. Teil der Arbeit, der sich der neutestamentlichen Überlieferung annimmt, trägt den Titel „*Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens*‘ – *Mit Christus zur Verwirklichung*“. Jesus Christus, der Schöpfungsmittler zwischen protologischer Urschöpfung und eschatologischer Neuschöpfung ist der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit. Dies erweist sich unter anderem auch durch die bei ihm gegebene Einheit von Wort und Tat. Er ist der Bote der Gottesherrschaft. Durch seine Gleichniserzählungen vermittelt er den Menschen in bildhafter Sprache den Anbruch der Gottesherrschaft und durch seine Wundertaten macht er dies in seinen Handlungen deutlich. Innerhalb sei-

der synchronen Textbeschreibung zu sprechen – „Was dann unter Komposition gemeint ist, fällt enger aus. Man schaut nicht mehr auf das Erstellen des Textes, sondern nur auf den Text in seiner faktischen Zusammenstellung, so wie sie sich darbietet. ‚Komposition‘ meint dann keinen aktiven Vorgang (Komposition = das Komponieren von Texten, ihr Zusammenfügen), sondern das Vorfindliche (Komposition = die Komponiertheit der Texte, ihr Gefüge), das sich in Aufbau, Strukturiertheit, Vernetzung, Wiederaufnahmen usw. beschreiben läßt.“

⁸⁸ **Baumgart**, Umkehr, S. 8.

⁸⁹ **Baumgart**, Umkehr, S. 8.

⁹⁰ Zur narrativen Analyse siehe: **Utzsneider/Nitsche**, Arbeitsbuch, S. 150–186.

ner Verkündigung kommt der Bergpredigt eine besondere Bedeutung zu. Sie könnte als „Grundsatzprogramm“ gelten. In ihr ergeht ein zweifacher Ruf an die Menschen. Zum einen ruft er ins unbedingte Vertrauen gegenüber Gott, dem Vater und unterstreicht dabei dessen dauerhaft bestehende liebende Zuwendung zur Schöpfung. Zum anderen ruft er die Menschen in die Verantwortung. Die Ethik, die Jesus in seiner Verkündigung entfaltet, ist radikal und fordert den Menschen. Dies zeigt sich deutlich an den verschiedenen Dimensionen der Liebe, an der der Mensch fortan partizipieren darf und muss. Die „Entgrenzung der Liebe“ ist für die Nachfolge Jesu Christi unerlässlich. Nach einer Untersuchung der neutestamentlichen Verkündigung ist es nun möglich, das „schöpfungstheologische Dreieck“, wie es sich aus der Beschäftigung mit den alttestamentlichen Texten ergeben hat, um die tragenden Auffassungen aus dem Neuen Testament zu erweitern und die spezifisch christliche Sichtweise darzustellen.

Im V. Teil *„Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ – Die Geschichte einer Krise* soll die Geschichte des Verlustes der Schöpfungsperspektive nachgezeichnet werden. In der vorliegenden Arbeit steht die zeitliche Epoche vom Mittelalter bis zur Neuzeit im Fokus der Aufmerksamkeit. Hier zeigt sich, dass sich im Mittelalter eine „erste industrielle Revolution“ ereignete, die Prozesse initiierte, welche erst in der Folge zur „zweiten industriellen Revolution“ des 19. Jahrhunderts führen konnten. Hierbei ist die sich gegenseitig bedingende Entwicklung zwischen der immer zentraleren Stellung des Menschen auf der einen Seite und der gleichzeitig miteinher gehenden immer geringeren Prägekraft der Religion, näherhin des Christentums, andererseits zu beobachten. Wenn „[d]ie sog. *Wende zum Menschen* (...) als Folge der neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Wende zum Subjekt zu sehen“⁹¹ ist, dann sind die Veränderungen hinsichtlich der Schöpfungsperspektive besonders gravierend.

Der VI. Teil der Arbeit fasst ausgehend von den durch die Arbeit gewonnenen Ergebnissen den handlungsleitenden Charakter des „Prinzips Liebe“ zusammen und stellt sie in den Kontext des Stellvertretungsgedankens, um zu verdeutlichen, welche Sichtweise der Mensch auf sein ihm eigenes Handeln entwickeln muss.

⁹¹ **Frevel**, Frage, S. 31 (Hervorhebungen im Original).

II. Die Entstehung neuer Forschungslinien

Im Zuge der Entwicklung des Bewusstseins von der ökologischen Krise sind seit den 1970er Jahren eine Anzahl neuer Forschungslinien entstanden. Der Begriff ‚Forschungslinie‘ wurde zur Charakterisierung hierfür bewusst gewählt, denn auffallend ist, dass sich bisher keine der Linien vollkommen selbständig etabliert hätte, so dass ein für Umweltfragen übergeordnetes institutionalisiertes Zentrum geschaffen worden wäre. Bereits bei der ersten überblicksartigen Beschäftigung macht sich bemerkbar, dass sich die Wissenschaftler aufgrund der notwendigen interdisziplinären Ausrichtung mit Fragen jenseits ihrer eigenen Disziplin auseinandersetzen müssen. Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob für den komplexen Forschungsgegenstand „Umwelt“ eine zentrale Institutionalisierung angestrebt werden sollte. Obwohl die Diskussion über die ökologische Krise alle wissenschaftlichen Disziplinen betrifft und ein größtmöglicher Synergieeffekt angestrebt werden muss, kann gerade die mangelnde Institutionalisierung auch von Vorteil sein, da es den einzelnen Disziplinen möglich ist, mit ihren je fachspezifischen Methoden die Umweltthematik zu behandeln. In diesem Kontext haben sich seit den 1970er Jahren zahlreiche neue Forschungslinien entwickelt.¹ Die Umweltgeschichte und die Umweltsoziologie sollen innerhalb der vorliegenden Arbeit exemplarisch vorgestellt werden.²

1. Umweltgeschichte

Die Umweltgeschichte ist innerhalb der historischen Wissenschaften angesiedelt. Im Kontext der Hintergründe ihres Entstehens ist besonders auf die je unterschiedliche Entwicklung und Herausbildung verschiedener Schulen aufmerksam zu machen, was für die Definition von Umweltgeschichte von großer Bedeutung ist. Die Suche nach einer Definition der eigenen Forschungsrichtung,

¹ Vgl. hierzu: **Huber**, Umweltsoziologie, S. 29, wo aufgeteilt in die übergeordneten Kategorien „Umweltnaturwissenschaften“, „Umweltingenieurwissenschaften“ und „Umweltsozialwissenschaften (auch Human-, Geistes-, Kulturwissenschaften)“ die derzeit bestehenden Forschungslinien aufgelistet sind.

² Die ausgewählten Forschungslinien können im Rahmen der vorliegenden Arbeit jeweils nur in ihren wichtigsten Grundlinien dargestellt werden. Daher wird in den Fußnoten jeweils auf weiterführende Literatur verwiesen. Die Wahl für die Forschungslinien Umweltgeschichte und Umweltsoziologie begründet sich darin, da aufgrund des Versuchs, den Wandel des menschlichen Schöpfungsverständnisses nachzuzeichnen, historische und gesellschaftliche Prozesse in den Blick kommen, die sich durch eine Beschäftigung mit speziell diesen beiden Disziplinen besser erklären und in ihren Zusammenhängen erhellen lassen.

ihrer Aufgaben und Ziele, führt die Umwelthistoriker gewissermaßen in eine Zwickmühle, die als „Gretchenfrage“³ der Umweltgeschichte bezeichnet werden könnte. In ihr geht es um den Streitpunkt, wo Untersuchungen anzusetzen haben: beim Menschen, der die Natur kultiviert und sie somit zu einem Kulturgut umgewandelt hat, oder bei der Natur, der ein ontologischer Eigenwert zugestanden wird. Die von Wissenschaftlern je verschieden beantwortete Frage führt zu unterschiedlichen Schwerpunkten und Akzenten der umweltgeschichtlichen Forschung. Darüber hinaus erscheint die Frage, an welchem Zeitpunkt innerhalb der Weltgeschichte mit den Forschungsarbeiten anzusetzen sei. Die daraus resultierende Periodisierung hat ihrerseits Auswirkungen auf die bisherigen Forschungsansätze. Alle bisher genannten Punkte werden aufzeigen, dass es in der Umweltgeschichte eine Reihe von Fragen gibt, derer sich die Forscher selbst jedoch bewusst sind, und die nicht zuletzt mit der mangelnden Institutionalisierung zusammenhängen, denn „[d]ie Diskussion über Methodenfragen der Umweltgeschichte sieht sich vor zwei ineinandergreifende Probleme gestellt: 1. die im Fach angelegte Interdisziplinarität und 2. der – vielleicht scheinbare – Mangel einer thematischen Abgrenzung.“⁴

1.1 Der Zeitpunkt und die Hintergründe der Entstehung

Während in den 1950er Jahren noch der Gedanke tragend war, dass technische Innovationen die Welt in eine Wohlstandswelt verwandeln könnten, war diese Sichtweise in den 1960er Jahren immer brüchiger geworden. Doch nicht allein dieser Umstand führte dazu, dass das Thema „Umwelt“ auf dem Vormarsch war, auch „[d]ie sozialgeschichtliche Revolution der 1960er Jahre bildet[e] eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung der Umweltgeschichte“⁵. Während sich die Forscher in den USA bereits in den 1960er Jahren mit der drohenden

³ **Siemann/Freytag**, Grundkategorie, S. 7; ebenso: **Freytag**, Erträge, S. 394.

⁴ **Fuchsloch**, Einführung, S. 1.

⁵ **Winiwarter/Knoll**, Umweltgeschichte, S. 30. Winiwarter/Knoll machen darauf aufmerksam, dass sich innerhalb der Geschichtswissenschaft ein Paradigmenwechsel ereignet hatte, der vom bisherigen „Studium von Eliten (...): Königshäuser, Schlachten und große[r] Denker“ weggeführt hat zur Untersuchung des „tägliche[n] Lebens[s] der ‚kleinen Leute‘“. Somit konnte der Weg geebnet werden, bisher vernachlässigte Gegenstände der Forschung in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses zu rücken. Neue Themen waren nun „[j]ene, die nicht als Individuen fassbar waren, [und nun] (...) durch die sozialwissenschaftlich mögliche Ent-Individualisierung zum akzeptablen Forschungsgegenstand werden [konnten]. Frauen, Randgruppen und Unterschichten wurden Gegenstand der Forschung. Stand, Klasse, Gender (soziales Geschlecht), Rasse und Religion waren neue oder neu – nämlich abstrakt – gedachte Analysekatoren“.

Umweltkrise beschäftigten, sind im europäischen und insbesondere im deutschsprachigen Raum Verzögerungen bis in die 1970er Jahre bezüglich dieses Themas spürbar, denn „die bundesdeutsche Geschichtswissenschaft [war] (...) gegen zahlreiche innere Widerstände damit beschäftigt (...), sozialwissenschaftliche Fragestellungen in Forschung und Lehre zu integrieren und eine deutschsprachige Sozialgeschichte zu etablieren“⁶. Nichtsdestotrotz erhielt die Umweltgeschichte „[m]aßgebliche Anstöße (...) vor allem durch die Umweltbewegungen und den Beginn planmäßiger Umweltpolitik in den 1970er Jahren, so etwa durch den 1972 veröffentlichten ersten Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit“⁷. Durch „Die Grenzen des Wachstums“ von Meadows⁸ geriet die Umweltthematik in den Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit und die Diskussion nahm binnen der 1970er Jahre an Fahrt auf. Hierbei spielen die sich entwickelnden modernen Massenmedien, die zur internationalen Verbreitung der Thematik beitrugen, eine große Rolle. Sie dienten „als Katalysatoren für das Wissen und den Streit um die bedrohte Natur und Umwelt.“⁹ Als sich im Jahr 1986 die Katastrophe von Tschernobyl¹⁰ ereignete konnte die Brisanz der drohenden Umweltkrise nicht mehr geleugnet werden. Umweltbewegungen sahen sich in ihren Ansichten bestätigt, die Politik war gezwungen zu handeln. Auch die verschiedenen Bereiche der Wissenschaft begannen sich mit der Umweltthematik entweder noch intensiver auseinander zu setzen oder neue Forschungsfelder zu beschreiten. Hierbei ist jedoch nicht von einer parallelen Entwicklung auf allen Kontinenten bzw. in allen Sprachräumen auszugehen.¹¹

1.2 Die verschiedenen Forschungstraditionen

Da sich amerikanische Forscher bereits in den 1960er Jahren mit der Umweltthematik befassten, nehmen sie bezüglich der sich entwickelnden Umweltgeschichtsschreibung eine Vorreiterposition ein. Die zweite Wurzel, bevor sich das

⁶ **Andersen**, Forschungsstand, S. 674.

⁷ **Siemann/Freytag**, Grundkategorie, S. 7.

⁸ **Meadows**, Grenzen.

⁹ **Freytag**, Erträge, S. 401. Freytag weist in Anm. 42 auf Literatur hin, die die Medienperspektive näher beleuchten: **Uekötter/Hohensee**, Cassandra; **Engels**, Sorge; **Torma**, Naturschutzkampagne.

¹⁰ Siehe hierzu insbesondere: **Brüggemeier**, Tschernobyl. Im einführenden Kapitel S. 7–33 gibt Brüggemeier eine Übersicht zum Unfallhergang, den Reaktionen sowie den Auswirkungen auf Deutschland und Europa.

¹¹ Vgl. zur Entstehung der Umweltgeschichte auch: **Toyka-Seid**, Mensch, S. 423; **Brüggemeier**, Umweltgeschichte, S. 3 f.; **Sieferle**, Grenzen, S. 8.

Forschungsinteresse in Deutschland etablierte, bildete die umweltgeschichtliche Forschung in Frankreich.

Als die Biologin Rachel Carson im Jahr 1962 ihr Buch „Silent Spring“¹² veröffentlichte, sorgte diese Studie über die Verwendung des Pflanzenschutzmittels DDT¹³ für so großes Aufsehen, dass es als Auftakt zur Entwicklung des Umweltbewusstseins gewertet werden könnte, denn sie „eröffnete (...) eine weltweite Debatte, in der es nicht mehr nur um Insektizidgebrauch (...), sondern um eine Neubestimmung des Verhältnisses Mensch-Natur“¹⁴ ging. Der appellative Charakter Carsons ist nicht zu übersehen und das Buch hat trotz seines Alters von 50 Jahren innerhalb der Diskussion nichts an Aktualität eingebüßt, denn anstelle des Insektizidgebrauchs könnten beliebig andere Themen im Zentrum stehen. Die grundlegende Botschaft, die Carson am Ende des zweiten Kapitels verkündet, bleibt auch heute noch dieselbe:

„Ich trete nicht etwa dafür ein, daß chemische Insektizide niemals verwendet werden dürfen. Ich behaupte aber, daß wir giftige und biologisch stark wirksame Chemikalien wahllos in die Hände von Personen geben, die weitgehend oder völlig ahnungslos sind, welches Unheil sie anrichten können. Wir haben eine ungemein große Anzahl von Menschen ohne ihre Zustimmung und oft ohne ihr Wissen in enge Berührung mit diesen Giften gebracht. Wenn die Bill of Rights keine Garantie dafür enthält, daß ein Bürger gegen todbringende Gifte, die von Privatleuten oder öffentlichen Beamten verbreitet werden, geschützt sein soll, so kommt das sicherlich nur daher, daß unsere Vorväter trotz ihrer beachtlichen Weisheit und Voraussicht sich ein solches Problem nicht vorstellen konnten. Ich behaupte ferner, daß wir den Gebrauch dieser chemischen Stoffe gestattet haben, obwohl vorher nur wenig oder überhaupt nicht untersucht worden ist, wie sie auf den Boden und das Wasser, auf die Geschöpfe der Wildnis und den Menschen selbst wirken. Künftige Generationen werden uns den Mangel an kluger Sorge um die Unversehrtheit der natürlichen Welt, die alles Leben unterhält, wahrscheinlich nicht verzeihen. Immer noch erkennt man in sehr beschränktem Maße die wahre Natur der Bedrohung. Wir leben in einem Zeitalter von Spezialisten, von denen jeder nur sein eigenes Problem sieht und den größeren Rahmen, in den es sich einfügt, entweder nicht erkennt oder nicht wahrhaben will. Es ist aber auch ein Zeitalter, das von der Industrie beherrscht wird, in dem das Recht, um jeden Preis Geld zu verdienen, selten angefochten wird. Wenn die Öffentlichkeit protestiert, weil sie auf irgendeinen offenkundigen Beweis für die gefährlichen Folgen der Anwendung von Schädlingsbekämpfungsmitteln stößt, speist man sie mit kleinen Beruhigungspillen, mit Halbwahrheiten ab. Wir ha-

¹² **Carson**, Spring. Noch im selben Jahr erschien das Buch in deutscher Übersetzung. Verwendet in dieser Arbeit wird: **Carson**, Frühling. Zu Rachel Carson siehe auch: **Radkau**, Ära, S. 118–123.

¹³ DDT (= Dichlordiphenyltrichlorethan) ist ein chemisches Insektenvertilgungsmittel, das gegen Ende des Zweiten Weltkriegs von der amerikanischen Armee in Südostasien angewendet wurde. Seit 1972 ist der Wirkstoff in der Bundesrepublik Deutschland verboten. Obwohl durch das Verbot die Belastung nachgelassen hat, ist es durchaus immer noch nachweisbar, beispielsweise im Boden sowie in Nahrungs- und Futtermitteln. Vgl. dazu: **Andersen**, Forschungsstand, S. 673.

¹⁴ **Andersen**, Forschungsstand, S. 674; sowie **Andersen**, Umweltgeschichte, S. 9 f; **Bundesinstitut**, Stellungnahme.

ben es dringend nötig, Schluß zu machen mit diesen falschen Versicherungen, die uns bittere Pillen durch einen Zuckerguß schmackhaft machen wollen. Schließlich verlangt man ja von der Allgemeinheit, daß sie die Risiken auf sich nimmt, die von den Leuten, die Insekten bekämpfen, berechnet werden. Das Volk muß entscheiden, ob es auf dem eingeschlagenen Wege weiterzugehen wünscht, und das kann es nur, wenn es alle Fakten genau kennt. Mit den Worten von Jean Rostand ausgedrückt: „Die Pflicht zu erdulden gibt uns das Recht zu wissen.“¹⁵

Carson spricht in dieser Passage Dinge an, um die es im Kern bei der ökologischen Krise und verantwortbare Reaktionen darauf, geht. An ihren Worten zeigt sich, dass der Anfangspunkt der Umweltbewegung von ungebrochener Aktualität ist, und all die von Carson hier angesprochenen und geforderten Umstände heute, 50 Jahre nach Erscheinen des Buches, noch immer nicht nachhaltig verändert worden sind. Die Wirkung, die das Buch damals hatte, war und ist auch heute noch von großer Bedeutung, denn von da an wurde der Umweltproblematik immer mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Besonders groß war das Echo auf einen Aufsatz des Mediävisten Lynn White jr., welcher am 26. Dezember 1966 vor der „American Association for the Advancement of Science“ einen Vortrag über die historischen Wurzeln der ökologischen Krise hielt, in dem er das Christentum und dessen anthropologische Ausrichtung als Hauptverursacher der bestehenden Probleme zu identifizieren versuchte.¹⁶ Bereits einleitend konstatiert er, dass „[d]ie ökologische Krise (...) die Folge einer selbstherrlichen Manipulation der Natur mit den effizienten Mitteln der Technik und Naturwissenschaft [ist]. Sowohl die Entstehung der modernen Wissenschaft und Technik als auch der Geist, in dem sie angewendet werden, lassen sich auf charakteristische Eigenschaften der christlichen Lehre zurückführen.“¹⁷ White sieht die Erlaubnis für den Menschen, die Natur für seine eigenen Ziele auszubeuten, im Christentum gegeben.¹⁸ Im Jahr 1967 folgte Clarence J. Glackens Buch „Traces on the

¹⁵ **Carson**, Frühling, S. 11 f.

¹⁶ **White**, Roots. In deutscher Übersetzung: **White**, Ursachen.

¹⁷ **White**, Ursachen, S. 96. Die Auffassung Whites wird im Verlauf der Arbeit noch von tragender Bedeutung sein, denn ihm ist insofern zuzustimmen, dass die Einstellung, in der die Menschen die naturwissenschaftlichen und technischen Neuerungen angewandt haben, in die ökologische Krise geführt hat. Jedoch, so soll die Arbeit zeigen, zieht er, indem er das Christentum im negativen Sinne dafür verantwortlich macht, die falschen Schlüsse, denn genau vom Gegenteil ist auszugehen. Im Ausklammern der Religion und der Nichtbeachtung der christlichen Botschaft, dem Verlust der Schöpfungsperspektive und einer sich im Laufe der Zeit entwickelnden Gotteskrise, könnte ein Ansatzpunkt für das Entstehen der ökologischen Krise gefunden werden.

¹⁸ Vgl. **White**, Ursachen, S. 99; sowie: **Rakau**, Natur, S. 27 und **Reith**, Umweltgeschichte, S. 4. Im deutschen Sprachraum wurden die Thesen Whites durch Carl Amery aufgegriffen: **Amery**, Folgen. Beide Positionen wurden in der Folgezeit stark kritisiert: **Altner**, Ausbeutung; **Krolzik**, Umweltkrise; **Krolzik**, Säkularisierung; **Krolzik**, Arbeitsethos.

Rodian Shore“¹⁹, in dem er von der Antike ab bis ins 18. Jahrhundert Natur- und Kulturauffassungen sowie -entwicklungen im westlichen Denken nachzeichnete.²⁰ Weiterhin sind für die US-amerikanische Umweltforschung die Studien von Donald Worster zu erwähnen,²¹ der drei Untersuchungsfelder der Umweltgeschichte aufzeigt. Dabei handelt es sich seiner Auffassung nach zum einen um „die natürliche Umwelt“²², des Weiteren um „die gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Natur“²³ sowie drittens um „die Wahrnehmungen und Ideologien zur Natur“²⁴. Worster ist gemeinsam mit Carolyn Merchant²⁵ zu den wohl wichtigsten Forschern der 1980er Jahre im Bereich der Umweltgeschichte in Amerika zu zählen. Merchant sieht eine Parallele der Unterdrückung der Natur und der Unterdrückung der Frauen und führt ihre Ursprünge auf Veränderungen, die mit der Entstehung des mechanistischen Weltbildes im 16. und 17. Jahrhundert verbunden sind, welches maßgeblich auf Francis Bacon zurückzuführen ist, denn „[d]amals vollzog sich jene Transformation, die die heutigen Wertvorstellungen und Wahrnehmungen geprägt hat und noch immer durchdringt.“²⁶ Subsumierend für Merchants Ansatz kann folgende Passage aus ihrem Buch stehen:

„Was der Ökologiebewegung vorschwebt, ist die Wiederherstellung des durch Industrialisierung und Überbevölkerung gestörten Gleichgewichts der Natur. Sie unterstreicht die Notwendigkeit, im Einklang mit den Zyklen der Natur zu leben und Abschied zu nehmen von der ausbeuterischen, linearen Mentalität einer stur nach vorne blickenden Fortschrittsgläubigkeit. Sie lenkt unser Augenmerk auf die Kosten des Fortschritts, die Grenzen des Wachstums, die Defizite technologischen Entscheidungshandelns und die Dringlichkeit der Bewahrung und Wiederverwendung unserer natürlichen Ressourcen. In ähnlicher Weise enthüllt die Frauenbewegung den Preis, den wir alle zu zahlen haben für den Konkurrenzdruck am Markt, den Verlust einer sinnvollen produktiven Wirtschaftstätigkeit der Frau in der frühkapitalistischen Gesellschaft und die Auffassung, daß die Frau, wie die Natur, psychologisches Naherholungsgebiet für den vom Beruf gestreßten Ehemann ist.“²⁷

¹⁹ **Glacken**, *Traces*; hierzu siehe auch: **Glacken**, *Wandel*.

²⁰ Vgl. **Andersen**, *Forschungsstand*, S. 674; **Radkau**, *Unausdiskutiertes*, S. 48.

²¹ **Worster**, *Roots*; **Worster**, *History*; sowie: **Worster**, *Dust*. Seine Studie handelt über die Sandstürme in den 1930er Jahren. Laut **Andersen**, *Forschungsstand*, S. 677 konnte Worsters Studie für die Umweltgeschichte so prägend werden, „weil die Ursache der Katastrophe zeitlich sehr eng mit den Folgen verknüpft war.“ Siehe hierzu ebenso: **Worster**, *Dürre*.

²² **Andersen**, *Forschungsstand*, S. 677.

²³ **Andersen**, *Forschungsstand*, S. 677.

²⁴ **Andersen**, *Forschungsstand*, S. 677. Im Übrigen ist anzumerken, dass sich Franz-Josef Brüggemeier im Gegensatz beispielsweise zu Joachim Radkau den Vorstellungen Worsters anschließen kann. Siehe hierzu: **Brüggemeier**, *Überlegungen*; sowie: **Fuchsloch**, *Einführung*, S. 11.

²⁵ **Merchant**, *Death*. In deutscher Übersetzung: **Merchant**, *Tod*.

²⁶ **Merchant**, *Tod*, S. 11.

²⁷ **Merchant**, *Tod*, S. 12 f.

Im Jahr 1976 wurde die „American Society for Environmental History“ (ASEH) gegründet und auf diese Weise ein erster Schritt der Institutionalisierung erreicht. Das Publikationsorgan der Vereinigung war die Zeitschrift „Environmental History Review“, die bis ins Jahr 1997 vierteljährlich erschien und danach in „Environmental History“ umbenannt wurde. Auf diese Initialzündung hin folgte die englische Zeitschrift „Environment and History“. Der Unterschied zwischen diesen beiden Zeitschriften liegt darin, dass sich die „Environmental History Review“ vordergründig US-amerikanischen Themen widmete, während die englische Zeitschrift sich auf globaler Ebene mit umwelthistorischen Entwicklungen, auch außerhalb der westlichen Industrienationen, auseinandersetzte.²⁸

Die zweite Wurzel der Umweltgeschichte ist in Frankreich, näherhin in der französischen Geschichte der „Annales-Schule“ zu finden, die 1929 mit der Gründung der Zeitschrift „Annales d'histoire économique et sociale“ ihren Anfang nahm. Hauptanliegen der Forscher, von denen besonders Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel und Emmanuel Le Roy Ladurie, zu nennen sind, war es, die bisherige Geschichtsschreibung zu verändern und eine umfassendere Perspektive, insbesondere durch die Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Untersuchungsverfahren und Erkenntnisse, entwickeln zu können.²⁹ Charakteristisch für Febvres Arbeit war zum einen seine starke Beeinflussung durch die von Vidal de La Blache begründete Humanökologie. Die Humangeographie geht nicht mehr nur von den Naturgegebenheiten an sich aus, sondern betrachtet die Naturzustände nach der immer schon vorhandenen Bearbeitung durch die Menschen.³⁰ Durch diesen neuen Untersuchungsgegenstand, den er in seinem Werk „La terre et l'évolution humaine“³¹ bearbeitete, unterstrich er die engen Zusammenhänge zwischen Geographie und Geschichte. Typisches Charakteristikum seiner Arbeiten war es, die Perspektive einer „histoire totale“, einer umfassenden Geschichte, zu vertreten. „Nur als Wissenschaft von der materiellen und geistigen Kultur zugleich sowie von deren geographischen und sozioökonomischen Bedingungen werde es der Historiographie gelingen, den Lebenszusammenhang vergesellschafteter Individuen, also auch ihr Verhältnis zur Natur, als Totalität zu erfassen, Bedürfnisse und Ideen, Politik, Technik, Han-

²⁸ Vgl. **Braun**, Technikgeschichte, S. 393.

²⁹ Vgl. zur Entstehung: **Burke**, Geschichte.

³⁰ Vgl. **Honegger**, Geschichte, S. 11 f.

³¹ **Febvre**, La Terre.

del, Religion und Kunst miteinander zu vermitteln.“³² Febvres Arbeitsweise der Verknüpfung von Geschichte und Geographie war richtungsweisend für Marc Bloch, der sich insbesondere mit der mittelalterlichen Landwirtschaft beschäftigte. Er untersuchte die Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur und machte durch seine Definition von Humangeographie die Interdisziplinarität des Untersuchungsgegenstands deutlich.³³ Fernand Braudel betonte die Zeitdimension in der Umweltgeschichte sehr stark. Gegenüber anderen Forschern, die von einer „histoire événementielle“ ausgingen, unterstrich er den langen Zeitablauf der Geschichte, der aus einer Vielzahl sozialer Abläufe bestehe und eben nicht nur eine Ereignisabfolge wäre. „Braudel bezog den Faktor Umwelt in erster Linie im Hinblick auf die Topographie in seine historischen Analysen ein. Berge, Ebenen, See etc. erscheinen bei Braudel als ‚zeitlose‘ oder ‚zeitgebundene‘ Elemente, die das menschliche Leben über sehr lange Zeit (*longue durée*) bestimmten.“³⁴ Ladurie, der vierte der hier kurz vorgestellten Forscher, war der erste, der sich innerhalb der Geschichtswissenschaft mit einer Erforschung des Klimas beschäftigte und diese Ergebnisse in einen historischen Kontext stellte,³⁵ womit eine erneute Ausweitung des interdisziplinären Vorgehens der Geschichtswissenschaft ermöglicht wurde.³⁶ Der Ansatz der Franzosen war im Hinblick auf die Geschichtswissenschaften revolutionär und durchaus kontrovers diskutiert.³⁷

In Deutschland kam das Interesse, umwelthistorisch zu arbeiten im Gegensatz zu den anderen bereits vorgestellten Sprachräumen mit einiger Verzögerung, erst gegen Ende der 1970er Jahre bzw. Anfang der 1980er Jahre, auf, und deutsche Wissenschaftler konnten von den Forschungen der Amerikaner und Franzosen profitieren. Besonders anzumerken ist, dass die „Umweltgeschichte (...) in

³² Honegger, Geschichte, S. 12.

³³ Andersen schreibt 1993 in Andersen, Forschungsstand, S. 681, dass „[a]uch hier die (...) Annales Schule Grundlagen für die heute im Entstehen begriffene Umweltgeschichte in der Bundesrepublik [legte], indem sie in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit der interdisziplinären Arbeit betonte. Während Braudel eher an Nachbarwissenschaften dachte, bezog sich Ladurie ausdrücklich auf die Naturwissenschaften.“

³⁴ Lehmkuhl, Einleitung, S. 5. Insbesondere Braudels Werk über das Mittelmeer ist für seinen Ansatz der *longue durée* programmatisch: Braudel, Méditerranée. In deutscher Übersetzung: Braudel, Mittelmeer. Des Weiteren siehe den aufschlussreichen Beitrag Braudels in dem von Claudia Honegger herausgegebenen Sammelband: Braudel, Geschichte.

³⁵ Vgl. hierzu: Ladurie, Geschichte.

³⁶ Zur Geschichte und den Hintergründen der Annales-Schule vgl. insbesondere: Honegger, Geschichte.

³⁷ Andersen, Forschungsstand, S. 675 kritisiert beispielsweise, dass „bei Braudel die beschriebenen Strukturen als starr [erscheinen], so dass die Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Natur hinter einer wenig dialektischen Ontologisierung der Natur zurücktritt.“ Weiterführende Literatur zur Rezeption der Annales siehe: Honegger, Schrift, S. 440–444.

der Technikgeschichte Fuß [fasste], da sich im deutschen Sprachraum eine größere Anzahl der Arbeiten mit den ‚Folgewirkungen technischer Innovationen‘ auseinandergesetzt hat und so Umweltgeschichte als eine Form historischer Technikfolgenabschätzung interpretiert.“³⁸ Dabei ist sicherlich zu beachten, dass die Technikgeschichte selbst erst in den 1960er Jahren entstanden ist, was erneut auf den mentalen Wandel nach den 1950er Jahren hindeutet. Doch Technikgeschichte in diesem Sinne, als einer Geschichte der Kritik an der Technik und der Folgenabschätzung hat einen Vorläufer, der seit den 1890er Jahren universitär verankert ist und sich innerhalb der Ingenieurwissenschaften ansiedeln lässt.³⁹ In jedem Fall darf behauptet werden, dass die Technikgeschichte sich aufgrund ihrer Methodik als Brückenfach zwischen den Ingenieurwissenschaften und den Geistes- und Sozialwissenschaften für die Umweltgeschichte positiv ausgewirkt hat.⁴⁰ Bei der Herausbildung der Umweltgeschichte im deutschsprachigen Raum sticht besonders hervor, dass man sich bis heute sehr viele Gedanken „über die anzustrebende Breite in den Untersuchungsgegenständen und über die paradigmatische Ausrichtung der Forschung“⁴¹ machte bzw. macht. Die Definition von Umweltgeschichte ist schwierig, da die Kernfrage, ob der Mensch oder die Umwelt als Dreh- und Angelpunkt zu gelten hat, bis heute Gegenstand der Diskussion ist. Diese beiden für die deutsche Forschung charakteristischen Merkmale sollen nachfolgend in einem Überblick über verschiedene Definitionsmöglichkeiten von Umweltgeschichte und der damit verbundenen Probleme besprochen werden. Was die Institutionalisierung der Disziplin im deutschsprachigen Raum betrifft, sollen einige Eckpunkte benannt werden:⁴² 1986 fand in Bern der „Ninth International Economic History Congress“ statt, gefolgt von einem internationalen Workshop zur „European Environmental History“ im Jahr 1988. Im Zuge dieser Veranstaltung kam es noch im selben Jahr zur Gründung der „Europäische[n] Vereinigung für historische Umweltforschung“ durch Christian Pfister und Karl-Heinz Blaschke. Die Vereinigung war in den Jahren von 1989 bis 1993 die Herausgeberin des „Environmental History Newsletters“. Im weiteren Verlauf wurden zahlreiche kleinere Tagungen abgehalten. Seit dem Jahr 1996 erscheint die von Günter Bayerl herausgegebene Reihe „Cottbuser Studien zur Geschichte von Technik, Arbeit und

³⁸ **Fuchsloch**, Einführung, S. 6; dazu auch: **Reith**, Methodik, S. 15 f.

³⁹ Vgl. **Braun**, Technikgeschichte, S. 375–382.

⁴⁰ Vgl. **Reith**, Methodik, S. 16.

⁴¹ **Braun**, Technikgeschichte, S. 385.

⁴² Vgl. **Braun**, Technikgeschichte, S. 392–395; sowie: **Freytag**, Erträge 383 f.

Umwelt“. Erst im Jahr 1999 gründete sich die „European Society for Environmental History“ (ESEH), als europäisches Pendant zur bereits angesprochenen ASEH. Seit 2003 erscheint die Reihe „Geschichte des Natur- und Umweltschutzes“, die von der Stiftung „Naturschutzgeschichte in Deutschland“ herausgegeben wird und seit 2004 wird die Reihe „Umwelthistorische Forschungen“ gemeinsam von den wichtigsten Umwelthistoriker/innen im deutschsprachigen Raum herausgegeben⁴³. Des Weiteren sind in den 1990er Jahren zwei Quelleneditionen erschienen.⁴⁴ Was die universitäre Verankerung des Faches betrifft, wurde an der Technischen Universität Darmstadt eine umwelt- und stadtgeschichtliche Professur zur neueren Geschichte besetzt, sowie der MA-Studiengang „Geschichte – Umwelt – Stadt“ geschaffen. Außerdem gibt es an der Georg-August-Universität Göttingen seit 2004 ein DFG-Graduiertenkolleg „Interdisziplinäre Umweltgeschichte: Naturale Umwelt und gesellschaftliches Handeln“. Des Weiteren wurde in München das Kolleg „Internationale Umweltgeschichte – Natur als kulturelle Herausforderung“⁴⁵ sowie 2009 das Rachel Carson Center an der Ludwig-Maximilians-Universität gegründet.

1.3 Die Definition von Umweltgeschichte und die damit verbundenen Probleme

Sehr aussagekräftig definiert Franz Josef Brüggemeier Umweltgeschichte: “Environmental History deals with the history of human impacts on nature and the interactions between humans and nature. It asks how nature influences humans, how humans intervene in nature and how nature and humans interact. To be able to understand these processes, it also investigates changes in nature not caused by human action. The terms nature and environment are largely seen as being synonymous.”⁴⁶ In dieser Definition, die die Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur miteinbezieht, ist eine Grundsatzdebatte der Umweltgeschichte, die sich über viele Jahre hinzog, nämlich ob sie beim Menschen oder der Natur anzusetzen habe, aufgelöst. Die zugespitzte Fragestellung, die vor die Alternative „anthropozentrischer“ versus „nichtanthropozentrischer An-

⁴³ Franz Josef Brüggemeier, Bernd Hermann, Christian Pfister, Joachim Radkau, Rolf Peter Sieferle, Martin Knoll, Verena Winiwarter und Bernd-Stefan Grewe.

⁴⁴ **Bayerl/Troitzsch**, Quellentexte; sowie: **Brüggemeier/Toyka-Seid**, Industrie.

⁴⁵ Vgl. **Kreye/Schwarzer**, Einleitung, S. 7, Anm.13. Zur Umweltgeschichte als Disziplin vgl. auch: **Hermann**, Relevanz, S. 27–31.

⁴⁶ **Brüggemeier**, Environmental History, S. 4621. Zur Diskussion einer Definition von Umweltgeschichte siehe auch: **Hermann**, Relevanz, S. 25–27.

satz“ stellt, ist auf Joachim Radkau zurückzuführen.⁴⁷ Der „als anthropozentrisch bezeichnete Ansatz fokussierte Natur nur in Verbindung mit dem Menschen bzw. seinem Einwirken auf die Natur. In der Geschichtswissenschaft hat er eine lange Tradition, denn hier stand der Mensch im Zentrum der Reflexion.“⁴⁸ Hierbei stellt sich jedoch die Frage, ob der Mensch nicht grundsätzlich, wenn er über Natur, vor allem über die Natur in der Vergangenheit spricht bzw. schreibt, der Ausgangspunkt bleibt, denn die Quellen, die dem Historiker zur Verfügung stehen, sind von Menschen niedergeschrieben und somit genuin von menschlicher Sichtweise beeinflusst.⁴⁹ Der anthropozentrische Ansatz stellt demnach den Menschen in den Mittelpunkt des Interesses und sieht dabei sowohl Natur als auch Umwelt als ein kulturell geschaffenes Produkt an. Konsequenz für die Umweltgeschichte hierbei wäre, dass sie zu einer Überlebenswissenschaft mutierte, die sich darauf zu beschränken hätte, bisherige Naturzerstörungen zu untersuchen und Konzepte zu entwickeln, wie diese künftig zu vermeiden wären.⁵⁰ Der nicht-anthropozentrische Ansatz dagegen, geht vom „Eigenrecht der Natur“ aus und stellt diese ins Zentrum der Überlegungen.⁵¹ „Die Natur (griech. Physis, Wachsen) erscheint[t] damit selbst als aktives, dynamisches Element des historischen Prozesses, und [ist] eben doch nicht nur kulturelles Konstrukt, sondern auch eine vom Menschen durchaus unabhängige Realität. Denn Naturprozesse, die Gewässer, Böden, Klima/Witterung oder Oberflächenformen betrafen, vollzogen sich zunächst unabhängig vom Menschen und waren von diesem kaum beherrschbar oder veränderbar“.⁵² Jedoch ist zu bedenken – so führt Radkau an – dass „[w]er für ein ‚Eigenrecht der Natur‘ kämpft, (...) stets schon ein bestimmtes – und natürlich sehr menschliches – Bild von der Natur [impliziert]; denn sonst könnte er gar nicht dafür kämpfen.“⁵³ Aufgelöst wurde der Streit durch die Auffassung, „unter Umweltgeschichte die Erforschung der Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur zu verstehen. Beiden, Mensch und Natur, wird dabei ein eigener Stellenwert zugestanden. Gegenstand einer so verstandenen Umweltgeschichte sind auch und gerade die unbeabsichtigten und langfristigen Folgewirkungen menschlichen

⁴⁷ Vgl. **Radkau**, Umweltgeschichte, S. 14 f.

⁴⁸ **Reith**, Umweltgeschichte, S. 2.

⁴⁹ Vgl. **Radkau**, Unausdiskutiertes, S. 45; sowie **Radkau**, Technik, S. 137 f. mit weiteren Literaturhinweisen.

⁵⁰ Vgl. **Braun**, Technikgeschichte, S. 385–387.

⁵¹ Vgl. **Reith**, Umweltgeschichte, S. 3.

⁵² **Reith**, Umweltgeschichte, S. 3.

⁵³ **Rakau**, Umweltgeschichte, S. 15.

Handelns für die Natur.“⁵⁴ Eng mit der inhaltlichen Definition von Umweltgeschichte verknüpft ist auch die Ausrichtung des Fachprofils; dabei ist zwischen einer engeren und einer weiteren Auffassung zu unterscheiden. Je weiter die inhaltliche Definition von Umweltgeschichte ist, desto stärker wird der Aspekt der Interdisziplinarität betont. In ihrer Einführung in die Umweltgeschichte beschreiben Winiwarter und Knoll die „Umweltgeschichte trotz ihres interdisziplinären Charakters als historisches Fachgebiet“⁵⁵. Damit hoffen sie der nötigen disziplinären Verortung sowie der notwendigen inhaltlichen Offenheit Rechnung zu tragen⁵⁶, woraus abzulesen ist, dass ein weit gefasstes, interdisziplinär ausgerichtetes Fachprofil grundgelegt wird. Anderer Auffassung ist beispielsweise Uekötter, der die Umweltgeschichte als „historische Subdisziplin“⁵⁷ versteht und somit den Rahmen für eine umweltgeschichtliche Forschung eng, sprich spezifisch geschichtswissenschaftlich auslegt.⁵⁸ Kreye und Schwarzer machen darauf aufmerksam, dass „[d]iese einseitige Engführung Uekötters (...) den unausgesprochenen Vorteil [bietet], das Gebiet als ein spezifisch geschichtswissenschaftliches überschaubar zu halten. Problematisch ist jedoch daran, dass die Beiträge von ‚Nachbardisziplinen‘ zur umwelthistorischen Forschung, die im weiten Sinn als interdisziplinärer Forschungszusammenhang zu begreifen ist, völlig ausgeklammert bleiben.“⁵⁹ Eine dritte Sichtweise, die der Umweltgeschichte keinen eigenen disziplinären Charakter zubilligt, zeigt sich in der Auffassung von Ursula Lehmkuhl, die die Umweltgeschichte als „Bindestrich-Geschichte“⁶⁰ definiert. Aufgrund der „Gretchenfrage der Umweltgeschichte“⁶¹, die sich für Lehmkuhl im Zuge einer historischen Wissenschaft nicht auflösen lässt, da sich die Akteursqualitäten der Natur von anderen Wissenschaften her erklären lassen müssen, sprich von Naturwissenschaftlern⁶², müsste sich die Umweltgeschichte, um all diesen Ansprüchen zu genügen, in eine ‚histoire totale‘ verwandeln.⁶³ Dies ist aber so lange nicht realisierbar, wie es in der Umwelt-

⁵⁴ **Siemann/Freytag**, Grundkategorie, S. 8; vgl. dazu ebenso: **Freytag**, Erträge, S. 386.

⁵⁵ **Winiwarter/Knoll**, Umweltgeschichte, S. 14.

⁵⁶ Vgl. **Winiwarter/Knoll**, Umweltgeschichte, S. 14.

⁵⁷ **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 2.

⁵⁸ Vgl. **Kreye/Schwarzer**, Einleitung, S. 4.

⁵⁹ **Kreye/Schwarzer**, Einleitung, S. 4, Anm. 4.

⁶⁰ **Lehmkuhl**, Einleitung, S. 3.

⁶¹ Zur „Gretchenfrage der Umweltgeschichte“ siehe nochmals: **Siemann/Freytag**, Grundkategorie, S. 7; ebenso: **Freytag**, Erträge, S. 394.

⁶² **Lehmkuhl**, Einleitung, S. 4 unterstreicht, dass „[d]ie naturwissenschaftliche Fundierung umwelthistorischer Arbeiten (...) in den USA insgesamt ausgeprägter [ist] als in Europa.“

⁶³ **Lehmkuhl**, Einleitung, S. 12 weist auf die Probleme des Begriffs der „histoire totale“ im Zuge der Diskussionen innerhalb der Sozialwissenschaften zu Beginn der 1970er Jahre hin. Auch

geschichte „keine Theorie- und Methodendiskussion gibt, die das Selbstverständnis der neuen historischen Teildisziplin diskutiert und eine theoretisch-methodisch fundierte Selbstbeschreibung und akademische Verortung leistet“.⁶⁴ Aufgrund dieser Mängel sieht Lehmkuhl in der Umweltgeschichte eine Bindestrich-Geschichte bzw. eine Synthesewissenschaft. Zwangsläufig ist hier der interdisziplinäre Charakter der Umweltgeschichte unterstrichen und es stellt sich die Frage, mit welchen anderen Fachwissenschaften sie in Berührung kommt.

1.4 Die interdisziplinäre Ausrichtung der Umweltgeschichte

Da sich die Umweltgeschichte im Spannungsfeld zwischen einer im Fach angelegten Interdisziplinarität und der Gefahr der mangelnden Abgrenzung zu anderen Wissenschaften bewegt⁶⁵, ist „das Grenzgängertum eine Voraussetzung“⁶⁶ der Forschungslinie. Laut Hermann sind die fachwissenschaftlichen Grundelemente einer historischen Umweltforschung folgende:⁶⁷

GRUNDLAGENFÄCHER:

Klimatologie, Geomorphologie, Bodenkunde, Anthropogeographie

HISTORISCHE BIOWISSENSCHAFTEN:

Vegetationsgeschichte und Paläoethnobotanik, Archäozoologie, Historische Anthropologie, Medizingeschichte

HISTORISCHE SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN:

Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Rechtsgeschichte, Kunstgeschichte, Technikgeschichte, Archäologie, Literaturwissenschaften

HISTORISCHE MATERIALKUNDE:

Archäometrie, Technikgeschichte

Hermanns Fächerkanon wird von Siemann/Freytag, die die Notwendigkeit betonen, dass Umwelthistoriker über naturwissenschaftliches Basiswissen verfügen, noch ausgeweitet um: historische Geographie, Geobotanik, Forstwissen-

damals wurde der universalistische Anspruch stark kritisiert. Diese Auffassung steht im Prinzip gegen die Forderung der Annales-Schule in Frankreich.

⁶⁴ Lehmkuhl, Einleitung, S. 12.

⁶⁵ Vgl. Fuchsloch, Einführung, S. 1. Fuchsloch weist in Einführung, S. 1 in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „[b]ei umwelthistorischen Untersuchungen (...) allen Systematisierungsebenen zum Trotz thematisch immer mehrere Zuordnungen möglich sein [werden], da alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens mit bestehenden Umweltbedingungen und deren Veränderung in Beziehung zu setzen sind.“

⁶⁶ Hermann, Integration, S. 21.

⁶⁷ Auflistung entnommen aus: Hermann, Umweltgeschichte, S. 147.

schaft, Klimaforschung, Kartographie, Landschaftsökologie und Volkskunde.⁶⁸ Die sich aus einer solch interdisziplinären Ausrichtung ergebenden praktischen Probleme für die einzelnen Wissenschaftler sind selbsterklärend. Nicht nur die Schwierigkeit, sich das Wissen von Disziplinen anzueignen, in denen man nicht beheimatet ist, muss bewältigt werden, sondern auch eine passende Methode für den aktuellen Untersuchungsgegenstand muss gefunden werden. Dies beinhaltet die Schwierigkeit, qualitativ-hermeneutische Zugangsweisen, die vornehmlich in den Geistes- und Sozialwissenschaften zur Anwendung kommen, gleichzeitig mit quantitativ-naturwissenschaftlichen Methoden zu verbinden.⁶⁹ Es müssen also „unterschiedliche (...) wissenschaftliche (...) Paradigmen der einzelnen Fachgebiete“⁷⁰ berücksichtigt und ein gemeinsamer Zugang gefunden werden, um mögliche Ergebnisse zu erzielen. Als Fazit ist zu betonen, dass „eine beiderseitige Grenzöffnung nötig [ist]: Historiker müssen versuchen, naturwissenschaftliche Sachverhalte zu begreifen und zu verarbeiten und Naturwissenschaftler müssen die historische Dimension ihres Faches ernst nehmen.“⁷¹ Interessant ist, welche Schwerpunkte und Akzente innerhalb der Umweltgeschichte seit ihren Anfängen, unabhängig davon, wie interdisziplinär angelegt oder nicht die Fragestellungen waren⁷², gesetzt wurden.

1.5 Einige Schwerpunkte und Akzente umweltgeschichtlicher Forschung

In der bisherigen umweltgeschichtlichen Forschung sind bestimmte zeitliche Abschnitte mit ihren jeweiligen Besonderheiten akzentuiert worden. Trend der 1990er Jahre war es, sich „schwerpunktmäßig mit den Wurzeln heutiger Umweltprobleme im Zeitalter von Industrialisierung und Urbanisierung“⁷³ zu beschäftigen, also die industrielle Revolution mitsamt ihren Folgen zu untersuchen.⁷⁴ „Dieser Schwerpunkt wird (...) in der Regel damit begründet, daß vor

⁶⁸ Vgl. **Siemann/Freytag**, Grundkategorie, S. 8 f.

⁶⁹ Vgl. **Lehmkuhl**, Einleitung, S. 12.

⁷⁰ **Braun**, Technikgeschichte, S. 400. Zur Problematik vgl. auch: **Braun**, Technikgeschichte, S. 400 f.

⁷¹ **Bayerl/Troitsch**, Umweltgeschichte, S. 13.

⁷² **Kreye/Schwarzer**, Einleitung, S. 5 machen darauf aufmerksam, dass „[l]etztlich (...) die Fragestellung und die Untersuchungsperspektive einer umwelthistorischen Arbeit [entscheiden], ob die Option, naturwissenschaftliche Methoden in eine Untersuchung einzubeziehen, sinnvoll ist.“

⁷³ **Toyka-Seid**, Mensch, S. 424.

⁷⁴ Zur Veränderung der Auffassung zur Natur im 18. Jahrhundert siehe: **Brüggemeier**, Kränkung; sowie **Bayerl**, Prolegomenon. Dieser stellt in **Bayerl**, Prolegomenon, S. 29 „die These auf, daß sich im 18. Jahrhundert die Naturauffassung derart änderte, daß Natur zunehmend nur

dem im 18. Jahrhundert einsetzenden Bevölkerungswachstum und der Industrialisierung Eingriffe in die natürliche Umwelt weniger gravierend oder nur lokal und regional begrenzt gewesen seien.“⁷⁵ Dies brachte der Umweltgeschichte teilweise den Ruf einer „Niedergangsgeschichte“⁷⁶ ein, die „eine Art Gegengeschichte zum Aufstieg der modernen Welt“⁷⁷ präsentieren wollte. Zweifelsohne ist zu diesem Zeitpunkt innerhalb der Forschung noch eine Verbindung zu den Umweltbewegungen festzumachen.⁷⁸ Ein besonders intensiv und kontrovers diskutierter Untersuchungsgegenstand war die Debatte über Energieressourcen und das Waldsterben. „Die ‚Holznot‘-Diskussion der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (...) war bekanntlich ein Gründungsthema der deutschen Umweltgeschichtsschreibung in den 1980er-Jahren. Heute besteht Einvernehmen darüber, dass zwar lokal begrenzt tatsächlich immer wieder Knappheiten auftraten, ein Großteil der öffentlichen Aufgeregtheit jedoch übertrieben oder politischen und ökonomischen Interessen geschuldet war.“⁷⁹ Es war Joachim Radkau, der die Möglichkeit einer Ressourcenknappheit zwar nicht generell bestritt, jedoch auf politische und ökonomische Interessen in dieser Debatte aufmerksam machte. Für ihn handelte es sich mehr um einen Konkurrenzkampf um Holz, denn um eine wirklich verifizierbare ökologische Krise.⁸⁰ „Je mehr [jedoch] die historische Umweltforschung mit archäologischen und naturwissenschaftlichen Methoden voranschreitet, desto weiter rückt der Beginn der Umweltbeeinflussung durch den Menschen in die Prähistorie.“⁸¹ Bei dieser Vorgehensweise stellt sich innerhalb der Forschung die Frage nach der Periodisierung, also, in welche Zeiträume der allgemeingehaltene Untersuchungsgegenstand „Vergangenheit“ untergliedert werden könnte, um zu übersichtlichen und zielführenden Ergebnissen zu kommen, und „wie (...) sich die großen histori-

noch in ihrem Nutzen für das – ökonomische – Wohlergehen des Menschen gesehen wurde und daß zwischen der Verbreitung dieser Naturauffassung und der Durchsetzung der ‚Großen Industrie‘ ein notwendiger Konnex besteht.“

⁷⁵ **Freytag**, Erträge, S. 386.

⁷⁶ **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 4.

⁷⁷ **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 4; zum Stichwort „Niedergangsgeschichte“ vgl. **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 4 f.; sowie: **Siemann/Freytag**, Grundkategorie, S. 15.

⁷⁸ Zum Zusammenhang zwischen Umweltgeschichte und Umweltbewegungen bzw. deren ambivalentem Verhältnis siehe beispielsweise **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 91 f.

⁷⁹ **Toyka-Seid**, Mensch, S. 428.

⁸⁰ Vgl. hierzu: **Radkau**, Umweltgeschichte, S. 26; **Radkau**, Unausdiskutiertes, S. 48 f.; **Radkau**, Holzverknappung; **Radkau**, Energiekrise; **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 51–56; **Freytag**, Erträge, S. 385 f. mit zahlreichen weiteren Literaturhinweisen in Anm. 7 sowie Anm. 8; **Holzberger**, Waldsterben; **Anders/Uekötter**, Lärm; **Brüggemeier**, Waldsterben; **Gleitmann**, Rohstoffmangel; **Sieferle**, Wald; **Holtfrerich**, Energiekrise.

⁸¹ **Radkau**, Unausdiskutiertes, S. 12.

schen Phasenübergänge der Kulturen identifizieren und erklären [lassen]?”⁸² Im Zuge der Konzeption des „universalgeschichtlich-ökologischen Ansatzes“, der auf Sieferle zurückgeht, schlägt dieser folgendes Periodisierungsschema für die Prähistorie vor:

1. Paläolithische Jäger- und Sammlergesellschaften
2. Neolithische Revolution
 - 2.1. Vor-hochkulturelles Stadium der bäuerlichen Gesellschaft
 - 2.2. Stadium der agrarischen Hochkulturen (bis zum 18. Jahrhundert)
3. Industrialisierung
 - 3.1. Stadium der Zentralität
 - 3.2. Stadium der flächendeckenden Ausbreitung.⁸³

Ein weiterer Forschungsgegenstand blickt nicht mehr in die weite Vergangenheit zurück und konzentriert sich „auf die Vorgeschichte moderner Umweltprobleme“⁸⁴, sondern untersucht die Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg, setzt also mit dem Jahr 1945 eine markante Grenze.⁸⁵ Hierbei sind besonders zwei Schlagworte zu nennen, die sich als neue Wendepunkte in der ökologischen Debatte herauskristallisierten. Dies sind zum einen das sog. „1950er-Syndrom“⁸⁶, welches auf die Forschungen von Christian Pfister zurückgeht und zum anderen die „1970er-Diagnose“⁸⁷, die Patrick Kupper angeregt hat. Laut Pfister markieren die 1950er Jahre einen signifikanten Wechsel im Mensch-Umwelt-Verhältnis, da sich in Bezug auf den Energieverbrauch das Zeitalter der Kohle ins Zeitalter der Kohlenwasserstoffe umzuwandeln begann.⁸⁸ „Unter umwelthistorischen Gesichtspunkten bedeutsam ist die mit dieser Boomphase verknüpfte Beschleunigung des Verbrauchs an fossilen Energieträgern.“⁸⁹ Doch nicht nur dies ist das Anliegen des Ansatzes, er versucht gleichzeitig, die Möglichkeit, dass dieser Boom zustande kam, „mit den ‚Billigpreisen‘ für fossile

⁸² **Sieferle**, Grenzen, S. 14.

⁸³ Zum Ansatz Sieferles siehe: **Sieferle**, Grenzen; **Sieferle**, Perspektiven; **Sieferle**, Überlegungen.

⁸⁴ **Toyka-Seid**, Mensch, S. 427.

⁸⁵ Vgl. **Reith/Hahn**, Einleitung, S. 9 f.; zu den Umweltbewegungen nach 1945 vgl. **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 73–79; sowie: **Uekötter**, Ende.

⁸⁶ Siehe hierzu insbesondere: **Pfister**, Syndrom; sowie: **Pfister**, Energiepreis; **Uekötter**, Umweltgeschichte, S. 57.

⁸⁷ Vgl. hierzu: **Kupper**, Abschied; sowie: **Kupper**, Diagnose.

⁸⁸ Vgl. **Pfister**, Ressourcen, S. 23–27. Beim 1950er-Syndrom ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass es sich nicht nur auf die 1950er Jahre bezieht, sondern eine Entwicklung untersucht, die seit den 1950er Jahren begonnen hat und bis heute anhält. Vgl. dazu: **Pfister**, Energiepreis, S. 66 f.

⁸⁹ **Pfister**, Energiepreis, S. 64.

Energieträger zu erklären.“⁹⁰ Wie auch das „1950er-Syndrom“ von einer Veränderung im Mensch-Natur-Verhältnis ausgeht, rekuriert die „1970er-Diagnose“ darauf: in ihrem Zentrum steht die veränderte gesellschaftliche Wahrnehmung der Umwelt. Denn im Gegensatz zum bisher vorherrschenden Fortschrittsdenken kehrte sich die Situation um in eine Kritik am Fortschritt, da die ökologische Krise immer mehr ins Bewusstsein der Gesellschaft drang. Bei dieser variierenden Schwerpunktsetzung bezüglich des zeithistorischen Untersuchungsgegenstandes lässt sich festhalten, dass im Ganzen gesehen „[g]erade in der Ideengeschichte (...) die Suche nach Zäsuren oder nach einem ‚point of no return‘, von dem aus ökologisch bedenkliche Entwicklungen unumkehrbar verlaufen seien, zu finden ist.“⁹¹ Doch so sehr die Umweltgeschichte zurück in die Prähistorie blickte, scheinen die jüngsten Publikationen hauptsächlich auf die Entwicklungen ab dem Mittelalter, hingehend zur Industrialisierung auf heute aktuelle Debatten abzielen. Insgesamt ist erkennbar, dass „[d]ie neuere Umweltgeschichte (...) von dem Bewußtsein einer Bedrohung der natürlichen Umwelt durch die fortgeschrittene Industrie und Technik aus[geht]. Sie beabsichtigt daher eine Untersuchung der Schäden, die der Mensch schon in früheren Zeiten in der Natur angerichtet hat. Damit zielt sie auf eine Geschichte von Umweltproblemen in dem Sinne, daß unerwünschte und ungewollte menschliche Handlungsfolgen in bezug auf natürliche Systeme historisch rekonstruiert werden sollen. Diese neuere Umweltgeschichte operiert vor dem Horizont der aktuellen Umweltkrise – dies unterscheidet sie von der älteren Umweltgeschichte, an die sie kaum anknüpft.“⁹² Deutlich wird dieser Zugang beispielsweise in der 2011 erschienenen Publikation von Joachim Radkau. Er unterteilt sein Werk „Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte“⁹³ in drei „Zeitfenster“: Erstes Zeitfenster: Die lange Jahrhundertwende von Naturschutz und Lebensreform. Zweites Zeitfenster: Die Jahre der ökologischen Revolution. Drittes Zeitfenster: Die Umweltkonjunktur von Tschernobyl bis Rio, 1986–1992.⁹⁴ Betrachtet man die umweltgeschichtliche Literatur unter der Fragestellung „Wo begin-

⁹⁰ **Pfister**, Energiepreis, S. 61; sowie: **Pfister**, Energiepreis, S. 71–76.

⁹¹ **Reith**, Umweltgeschichte, S. 4.

⁹² **Sieferle**, Perspektiven, S. 308. Im Zuge dieser Auffassung vgl. auch: **Reichholf**, Naturgeschichte. Sein Anliegen in dieser Publikation ist es, aus der Vergangenheit für die Zukunft zu lernen.

⁹³ **Radkau**, Ära.

⁹⁴ **Radkau** arbeitet für jedes Zeitfenster eine tabellarische Aufstellung aus, in der die wichtigsten Publikationen, Veranstaltungen, politischen Entscheidungen etc. gesammelt sind. Das erste Zeitfenster umfasst die Seiten 55–58, das zweite Zeitfenster die Seiten 124–133 und das dritte Zeitfenster die Seiten 488–498.

nen?“ , zeigt sich in der Forschung ein Konsens, dass ein Beginn der Betrachtung ab dem Mittelalter über die Phase der Industriellen Revolution bis hin zu aktuellen Umweltdebatten unter dem Aspekt des Aus-der-Vergangenheit-Lernens sinnvoll erscheint.

2. Umweltsoziologie

Die zweite Forschungslinie, die in dieser Arbeit näher beleuchtet werden soll, ist die Umweltsoziologie. Anders als in der Umweltgeschichte spielt die Suche nach dem Forschungsgegenstand in der Umweltsoziologie keine entscheidende Rolle; sie hat ihren Forschungsgegenstand definiert und bedient sich verschiedener Metatheorien, um „verifizierbare“ und „falsifizierbare“ Aussagen zu treffen. Insofern ist eine große Nähe zu naturwissenschaftlichen Fächern, insbesondere der Mathematik zu spüren, die in der Auswertung empirischer Studien⁹⁵ eine zentrale Rolle spielt. Um sich jedoch ein Bild von der Umweltsoziologie und ihrer disziplinären Verortung innerhalb der Wissenschaften und innerhalb des ökologischen Diskurses machen zu können, soll zuerst die Definition und der Forschungsgegenstand der Disziplin betrachtet werden. Hierbei ist ein Blick in die Entstehungsgeschichte hilfreich, da auch die Umweltsoziologie in ihrem heutigen Bestehen aus diversen Vorläufern und Vordenkern, insbesondere Robert E. Park, der Begründer der Humanökologie ist hier zu nennen, entstanden ist. Hinsichtlich der methodischen Vorgehensweise der Umweltsoziologie ist sicherlich die Relativismus-Konstruktivismus-Debatte, die eine Art „Dauerbrenner“ in der sozialwissenschaftlichen Forschung darstellt, zu beachten.

2.1 Der Forschungsgegenstand der Umweltsoziologie

Die Forschungslinie lässt sich nach Dieckmann/Jaeger folgendermaßen definieren: „Die Umweltsoziologie oder ökologische Soziologie (...) ist jener Teil soziologischer Bemühungen, der sich mit sozial produzierten ökologischen Probleme-

⁹⁵ Themenbereiche empirischer Umweltforschung sind beispielsweise Arbeiten zur Umwelt- und Antiatomkraftbewegung; Studien zu Umweltbewusstsein und Umweltverhalten; Arbeiten zum ökologischen Diskurs und zur Risikokommunikation; interdisziplinär angelegte Studien im Bereich „nachhaltige Entwicklung“ und „globaler Wandel“; vgl. hierzu: **Brand/Reusswig**, Umwelt, S. 665–670 mit zahlreichen Literaturhinweisen zu empirischen Studien in den genannten Themenbereichen, sowie die beispielhafte Darstellung zur Erforschung des Umweltbewusstseins und Umwelthandelns und zur Problematik globaler Umweltveränderungen.

men und den gesellschaftlichen Reaktionen auf ökologische Probleme befaßt.“⁹⁶ Wie auch bei der Umweltgeschichte sind die Wechselwirkungen zwischen Umwelt und Mensch bzw. in soziologischer Perspektive die Gesellschaft Gegenstand der Untersuchungen.⁹⁷ Daher kann kurz und prägnant formuliert werden: „Umweltsoziologie befasst sich mit dem Verhältnis von Mensch und Gesellschaft zu ihrer Naturumwelt.“⁹⁸ Diese Kurzdefinition bedarf jedoch einiger Erklärungen, denn die Forschungslinie lässt sich laut Huber in einem weiteren und einem engeren Verständnis charakterisieren.⁹⁹ Beim weiteren Verständnis der Umweltsoziologie wird die sozialwissenschaftliche Forschung sehr umfassend betrieben, womit sich starke Überschneidungen zu anderen sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen ergeben. Thematisch werden „sämtliche Fragen, die mit Personen und Institutionen sowie deren funktionalen Einbindungen zu tun haben“¹⁰⁰ zum Untersuchungsgegenstand. In einem solchen Verständnis erhält die Umweltsoziologie ein überaus breites Spektrum an Untersuchungsgegenständen wie beispielsweise: „Umweltbewusstsein¹⁰¹ und Umwelthik, Umweltbewegung und Umweltpolitik, ökologische Leitbilder und Strategiedebatten, das Umwelthandeln von staatlichen Instanzen, Unternehmen und privaten Haushalten i.S. umweltorientierten Verbraucherverhaltens im Zusammenhang unterschiedlicher sozialer Milieus und Lebensstile.“¹⁰² Nicht zuletzt ist darauf aufmerksam zu machen, dass sich diese Themen sowohl national und lokal begrenzt, sowie auf Weltebene behandeln lassen.¹⁰³ Im Gegensatz zu einer solch weit gefassten Auffassung von Umweltsoziologie sind „[i]n einem engeren Verständnis von Umweltsoziologie (...) diese Bereiche nicht vorgesehen.“¹⁰⁴ Fragen aus Politik, Jurisprudenz, Wirtschaft und Technik werden nicht mit in

⁹⁶ **Diekmann/Jaeger**, Aufgaben, S. 13.

⁹⁷ **Brand/Reusswig**, Umwelt, S. 657 weisen auf die grundsätzlichen Wirkungsrichtungen der Mensch-Natur-Interaktion hin: „Zum einen wirkt der Mensch auf Natur ein, zum anderen wirkt Natur auf den Menschen zurück. Diese beiden ‚materiellen‘ Wirkungsrichtungen sind auf Grund der Grundverfassung des Menschen – als biologisches Wesen ist er Teil der Natur, als soziokulturelles Wesen tritt er aus dem Naturzusammenhang heraus – stets auch symbolisch strukturiert und vermittelt. Die materielle Wirkung in beiden Richtungen ist eingebettet in gesellschaftlich bestimmte kulturelle Deutungen.“ Hier kann nochmals auf die umweltgeschichtliche Debatte bezüglich des Streitpunktes „anthropozentrischer“ versus „nicht-anthropozentrischer“ Ansatz verwiesen werden, denn durch die symbolische Strukturierung ist jeder Umweltbetrachtung ein gewisser Grad an Anthropozentrik inhärent, was anhand der Quellenlage belegt wurde.

⁹⁸ **Huber**, Umweltsoziologie, S. 13.

⁹⁹ Vgl. dazu insbesondere: **Huber**, Umweltsoziologie, S. 29–31.

¹⁰⁰ **Huber**, Umweltsoziologie, S. 30.

¹⁰¹ Zum Thema Umweltbewusstsein vgl. beispielsweise: **Langeheine/Lehmann**, Blick; sowie: **Urban**, Umweltbewusstsein.

¹⁰² **Huber**, Umweltsoziologie, S. 31.

¹⁰³ Vgl. **Huber**, Umweltsoziologie, S. 31.

¹⁰⁴ **Huber**, Umweltsoziologie, S. 31.

den Kontext von Untersuchungen genommen, sondern „[e]s kommt zu einer Begrenzung des Blickfeldes auf soziale Bewegungen, Umweltbewusstsein und Umweltverhalten analysiert unter sozialstrukturellen Aspekten“¹⁰⁵, wobei auch hier auf die interdisziplinären Überschneidungspunkte vorrangig zu den Geistes-, Kultur- und weiteren Sozialwissenschaften hinzuweisen ist. Aufgrund der Breite, die die Definition von Umweltsoziologie und die zahlreichen möglichen Untersuchungsgegenstände mit sich bringen, trifft man auf nicht weniger gewünschte Ziele¹⁰⁶, die die umweltsoziologische Forschung zu verfolgen hat und anhand derer auch Aussagen über einen möglichen Status der Disziplin in der öffentlichen Diskussion abzulesen sind. Je nach spezifischer Zielsetzung wird ein bestimmtes Interaktionsverhältnis zwischen „Mensch“, „Umwelt“ bzw. „Gesellschaft“ und „Natur“ beobachtet. Generell lassen sich drei verschiedene Grunddimensionen eines solchen Interaktionsverhältnisses unterscheiden, die je nach Fragestellung verschiedene Ergebnisse innerhalb der umweltsoziologischen Forschung erbringen: Naturalismus, Soziozentrismus/Kulturalismus und Wechselwirkung/Dialektik.¹⁰⁷ Da Interaktionsgeschehnisse und Wechselwirkungen zwischen Natur und Mensch bzw. Natur und Gesellschaft untersucht werden, ergibt sich ein zusätzlicher Forschungsgegenstand der Umweltsoziologie, denn auch alle von Menschen gemachten Institutionen, politischen Systeme, ökonomischen Strukturen und technischen Entwicklungen etc. finden in Untersuchungen ihre Berücksichtigung bzw. werden auf dementsprechende Fragestellungen ausgerichtet.¹⁰⁸ Zusammenfassend kann festgestellt werden,

¹⁰⁵ **Huber**, Umweltsoziologie, S. 31.

¹⁰⁶ Zu den Zielen der Umweltsoziologie vgl. **Renn**, Rolle, S. 34 f.

¹⁰⁷ Vgl. **Brand/Reusswig**, Umwelt, S. 656 f. Hierbei gilt es auch die je unterschiedliche Zugangsweise zu beachten. Innerhalb der Soziologie ist diese Debatte, Realismus vs. Konstruktivismus bis heute kontrovers diskutiert, auch wenn einige Forscher diesen Streit in dem Sinne versucht haben aufzulösen, dass sich die Ansichten nicht gänzlich voneinander unterscheiden müssen, sondern jeweils ihre Berechtigung haben. Diese Problematik ist der der „Gretchenfrage der Umweltgeschichte“ ähnlich und wohl insofern aufzulösen, als es sich bei den einzelnen Zugängen um je perspektivische Zugangsweisen zum Forschungsgegenstand handelt, die beide Berechtigung besitzen, zwar einzeln betrachtet werden, aber doch eine gewisse Nähe zueinander aufweisen. Denn auch genuin unterschiedliche Ansätze mit unterschiedlichen Zielen und Ergebnissen, sind insofern miteinander vergleichbar, als dass sie, ähnlich wie bei positiven und negativen Definitionen, Aussagen über das Sein bzw. das Nicht-So-Sein der anderen Perspektive treffen.

¹⁰⁸ Der Kontext der umweltsoziologischen Forschung muss daher in einem großen Rahmen erfolgen und dementsprechend zahlreiche Einzelfaktoren mitberücksichtigen, denn, so **Brand/Reusswig**, Umwelt S. 659 „[v]om Menschen ausgelöste Umweltveränderungen wirken auf ihn selbst zurück, greifen mehr oder weniger stark ins Gefüge der sozialen Welt ein.“ **Brand/Reusswig**, Umwelt, S. 659 machen darauf aufmerksam, dass die Umweltsoziologie es folglich „nicht nur mit der Frage zu tun [hat], wodurch – durch welche Akteure und Mechanismen – Gesellschaft Natur nutzt und sich im Zuge dieser Nutzung selbst gefährdet, sondern immer auch mit der Frage, wie sich diese ökologische Selbstgefährdung der Gesellschaft auf ihre

dass „[d]ie Umweltsoziologie (...) die Frage [untersucht], wie soziale und kulturelle Strukturen die Art der Wahrnehmung, Nutzung und Umgestaltung von Natur prägen und wie die Folgen dieser Nutzung wieder auf Gesellschaften und ihre Institutionen zurückwirken. Zentraler Fokus der Umweltsoziologie ist der gesellschaftliche Umgang mit der ökologischen Problematik.“¹⁰⁹ Genau an diesem Punkt bricht die zentrale Debatte innerhalb der Soziologie auf. Es ist zu entscheiden, ob man einen Naturalismus bzw. einen Konstruktivismus vertritt.¹¹⁰ „Im Konstruktivismus der Wissenssoziologen (...) existieren die Dinge (...) nur dadurch, dass sie von Wissenschaftlern sozial konstruiert wurden“¹¹¹, was mittels Sprache oder Erfahrung geschehen kann.¹¹² Im Gegensatz dazu richten die Realisten ihren Blick nicht auf die vom Menschen gemachten „Konstruktionen“, sondern schreiben den Gegebenheiten eine Realität zu, die zeitlich vor dem „Konstrukt“ bestanden hat, ohne jedoch das „Konstrukt“ an sich zu leugnen. Dies bedeutet, dass die Realisten in gewissem Sinne zweiphasig arbeiten: „Die Realisten sehen das Verhalten des Menschen durch objektiv gegebene Veränderungen in der natürlichen Umwelt beeinflusst und thematisieren demnach die Wechselwirkungen zwischen physischen Veränderungen bzw. Belastungen auf der einen und sozialen Verhaltensweisen auf der anderen Seite.“¹¹³ Abhängig von der eingenommenen Position ergeben sich Konsequenzen für die Standortbestimmung der Umweltsoziologie. Je konstruktivistischer der Ansatz ist, desto mehr werden reale Gegebenheiten ausgeklammert, die Distanz vergrößert und eine Beobachterperspektive eingenommen, was zur Folge hat, dass die praktische Relevanz in den Hintergrund rückt.¹¹⁴ So anhaltend und weiterhin kontrovers die Debatte geführt wird, ist festzustellen, dass sich die beiden Positionen nicht genuin gegenseitig ausschließen, denn zum Gegenstandsbereich der Um-

Institutionen, Akteure und deren historische Dynamik auswirkt und wie verschiedene soziale Akteure und Institutionen auf (selbsterzeugte) Umweltveränderungen reagieren.“

¹⁰⁹ **Brand/Reusswig**, Umwelt, S. 670.

¹¹⁰ Vgl. dazu **Renn**, Rolle, S. 39 f. Generell zur Debatte bzw. zur Vertiefung siehe: **Diekmann/Preisendörfer**, Umweltsoziologie, S. 50–61; **Dunlap**, Maturation; **Groß**, Natur, S. 94–109; **Lange**, Umweltsoziologie, S. 37 f.; **Collin**, Konstruktivismus; **Janich**, Konstruktivismus.

¹¹¹ **Diekmann/Preisendörfer**, Umweltsoziologie, S. 52.

¹¹² Nicht vernachlässigt werden darf, dass es sich beim Konstruktivismus nicht um *eine* Theoriebildung handelt. Vielmehr – so **Collin**, Konstruktivismus, S. 9 – ist die gesamte Bandbreite von „verhältnismäßig moderaten bis hin zu äußerst radikalen und kontroversen Positionen“ vertreten, und „[n]ur die radikalen Spielarten verdienen die Bezeichnung ‚Konstruktivismus‘ im eigentlichen Sinne“.

¹¹³ **Renn**, Rolle, S. 39.

¹¹⁴ **Diekmann/Preisendörfer**, Umweltsoziologie, S. 60 betonen, dass die Umweltsoziologie „[a]uf der Grundlage eines strikten, konstruktivistischen Relativismus nach dem Muster des Konstruktivismus der Wissenssoziologie (...) das Potenzial [verlöre], Wissen für gesellschaftliche Veränderungen und Politikberatung bereitzustellen.“

weltsoziologie gehören sowohl die sozialen Konstruktionen (z.B. Naturbilder, Umweltbewusstsein etc.) als auch die realen ökologischen Entwicklungen und Zusammenhänge.¹¹⁵ Als Versuch, eine Brücke zwischen den Theorien und somit zwischen den Ausgangspositionen „Natur“ oder „Kultur“ zu vermitteln, kann der Ansatz von Fischer-Kowalski und Weisz gewertet werden.¹¹⁶ „Dieser Ansatz geht davon aus, daß ‚Gesellschaft‘ aus dem Zusammenwirken von symbolischen oder kulturellen Systemen (...), und materiellen Elementen, zum Beispiel der menschlichen Bevölkerung, verstanden werden muß. Auf dieser Basis lassen sich, (...) Gesellschaft-Natur-Interaktionen angemessen beschreiben, ohne in naturalistische oder kulturalistische Reduktionen zu verfallen.“¹¹⁷

2.2 Die Geschichte der Umweltsoziologie

Die Umweltsoziologie, wie sie heute etabliert und institutionalisiert ist, besteht seit den 1990er Jahren.¹¹⁸ Ihre Entwicklung beginnt 1892 mit der amerikanischen Chemikerin Ellen Swallow Richards, die sich mit der Hygieneproblematik im Alltagsleben der modernen Gesellschaft innerhalb der natürlichen und erbauten Umwelt beschäftigte. Richards gab ihrer neuen Disziplin den Namen „human ecology“¹¹⁹, und trat in Kontakt mit Forschern aus Chicago, die ein ähnliches Forschungsinteresse hatten. Die so in den 1920er und 1930er Jahren entstandenen Arbeiten der sog. Chicago-Schule¹²⁰, die insbesondere mit den Namen Robert E. Park, aber auch Paul Godde oder Edward C. Hayes in Verbindung gebracht werden, bilden die Klassiker der soziologischen Humanökologie. Innerhalb der Untersuchungen der Chicago-Schule war die Siedlungs- und Stadtentwicklung besonders zentral.¹²¹ Das ausschlaggebend Neue und für die sich daraus ergebende Perspektive zur Entwicklung der Umweltsoziologie war

¹¹⁵ Vgl. **Diekmann/Preisendörfer**, Umweltsoziologie, S. 59 f.

¹¹⁶ Grundlegend: **Fischer-Kowalski/Weisz**, Gesellschaft; vgl. hierzu auch: **Huber**, Umweltsoziologie, S. 37–40. Innerhalb dieses Ansatzes werden Umweltprobleme als Störungen des gesellschaftlichen Metabolismus gewertet.

¹¹⁷ **Fischer-Kowalski/Weisz**, Gesellschaft, S. 145.

¹¹⁸ Zu den Hintergründen der sehr späten Formierung der Umweltsoziologie siehe: **Huber**, Umweltsoziologie, S. 27–29.

¹¹⁹ **Richards**, Sanitation; zur Vertiefung siehe: **Richardson**, Ellen.

¹²⁰ Zur Chicago-Schule vgl. weiterhin: **Christmann**, Robert; **Teherani-Krönner**, Humanökologie; **Groß**, Geschichte, S. 89–168 insb. S. 90–94; **Bruckmeier**, Geschichte; **Friedrichs**, Human Ecology; **Glaeser**, Humanökologie; **Mackensen**, Humanökologie; **Serbser**, Human Ecology.

¹²¹ Vgl. hierzu: **Lindner**, Entdeckung; **Lindner**, reportage; **Lindner**, Walks.

die Herangehensweise, derer sich Park und sein Kollege Burgess¹²² bedienen. Generelles Anliegen war es, unter Einbeziehung sowohl naturwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Beobachtungen zu Ergebnissen zu gelangen.¹²³ In Analogie zur Pflanzenwelt analysierten Park et al. die Situation der Menschen. Hauptbezugsrahmen dabei stellt die Kategorie „Raum“, in dem sich die Individuen mittels Sukzessionsmustern in eine Ordnung begeben, dar. Die menschliche Spezies bedarf für das Schaffen einer Ordnung, sprich für das Zusammenleben der Moral. Erst durch dieses Streben nach Ordnung werden die Individuen zu Personen.¹²⁴ Beachtenswert bei der frühen Humanökologie ist, dass sie bereits vor der Naturalismus-Konstruktivismus-Debatte, die in der heutigen Umweltsoziologie vorherrscht, eine Möglichkeit gefunden hat, beide Perspektiven zu berücksichtigen, denn dieser „Ansatz stellte einen soziologischen Brückenschlag zwischen der naturalistischen Herangehensweise (...) und der kulturalistischen Perspektive (...) dar.“¹²⁵ Zusammenfassend kann Parks Ansatz und sein Forschungsanliegen folgendermaßen charakterisiert werden, um zu verdeutlichen, inwiefern Natur und Kultur bzw. Gesellschaft miteinander in Wechselwirkung stehen:

„Der äußeren Umwelt kommt in Bezug auf die Gesellschaft eine zweifache Funktion zu: Zum einen ist sie lebensnotwendige Voraussetzung für Gesellschaft, zum anderen wird ihr durch den Umbau durch gesellschaftliche Aktivitäten eine gesellschaftlich ‚erbaute‘ Eigendynamik zugesprochen, die in ihren Folgen durchaus unbeabsichtigt und unvorhersehbar für gesellschaftliche Entwicklung sein kann. Die Dualität von Gesellschaft und Natur wird aufzulösen versucht, indem man die Differenz zwar in Richtung Gesellschaft verschiebt, d.h. gesellschaftlicher Wahrnehmung die entscheidende Rolle zuschreibt und die Natur zuerst als gesellschaftlich erzeugt verstanden betrachtet, jedoch der Natur nach dieser gesellschaftlichen Erzeugung wieder Eigendynamik, Objektivität und Unabhängigkeit zugesteht.“¹²⁶

¹²² Gemeinsam von Park und Burgess stammt das Grundlagenwerk der Amerikanischen Soziologie: **Park/Burgess**, Introduction.

¹²³ **Groß**, Einleitung, S. 10 merkt an, dass „[i]n Parks Vorstellung (...) Ökologie in erster Linie ein Ausdruck für die Bezeichnung ‚Haushalt der Natur‘ [war] und (...) damit eine ‚soziologische‘ Perspektive innerhalb der Naturwissenschaft dar[stellte].“ Vgl. hierzu auch: **Wortmann**, Desiderat, S. 169–197. Zur durchaus kontroversen Diskussion bzgl. dieser Vorgehensweise, die dem Vorwurf ausgesetzt war, zu biologistisch zu sein und leider innerhalb dieser Arbeit nicht vertiefend berücksichtigt werden kann, vgl. beispielsweise: **Teherani-Krönner**, Humanökologie, S. 20–25.

¹²⁴ Vgl. hierzu: **Jaeger**, Humanökologie, S. 166 f.

¹²⁵ **Groß**, Geschichte, S. 90.

¹²⁶ **Groß**, Geschichte, S. 90. Zum Forschungsansatz Parks siehe auch: **Christmann**, Robert, S. 95–104.

Schematisch lässt sich dieser Ansatz in der humanökologischen Pyramide darstellen.¹²⁷ Nach den ersten Grundsteinen, die Park et al. in den 1920er und 1930er Jahren gelegt hatten, ist es bezüglich der Umweltsoziologie in der Folgezeit sehr ruhig geworden. Nach dem Zweiten Weltkrieg war es Otis Duncan im Jahr 1964, der sich erneut intensiver mit der Humanökologie beschäftigte. Auf ihn ist das sog. POET-Modell¹²⁸, welches für die weiteren Forschungen insbesondere von Dunlap und Catton als Rahmenkonzept für das „New Ecological Paradigm“¹²⁹ (NEP) diente, zurückzuführen. Das „New Ecological Paradigm“ verändert den bisherigen anthropozentrischen Blickwinkel des „human exceptionalism paradigm“ (HEP), welches mit folgenden vier Grundannahmen zu charakterisieren ist:

1. “Humans are unique among the earth’s creatures, for they have culture.
2. Culture can vary almost infinitely and can change much more rapidly than biological traits.
3. Thus, many human differences are socially induced rather than inborn, they can be socially altered, and inconvenient differences can be eliminated.
4. Thus, also, cultural accumulation means that progress can continue without limit, making all social problems ultimately soluble.”¹³⁰

In der Gegenüberstellung wird deutlich, dass die bisherige Zentrierung des Menschen, der die Umwelt als von ihm kulturell bearbeitetes System betrachtet, nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Infolgedessen geht das „New Ecological Paradigm“ umgekehrt von einer Abhängigkeit des Menschen vom System „Natur“ aus:

1. “Human beings are but one species among the many that are interdependently involved in the biotic communities that shape our social life.
2. Intricate linkages of cause and effect and feedback in the web of nature produce many unintended consequences from purposive human action.
3. The world is finite, so there are potent physical and biological limits constraining economic growth, social progress, and other societal phenomena.”¹³¹

¹²⁷ Vgl. beispielsweise die Abbildung hierzu in **Teherani-Krönner**, Humanökologie, S. 27 sowie die vertieften Explikationen in **Teherani-Krönner**, Humanökologie, S. 25–29; sowie: **Groß**, Geschichte, S. 91.153 f.; grundlegend: **Park**, Human Ecology.

¹²⁸ „Der ökologische Komplex bzw. das POET Modell“ – so **Dunlap**, Entwicklungen S. 56 f. – „mit dem Fokus auf die Relationen zwischen Bevölkerung (*Population*), (sozialer) Organisation, Umwelt (*Environment*) und Technologie (POET) wurde benutzt, um die Grenzen konkurrierender Erklärungen aus der Soziologie der Umwelt und deren eng gefasste Foki zu verdeutlichen.“ (Hervorhebungen im Original); vgl. hierzu auch: **Dunlap/Catton**, Environmental Sociologists; **Groß**, Einleitung, S. 10 f.; **Jaeger**, Humanökologie, S. 170.

¹²⁹ Grundlegend: **Catton/Dunlap**, Environmental Sociology; weiterhin: **Catton/Dunlap**, New Ecological Paradigm; **Dunlap**, Paradigmatic Change; vgl. hierzu auch: **Groß**, Geschichte, S. 190–196.

¹³⁰ **Catton/Dunlap**, Environmental Sociology, S. 42 f.

¹³¹ **Catton/Dunlap**, Environmental Sociology, S. 45.

Hieran ist ähnlich wie bei der Umweltgeschichte ein Übergang vom anthropozentrischen zu einem mehr oder weniger nicht-anthropozentrischen Ansatz der Forschung zu erkennen. Bis zur Herausbildung der Umweltsoziologie in ihrer heutigen Form, dauerte es noch ca. 20 weitere Jahre. Somit sind die Arbeiten der 1970er Jahre¹³² gemessen an ihrem Entwicklungsstadium als „Soziologie der Natur“ zu charakterisieren, die den Übergang zur „Umweltsoziologie“ darstellen.

3. Die Theologie im Kontext der Umweltwissenschaften

In den 1960er Jahren erhielt die „ökologische Frage“ erstmals gesellschaftspolitische Relevanz. Für die Umweltgeschichte konnte die sozialgeschichtliche Revolution dieser Jahre als Anfangspunkt benannt werden und mit der Veröffentlichung von Rachel Carsons „Silent Spring“ rückte die Thematik ins gesellschaftliche Bewusstsein. Mit dem ersten Bericht des Club of Rome¹³³ aus dem Jahre 1972 waren letztlich alle Zweifel ausgeräumt, dass es sich nicht nur um eine neue „Modeerscheinung“ handelt. Zwischen dieser Zeit und heute, 2012, liegen fünfzig Jahre; die Lage hat sich insgesamt gesehen eher verschlechtert, denn verbessert. Obwohl die „ökologische Frage“ ein ausgesprochen globales Thema ist, fehlt es bisher an durchschlagenden Ergebnissen, die zu einer Verbesserung der Gesamtsituation beitragen.¹³⁴ Woran liegt es, dass trotz großer Bemühungen keine Lösungen gefunden werden, kaum merkliche Verbesserungen eintreten und der geforderte Bewusstseinswandel sich nicht einzustellen vermag?

In den beiden vorgestellten Forschungslinien und auch in allen anderen sich mit der Thematik auseinandersetzenden Bereichen ist ein sehr starkes Bemühen um Vernetzung, Inter- und Transdisziplinarität erkennbar. In gleicher Weise ist die Theologie gefordert, sich aktiv in die Diskussion einzubringen. Es ist daher von grundlegendem Interesse die Stellung der Theologie im Kontext der Umwelt-

¹³² Besonderen Vorschub für das neue Interesse der Soziologie an der Umwelt gab die Energiekrise der Jahre 1973/1974.

¹³³ **Meadows**, Grenzen.

¹³⁴ Vom 20.–22. Juni 2012 fand in Rio de Janeiro die Konferenz der Vereinten Nationen über nachhaltige Entwicklung statt. Die Abschlusserklärung mit dem Titel „Die Zukunft, die wir wollen“ (**Vereinte Nationen**, Zukunft) formuliert in 283 Absätzen zum einen Bekräftigungen der bisherigen Bemühungen und zum anderen Forderungen für deren weitere Durchsetzung. Im Ganzen aber, so die Berichterstattung, hier an einem Beispiel verdeutlicht, der Süddeutschen Zeitung, werden die Ergebnisse der Konferenz unter das Motto „Kein Rückschritt ist schon ein Erfolg“, so der Titel des Artikels, gestellt (**Süddeutsche.de**, Reaktionen).

wissenschaften zu betrachten. Diese Verhältnisbestimmung ist besonders dringlich, da sich die Theologie, bevor sie sich in der heutigen Zeit in Bezug auf die ökologische Frage positionieren konnte, vor eine generellen Grundsatzdebatte mit den Naturwissenschaften gestellt sah. „Die konflikträchtige Frage nach dem Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie gehört zu den klassischen Problemfeldern im Verhältnis zwischen Christentum und moderner Kultur.“¹³⁵ Hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaften gab es lange Zeit ein vorherrschendes und äußerst kontrovers diskutiertes Thema.¹³⁶ Im Kontext der Frage nach dem Ursprung der Welt wurden zur Beantwortung die Alternativen „Schöpfung“ oder „Evolution“ angeboten.¹³⁷ Doch mit steigendem Bemühen um eine Möglichkeit der Annäherung der Disziplinen, wurde anerkannt, dass eine Wahl zwischen diesen beiden zur Disposition gestellten Alternativen schlichtweg unmöglich war, da sowohl der Ausgangspunkt der Frage als auch der Kontext je nach Wissenschaft spezifisch und de facto in solcher Einfachheit, nämlich als Alternativmöglichkeit, nicht zu beantworten war.¹³⁸ In der fortschreitenden Diskussion wurde gelernt, die „spezifischen Frageebenen“¹³⁹ auseinander zu halten und „zwischen der biblischen Glaubensbotschaft und den zeitbedingten Aussageformen zu differenzieren, die keine bleibende Geltung beanspruchen können.“¹⁴⁰ Jedoch, sind trotz momentaner gegenseitiger Anerkennung und Offenheit im Gespräch, noch fundamentalistische Auffassungen vertreten, beispielsweise der Kreationismus oder die Intelligent-Design-Theory.¹⁴¹ Auf Seiten der Naturwissenschaften ist es insbe-

¹³⁵ **Schockenhoff**, Schöpfung, S. 3. Im Zusammenhang der „Radikalisierung dieser Konfliktgeschichte“ nennt **Schockenhoff**, Schöpfung, S. 3 f. die Namen Galileo Galilei, Charles Darwin und Sigmund Freud und stellt S. 4 fest, dass „[d]ie drei genannten Positionen (...) sich als revolutionäre Neuaufbrüche auf dem Gebiet einer Einzelwissenschaft [verstanden], deren Wirkungsgeschichte darüber hinaus eine Revision des biblischen Welt- und Menschenbildes erzwingen sollte.“

¹³⁶ Die kopernikanische Wende stellt den Auftakt der Kontroverse dar.

¹³⁷ Hinsichtlich des „Woher“ ist im Hinblick auf die biblischen Schöpfungstexte anzumerken, dass sie gerade keine einseitige Erklärung hierfür geben wollen, sondern darüber hinaus „Wesen und Sinn der Schöpfung in ihrer inneren Entfaltung und Gestaltung und damit die Grundlegung der Daseins- und Lebensbewältigung des Menschen als göttlichen Auftrag definieren“ – so **Wallis**, Schöpfung, S. 329.

¹³⁸ **Wallis**, Schöpfung, S. 329 spricht bezüglich des Verhältnisses von einem „dialektischen Gegenüber“.

¹³⁹ **Schockenhoff**, Schöpfung, S. 5. Innerhalb der Exegese geschah dies insbesondere durch die Anwendung der historisch-kritischen Methode.

¹⁴⁰ **Schockenhoff**, Schöpfung, S. 5.

¹⁴¹ Vgl. **Körtner/Popp**, Vorwort, S. 7 f. Der von Körtner und Popp herausgegebene Sammelband aus dem Jahr 2007, **Körtner/Popp**, Schöpfung, widmet sich intensiv dieser neuen Phase der Auseinandersetzung.

sondere die Soziobiologie¹⁴², die versucht „Eigenschaften und Verhaltensweisen des Menschen vollständig aus seiner biologischen Herkunft heraus zu erklären und ihn so der übrigen Natur prinzipiell gleichzustellen.“¹⁴³ Die Literatur für den gesamten Themenkomplex ist von einer enormen Fülle und die interdisziplinären Bestrebungen, vor allem ausgehend von der Theologie, waren ein bemerkenswerter Schritt in Richtung Annäherung an die Naturwissenschaften.¹⁴⁴ Grenzt man nun die Präsenz der Theologie auf den Themenkomplex „Schöpfung und Ökologie“ ein, kann insbesondere durch die Umweltethik und die Christliche Sozialethik von einer guten Positionierung der Theologie gesprochen werden. Durch die Hinzunahme des Konzepts der Nachhaltigkeit¹⁴⁵ zu den bekannten Prinzipien der Katholischen Soziallehre,¹⁴⁶ wurde ein Rahmen geschaffen, der die Theologie zu einem wichtigen Gesprächspartner für andere Wissenschaften macht.¹⁴⁷ „Der Nachhaltigkeitsbegriff zielt aus der Perspektive christlicher Sozialethik auf ein fundamentales Umdenken im Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt. Es geht um eine Reform ethischer Leitwerte des westli-

¹⁴² Exemplarisch als Vertreter der Soziobiologie kann hier Edward O. Wilson genannt werden. **Wilson**, Biologie, S. 6 definiert und schildert die Soziobiologie und deren Forschungsgegenstand folgendermaßen: „Die Soziobiologie ist eine wissenschaftliche Disziplin, definiert als die systematische Erforschung der biologischen Grundlage jeglicher Formen des Sozialverhaltens bei allen Arten von sozialen Organismen einschließlich des Menschen. Sie analysiert die biologischen Vorgänge, auf denen die Organisation solcher Einheiten wie der Verband von Eltern und ihren Nachkommen, Termitenkolonien, Vogelscharen, Pavianhorden und Jäger-Sammlerbanden beruht. Das wirklich Neue an dieser Disziplin ist die Art und Weise, wie ihre Adepten den älteren Disziplinen der Ethologie und der Psychologie eine Vielzahl an Fakten und Ideen entnommen, neue Resultate aus Feldstudien und Laborversuchen hinzugefügt und das Ganze auf der Grundlage der modernen Genetik, der Ökologie und der Populationsbiologie gedeutet haben. Zum ersten Mal werden (menschliche) Gesellschaften streng als Populationen erforscht, und dabei bedienen sich die Wissenschaftler jener Instrumente, die innerhalb der Biologie ausdrücklich für die Untersuchung dieser höheren Organisationseinheiten entwickelt wurden. Der bisherige Forschungsgegenstand der Ethologie – die umfassenden tierischen Verhaltensmuster unter besonderer Berücksichtigung der Anpassung der Tiere an ihre natürliche Umwelt – wurde zur Grundlegung der Soziobiologie herangezogen. Dabei bleibt die Ethologie in ihrer Zielrichtung und ihrem Forschungsgegenstand ergänzt.“

¹⁴³ **Klinnert**, Einführung, S. 15. Zusammenfassend: **Klinnert**, Einführung, S. 15 f.; **Wuketits**, Menschenbild, S. 174 schlussfolgert, dass „[d]er Mensch ein Produkt seiner Entstehungsgeschichte [ist]. Er kann sich seiner Evolution nicht entziehen.“ Räumt jedoch ebenso S. 174 ein, dass „[ein] naturalistisches Menschenbild den Menschen (...) keineswegs etwa entwürdigen, sondern ihm bloß den Platz zuweisen [möchte], der ihm in der Natur der Lebewesen zusteht.“

¹⁴⁴ Vgl. exemplarisch folgende Sammelbände: **Heinz/Negele/Riegger**, Anfang; **Klinnert**, Zufall; **Körtner/Popp**, Schöpfung; **Müller**, Evolution.

¹⁴⁵ Die vorliegende Arbeit kann es nicht leisten, dezidiert das Konzept der Nachhaltigkeit zu entfalten, daher sei zur weiteren Lektüre auf einige exemplarische Werke verwiesen: **Grunwald/Kopfmüller**, Nachhaltigkeit; **Grober**, Entdeckung; **Ekardt**, Theorie; **Hauff/Kleine**, Entwicklung; **Renn**, Leitbild; **Vogt**, Prinzip (mit einer der Literatursammlung S. 30–32, die die wichtigsten Publikationen seit 1992 umfasst)

¹⁴⁶ Zur Entwicklungsgeschichte vgl. **Wulsdorf**, Nachhaltigkeit, S. 29–43. Vgl. bzgl. der Hinzunahme des Konzepts der Nachhaltigkeit zu den bisher bekannten Prinzipien der Katholischen Soziallehre und den damit verbundenen Herausforderungen: **Vogt**, Prinzip, S. 21–24.

¹⁴⁷ Zur Geschichte der Nachhaltigkeit vgl. **Bopp**, Nachhaltigkeit, S. 18–27; **Vogt**, Prinzip, S. 110–134; **Wulsdorf**, Nachhaltigkeit, S. 15–24.

chen Wohlstandsmodells und des Ordnungsrahmens für globales Wirtschaften.“¹⁴⁸ Die hier angesprochenen Zusammenhänge werden mittels des „Zieldreiecks der Nachhaltigkeit“¹⁴⁹ folgendermaßen dargestellt:

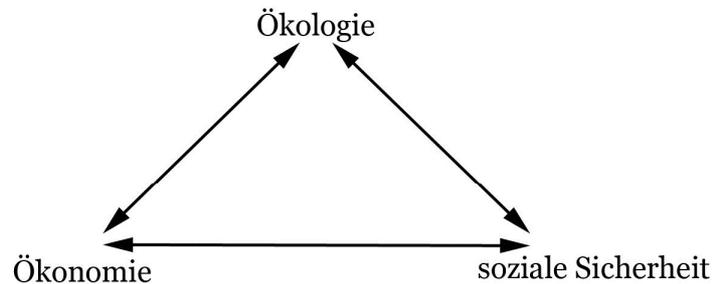


Abb. 3

Nachhaltigkeit ist laut Definition des Brundtland-Berichts¹⁵⁰ aus dem Jahr 1987 „die Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können.“¹⁵¹ Der Blick ist ausgehend von der Gegenwart auf die Zukunft hin gerichtet und das innerhalb der Geschichte angelegte Handeln soll sich in der Form gestalten, dass für beide Zeitperspektiven Leben möglich wird. Um dies zu gewährleisten, müssen sich die durch das Zieldreieck benannten Relationen zwischen Ökologie, Ökonomie und sozialer Sicherheit in der Balance halten. Um diesem Handeln den ethischen Rahmen zu verleihen, ist die Forderung Benedikts XVI. in seiner Ansprache zum Weltfriedenstag 2010 aussagekräftig. Er appelliert daran, dass die „ökologische Frage (...) vor allem von der Suche nach einer echten Solidarität (...) getragen sein [muss], die durch die Werte der Liebe, Gerechtigkeit und des Gemeinwohls inspiriert wird.“¹⁵² Dieser erweiterte Kontext, den Benedikt XVI. hier anspricht und der die zugrundeliegende Motivation einer Handlung betrifft, ist gewissermaßen ein Forschungsgegenstand, den die Theologie im Themenfeld „Schöpfung und Ökologie“ zu behandeln hat.

¹⁴⁸ **Der Schöpfung verpflichtet**, Nr. 16.

¹⁴⁹ Vgl. **Bundesministerium**, Weg, S. 9; ebenso beispielsweise auch abgebildet in: **Bopp**, Nachhaltigkeit, S. 22.

¹⁵⁰ Vgl. **Wulsdorf**, Nachhaltigkeit, S. 19 f.: Der Brundtland-Bericht ist der Abschlussbericht der UN-Kommission für Umwelt und Entwicklung „Our Common Future“ und nach der Vorsitzenden der Kommission, der damaligen norwegischen Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland benannt.

¹⁵¹ Zitiert nach **Hauff**, Zukunft, S. 46.

¹⁵² **Benedikt XVI.**, Weltfriedenstag 2010, Nr. 10.

In diesem Sinne möchte die vorliegende Arbeit versuchen, einen kleinen Beitrag zu leisten, innerhalb der Systematik unter besonderer Berücksichtigung der alt- und neutestamentlichen Überlieferung, Perspektiven für eine ökologisch verantwortete Theologie zu aufzuzeigen.

III. „Lasst uns Menschen machen, unser Abbild uns ähnlich“ – Implikationen für neue Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie

Da sich in der alttestamentlichen Überlieferung insbesondere mit den beiden Schöpfungserzählungen der Urgeschichte sowie zahlreichen weiteren Texten in der Weisheitsliteratur und in den prophetischen Büchern das „Textfundament“ der Schöpfungslehre und der theologischen Anthropologie befindet, stellt die umfassende Auseinandersetzung mit diesen Überlieferungen notwendigerweise einen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit dar. Doch bevor die Aussagen der alttestamentlichen Texte hinsichtlich ihrer Relevanz für den ökologischen Diskurs ausgewertet werden können, muss der Blick auf die Umwelt des Volkes Israel und die außerbiblischen Paralleltexte gerichtet werden, die Aussagen über die Welt und den Menschen bzw. deren Verhältnis zueinander treffen. Auf diese Weise lassen sich die Spezifika der biblischen Schöpfungsüberlieferung im Kontext der altorientalischen Vorstellungswelt deutlich machen. Das Schöpfungsmotiv der Götter in den außerbiblischen Mythen und das Schöpfungsmotiv Jahwes in den biblischen Schöpfungserzählungen und ihre Implikationen für das Menschenbild sowie für den Aspekt der Lebensbewältigung, näherhin der Kulturarbeit, werden dargestellt.

1. Grundlagen und Voraussetzungen: Altorientalische Schöpfungsvorstellungen

Um die biblischen Schöpfungserzählungen verstehen und einordnen zu können, ist es notwendig, ihr kulturelles Umfeld und ihre Beeinflussungsfaktoren sowie ihren historischen Entstehungshintergrund zu berücksichtigen. Innerhalb dieses Kapitels soll zuerst die Frage gestellt werden, was ein Mythos ist und wozu er dient. In einem nächsten Schritt soll das Programm der Entmythologisierung in groben Zügen skizziert sowie weitergehend die Frage gestellt werden, ob und inwiefern eine Remythologisierung angemessen sein und wie diese aussehen könnte. Schließlich sollen anhand sumerischer, akkadischer und ägyptischer Welt- und Menschenschöpfungsmythen Parallelen und Unterschiede zu den biblischen Zeugnissen herausgearbeitet werden, um dann die Motive für die Menschenschöpfung sowie die Bestimmung des menschlichen Daseins, was ein

bestimmtes Verhältnis zwischen Gott bzw. den Göttern und den Menschen konstituiert, erläutern zu können.

1.1 Der Versuch einer Definition des Mythos

Laut Wörterbuch gibt es für das griechische Wort μῦθος folgende Übersetzungsmöglichkeiten: „1. Wort, Rede, Erzählung, Gespräch, μύτων ἀρχεῖν, ἀρχεσται; im bes. a. Nachricht, Bericht, Bescheid, Befehl. b. Gedanke, Meinung, Anschlag, Rat. c. Sache, Begebenheit, Geschichte. 2. Gerücht, Erdichtetes, πλαστεις μυτος. a. Legende, Sage, Mythos. b. (Tier)fabel, Märchen“¹. So vielfältig die Übersetzungsmöglichkeiten des griechischen Wortes sind, so vielfältig sind auch die Versuche, den Mythos zu definieren und die wissenschaftlichen Diskussionen über die Richtigkeit bzw. die Unzulänglichkeiten der jeweiligen Definitionen. Eine in der Literatur häufig beachtete Definition ist die von Hermann Gunkel, der Mythen schlicht als „Göttergeschichten“² bezeichnet und deutlich macht, dass diese im Unterschied zu Sagen, in denen Menschen die handelnden Personen sind, stehen.³ Doch die bloße Bezeichnung des Mythos als „Göttergeschichte“ greift zu kurz. Natürlich handeln Mythen von Göttern, doch nicht ausschließlich. Des Weiteren sind auch der Entstehungskontext und die Entstehungsgründe zu reflektieren und in die Definition miteinzubeziehen, denn „[d]as mythologische Erzählen, d.h. das Erzählen vom Handeln der Götter, ist eine Art und Weise des Menschen, seine Erfahrungen mit sich selbst und der Welt auszusagen und dadurch zu verstehen.“⁴ In einer aufgeklärten Welt bedient man sich, um Aussagen über diese zu erhalten und sie erklären zu können, vorrangig der Wissenschaft, doch „[d]ie Menschen in Mesopotamien verfügten noch nicht über das Instrumentarium, um im Sinne der heutigen Wissenschaft nach der Wahrheit zu forschen. So griffen sie, um ihre Fragen zu beantworten, auf Mittel zurück, die ihrem Verstand und ihrem Urteilsvermögen zur Verfügung standen. Sie ersannen Geschichten, die ihnen die vorgefundene Welt plausibel machten. Indem die Geschichten in dem zunächst als verwirrend empfundenen Zustand der Welt endeten, brachten sie Licht in das Dunkel. Geschichten, die der Mensch in einer solchen Erklärungsabsicht ‚erfindet‘, nennen wir My-

¹ **Gemoll**, Handwörterbuch, S. 512.

² **Gunkel**, Genesis, S. XIV.

³ Vgl. **Gunkel**, Genesis, S. XIV.

⁴ **Berg**, Urgeschichte, S. 10.

then“⁵. All diesen Hintergründen muss bei der Überlegung, was ein Mythos ist, Platz eingeräumt werden. Er kann demnach sowohl als „Göttergeschichte“, als auch als „Menschengeschichte“ sowie als „Weltgeschichte“, dadurch, dass er diese zu erklären versucht, angesehen werden. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Arbeitsdefinition des Mythos von Manfred Görg als sehr hilfreich: „Mythos ist die Äußerung eines Vorstellungsinhaltes, in dem es um Geschehnisse geht, die Göttern und Menschen zugeschrieben werden, um Handlungszusammenhänge, an denen Götter und Menschen beteiligt sind oder ‚eine Rolle spielen‘.“⁶ Diese Arbeitsdefinition zeigt deutlich, dass es im Mythos um Erklärungen des Verhältnisses zwischen Gott bzw. im polytheistischen Bezugsrahmen den Göttern und den Menschen geht. Daraus allein besteht aber nicht die Welt. Dies tritt auch im Mythos deutlich zu Tage: das Weltgeschehen sowie das Verhältnis des Gottes bzw. der Götter zur Welt und der Menschen zur Welt wirft Fragen auf, die geklärt werden möchten. So kann auch hier als Analysehilfe das Modell des „schöpfungstheologischen Dreiecks“, bestehend aus den Komponenten Gott – Mensch – Schöpfung, als Grundlage der Überlegungen, hier zur Definition des Mythos, dienen. Die einzelnen Beziehungsdimensionen werden in den Blick genommen, befragt und zu erklären versucht. Demnach muss das bisher Gesagte um die Komponente Welt bzw. sich ereignende Geschichte erweitert werden. Die Definition von Wilfred G. Lambert trägt diesem Umstand Rechnung: „Mit Mythos meinen wir vielerlei Geschichten über die Götter, die Schöpfung und die Ordnung der Welt, Kämpfe kosmischer Mächte und Ähnliches. (...) Er umfasste Religion, Philosophie und Wissenschaft für den frühen Menschen und diente dazu, die Welt und des Menschen Rolle darin zu erklären, das heißt, dem geistigen wie dem gefühlsbestimmten Verhältnis des Menschen zu den großen kosmischen Mächten, die ihn umgaben, Ausdruck und Sinn zu geben.“⁷ Aus der Definition Lamberts ergibt sich im Hinblick auf das Verhältnisgefüge Gott bzw. Götter-Mensch-Welt, dass sie „auch der Tatsache Rechnung [trägt], daß der Mensch innerhalb dieses Kosmos mit der göttlichen Welt in untrennbarer Wechselwirkung steht“⁸. Anhand der vielen Versuche, den Mythos definieren zu wollen, zeigt sich, dass jede Definition Aussagen in sich birgt, die zutreffend sind, aber niemals den Mythos als Ganzes erfassen können, da „[d]er Mythos’

⁵ **Bottéro**, Schöpfungsvorstellungen, S. 9.

⁶ **Görg**, Mythos, S. 26.

⁷ **Lambert**, Mythos, S. 3.

⁸ **Hutter**, Religionen, S. 53.

(...) nicht eine feste, geschlossene Größe [ist], über die man Aussagen machen könnte, die für alle einzelnen Mythen zutreffend wären“⁹.

1.2 Bultmanns Konzept der Entmythologisierung und die Idee der Remythologisierung

Mythen sind in alten Zeiten beheimatet und ihre Handlung geht dieser Zeit noch einmal voraus. Sie handeln immer von der Urzeit.¹⁰ Aufgrund der Orientierung des modernen Menschen an Rationalität ergeben sich Schwierigkeiten im Umgang mit Mythen und ihrer Rezeption. Dem versucht insbesondere Rudolf Bultmann in seiner Schrift „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ Rechnung zu tragen. Er kontrastiert das mythische Weltbild mit dem rationalen wissenschaftlichen Denken und kommt zu dem Schluss, dass sich „[k]ein erwachsener Mensch (...) Gott als ein oben im Himmel vorhandenes Wesen vor[stellt]; ja, den ‚Himmel‘ im alten Sinne gibt es für uns gar nicht mehr. Und ebenso wenig gibt es die Hölle, die mythische Unterwelt unterhalb des Bodens, auf dem unsere Füße stehen. Erledigt sind damit die Geschichten von der Himmel- und Höllenfahrt Christi; erledigt ist die Erwartung des mit den Wolken des Himmels kommenden ‚Menschensohnes‘ und des Entrafftwerdens der Gläubigen in die Luft, ihm entgegen (1 Thess. 4,15 ff).“¹¹ Noch deutlicher wird Bultmann, wenn er den Menschen aus seiner Alltagswelt heraus in Beziehung zum Glauben setzt und feststellt, dass man „nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben [kann]“¹². Somit steht aus der Kontrastierung des neutestamentlichen Glaubens mit der Lebenswelt des modernen Menschen für Bultmann unwiderprüflich fest, dass alle Glaubenswahrheiten nicht mehr wie bisher betrachtet werden könnten. Es erscheint ihm unmöglich, das mythische Weltbild noch als wahr anzuerkennen¹³ und am neutestamentlichen Weltbild mit seinem Geister-

⁹ Westermann, Gliederung, S. 214.

¹⁰ Vgl. Berg, Urgeschichte, S. 10 f.

¹¹ Bultmann, Entmythologisierung, S. 15.

¹² Bultmann, Entmythologisierung, S. 16.

¹³ Vgl. Bultmann, Entmythologisierung, S. 14.

und Dämonenglauben¹⁴ festzuhalten. Ebenso ist für ihn die mythische Eschatologie¹⁵, die Lehre von Jesu Auferstehung¹⁶ hinfällig, weil „Christi Parusie nicht wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern (...) die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist – weiterlaufen wird“¹⁷. Aufgrund dieser „kritischen Destruktion der neutestamentlichen Mythologie“¹⁸, ergibt sich für Bultmann die Notwendigkeit der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Dies ist für ihn der einzige Weg, die Gültigkeit der Verkündigung des neuen Testaments zu bewahren.¹⁹ Die Entmythologisierung soll mittels der existentialen Interpretation – also nicht bloß in einer Reduktion des Mythischen durch Auswahl oder Abstriche – erfolgen.²⁰ Er resümiert, dass „die Mythologie des Neuen Testaments nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin zu befragen [ist], sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin. Um die Frage nach dessen Wahrheit handelt es sich, und seine Wahrheit bejaht der Glaube, der nicht auf die Vorstellungswelt des Neuen Testaments verpflichtet werden darf.“²¹ Dass eine solche Auffassung eine breite Diskussion und zuweilen auch kritische Reaktionen hervorruft, steht außer Frage.²² Insbesondere Karl Jaspers stellt sich einige Jahre nach Bultmanns Vortrag programmatisch gegen ihn, indem er anerkennt, dass „[m]ythisches Denken (...) nicht vergangen [ist], sondern uns jederzeit eigen“²³. Folgende Momente hält Jaspers für den Mythos fest: 1. Geschichtlichkeit, 2. Handlung über Transzendentes, 3. Bedeutungsträgerschaft.²⁴ Für ihn steht fest, dass der Mensch, auch der aufge-

¹⁴ Vgl. **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 15 f.

¹⁵ Vgl. **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 16.

¹⁶ Vgl. **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 19 f.

¹⁷ **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 16.

¹⁸ **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 21.

¹⁹ Vgl. **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 22.

²⁰ Vgl. **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 21 f.

²¹ **Bultmann**, Entmythologisierung, S. 23.

²² Bultmanns Konzept der Entmythologisierung wurde innerhalb der Forschung kontrovers diskutiert. In dieser Arbeit soll insbesondere die Kontroverse zwischen Bultmann und Jaspers in ihren Grundzügen thematisiert werden. Hierzu siehe insbesondere: **Jaspers/Bultmann**, Frage; ebenso: **Zager**, Kerygma.

²³ **Jaspers**, Wahrheit, S. 42.

²⁴ Vgl. **Jaspers**, Wahrheit, S. 42. Ausführlich besagen die oben genannten Punkte Folgendes: „1. Der Mythos erzählt eine Geschichte und bringt Anschauungen im Unterschied von Denken in Allgemeinbegriffen. Der Mythos ist geschichtlich in der Gestalt seines Denkens wie in seinem Inhalt. Es ist nicht Einkleidung eines Allgemeinen, das dann besser direkt, als Allgemeines, in Gedanken gefaßt würde. Er erklärt durch geschichtliche Herkunft im Unterschied von Erklärung durch eine in allgemeinen Gesetzen begriffene Notwendigkeit. 2. Der Mythos behandelt heilige Geschichten und Anschauungen, Göttergeschichten im Unterschied von bloßen Daseinsanschaulichkeiten. 3. Der Mythos ist Bedeutungsträger, aber von Bedeutungen, die nur in dieser seiner Gestalt ihre Sprache haben. In mythischen Gestalten sprechen Symbole, deren Wesen es

klärte, rationale und durch Wissenschaft geprägte glaubende Mensch Mythen braucht, um Transzendentes mithilfe von Erzählungen erfassen zu können. Sie sind ein Mittel, das Unfassbare, das nicht rational Berechenbare in seiner Bedeutung erahnen zu können. Dies führt auf die Frage, ob auf die Entmythologisierung eine Remythologisierung folgen muss, so dass rational nicht erklärbare Zusammenhänge in einen Verstehenshorizont gebracht werden können. Soweit ist im Sinne Jaspers nicht zu gehen. Er „plädier[t] für die mythischen Sprechweisen, in denen wirklichere und wirksamere Wahrheit sich ankündigt als in allem realistischen Wissen“²⁵. Dem, was Jaspers fordert, entspricht der eigentliche Bedeutungsinhalt des Wortes „Mythos“. In diesem Wort „ist eine Verschwisterung von Vorstellung, Rede und Wort zu spüren gemäß der antiken und altorientalischen Idee, daß das Wort nicht losgelöst werden könne von den Gedanken, von den Vorstellungen, sondern daß es eine innere Einheit von Gedanken und ausgesprochenem Wort gebe, und ebenso, daß Vorstellungen kein Eigenleben führen könnten, losgelöst von ihrer Aussprechbarkeit. Es gibt keine mentale Bewegung ohne verbalen Ausdruck und umgekehrt.“²⁶ Dadurch wird ersichtlich, dass die Komponenten Wort – Sprache – Gedanken und Vorstellungen einander so sehr bedingen, dass eine Entmythologisierung in ihrem absoluten Sinne dem, was der Mythos eigentlich bezwecken möchte, nämlich gewissermaßen eine Stütze zu sein, die Transzendentes in den menschlichen Verstehenshorizont transportiert, zuwiderläuft.²⁷ Gerade aufgrund der Auseinandersetzung mit dem Thema Mythos und der außerbiblischen Paralleltex-te werden für das Denken bzw. die Auffassung und Deutung der Welt wichtige Zusammenhänge deutlich. Menschen sind natürlich vernunftbegabte Wesen, die das rational Erklärbare, also die Wissenschaft brauchen, um sich in der Welt, wie sie ist, zurechtzufinden. Doch nur ausschließlich damit und danach zu leben reicht nicht aus, da Situationen und Zusammenhänge, die nicht erklärbar sind,

ist, nicht übersetzbar zu sein in eine andere Sprache. Sie sind nur in diesem Mythischen selber überhaupt zugänglich, sind unersetzlich, unüberholbar. Ihre Deutung ist rational nicht möglich, vielmehr geschieht ihre Deutung durch neue Mythen, durch ihre Verwandlung. Mythen interpretieren einander.“

²⁵ **Jaspers**, Erwiderung, S. 113.

²⁶ **Görg**, Mythos, S. 25 f.

²⁷ So ist **Görg**, Mythos, S. 28 zuzustimmen, dass das Programm der Entmythologisierung „nur in dem Sinne rezipiert werden [kann], daß es zunächst darum gehen muß, die vielfältigen Erscheinungsweisen des Mythos, also das Mythologische, transparent zu machen, es wie ein über den Mythos gebreitetes Gewand ohne Abwertung abzulegen, um dann den Mythos selbst hervortreten zu lassen, zu dem Inhalt vorzustoßen, der im Mythos konserviert ist. Nur so können die wahrhaft existentiellen Dimensionen ausgelotet werden, die sich im Mythos verbergen“.

allzu häufig auftreten. Dieses „Transrationale“²⁸, also dieses „Darüberhinaus über das ‚rational Erklärbare‘“²⁹ geschieht und betrifft den Menschen und muss in den Verstehenshorizont eingeordnet werden.³⁰ Dies geschieht in erster Linie über die Sprache, doch auch diese allein reicht nicht aus, sie muss bildhaft, symbol- und gleichnishaft werden, um das über das rational Erfassbare in Worte fassen und somit in einen Verstehenskontext bringen zu können. Und genau hierfür dienen Mythen. Zusammenfassend kann zum Mythos folgendes gesagt werden:

„Der Schöpfungsmythos ist nicht eine vor-naturwissenschaftliche und deshalb heute überholte Erklärung der Weltwirklichkeit, sozusagen primitive Naturwissenschaft, die Naturprozesse mit Göttergestalten statt mit Formeln beschreibt. Er ist auch nicht, wie Rudolf Bultmann sagte, die unstatthafte Vermischung von Überweltlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Menschlichem. Dem Schöpfungsmythos geht es nicht um rationale Erklärung der Weltphänomene und ihrer Ursachen, sondern er erzählt von den guten Anfängen der Welt im Sinne des Gründens, des Grundgebens und Grundfesthaltens. (...) Es geht um die fundamentalen Grundbestimmungen der Welt im ganzen, die immer gelten (müssen), damit die Welt *ist*. Während wir in unserer philosophisch-theologischen Tradition und Sprechweise solche normativen Grundstrukturen und Bedingungen der Möglichkeit von Welt- und Menschsein in abstrakten Definitionen formulieren, wählt der Mythos die Form der Göttergeschichte, der er als ‚am Anfang‘ spielend erzählt, wobei dieser Anfang nicht ein zeitlicher Anfang ist, sondern Anfang im Sinne von exemplarischem und normativem Ur-Geschehen.“³¹

1.3 Motive der Welt- und Menschenschöpfung in außerbiblischen Texten

Im Zuge der Herausarbeitung der verschiedenen Motive der Welt- und insbesondere der Menschenschöpfung in den außerbiblischen Texten können aufgrund der Fülle der bis heute bekannten Textzeugen nicht alle Berücksichtigung finden, daher sollen anhand einiger wichtiger Mythen exemplarisch die darin enthaltenen Grundlinien aufgezeigt werden. Aus dem Sumerischen wird das Gespräch zwischen „Enki und Ninmah“ sowie die „Erschaffung und Lobpreis der Spitzhacke“, aus dem Akkadischen das Welterschöpfungsepos „Enuma elisch“ und das „Atramhasis-Epos“, sowie die sumerisch-akkadische Bilingue, der KAR

²⁸ Vgl. hierzu: **Rössler**, Vernunft, insbesondere S. 142–158.

²⁹ **Rössler**, Vernunft, S. 143.

³⁰ **Rössler**, Vernunft, S. 143 wählt sehr bewusst den Begriff der „Transrationalität“ im Gegensatz zur „Irrationalität“, „weil es die Möglichkeiten unserer Vernunft unendlich übersteigt. Bei ‚irrational‘ dagegen legt sich der Verdacht nahe, es könne etwas gemeint sein, das unserer Vernunft (unserer Erfahrung und Einsicht), unserem Gewissen (unserem sittlichen Bewusstsein) und unserem Fühlen oder Empfinden widerspricht oder gar dieses alles zerbricht.“

³¹ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 40 f. (Hervorhebung im Original).

4-Mythos, herangezogen werden. Aus der ägyptischen Tradition finden das „Denkmal Memphitischer Theologie“ und die „Lehre für König Merikare“ Berücksichtigung.³² Allen altorientalischen Schöpfungsvorstellungen ist gemeinsam, „dass aus einer lebensfeindlichen Urwelt der Lebensraum gestaltet wird“.³³ Im Vergleich der verschiedenen Vorstellungen von Weltschöpfung³⁴ variieren die Motive nicht beliebig, sondern beschränken sich auf vier große Hauptmotive. Schöpfung kann zum einen geschehen durch „Machen und Wirken“ und zum anderen durch „Zeugung und Geburt“. Dieses zweite Motiv gehört vor allen Dingen dem polytheistischen Bezugsrahmen an und ist in hohem Maße in sumerischen Mythen, aber auch in ägyptischen Texten anzutreffen. Des Weiteren kann Schöpfung, wie besonders im Epos Enuma Elisch ersichtlich, „durch einen Kampf“ geschehen. Das vierte der variierenden Motive ist die „Schöpfung durch das Wort“, welche im Schöpfungsbericht der Priesterschrift und auch im Denkmal Memphitischer Theologie, auftritt.³⁵ Diese vier Hauptmotive treten nicht isoliert sondern in Kombination miteinander auf.³⁶ Insbesondere anhand der Motive „Schöpfung durch einen Kampf“ und „Schöpfung durch das Wort“ lassen sich sowohl die Kontraste als auch die Parallelen zu den biblischen Schöpfungstexten am deutlichsten erklären.

³² Zur inhaltlichen Erschließung sei insbesondere verwiesen auf: **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen. In ihrer Dissertation fasst Luginbühl die verschiedenen Schöpfungsmythen inhaltlich kurz und prägnant zusammen. Zum Mythos von Enki und Ninmah siehe **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 17 f.; zum KAR 4-Mythos **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 18 f.; zum Atramchasis-Epos **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 21–23 und zum Enuma Elisch **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 23 f. Als Textgrundlagen wurden verwendet: **Römer**, Enki und Ninmah, S. 386–401; **Lambert**, Enuma Elisch, S. 565–602; **Soden**, Atramchasis, S. 612–645; **Helck**, König Merikare; **Junker**, Memphis; **Peust-Sternberg-el Hotabi**, Denkmal memphitischer Theologie, S. 166–175; **Rothöhler**, Denkmal; bezüglich des KAR-4 Mythos und des Hymnus auf die Spitzhacke wurde verwendet: **Pettinato**, Menschenbild.

³³ Vgl. **Gruber**, Schöpfung, S. 110.

³⁴ Werden in den Mythen die Arten der Weltschöpfung betrachtet, ist ein Nebeneinander von Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie ersichtlich.

³⁵ Vgl. **Westermann**, Schöpfung, S. 57 f.

³⁶ Beim biblischen Schöpfungsbericht von Gen 1 beispielsweise ist einerseits von einem Wort- und andererseits von einem Tatbericht auszugehen. Ebenso werden auch im Denkmal Memphitischer Theologie verschiedene Schöpfungsweisen miteinander kombiniert. Zum einen wird die Schöpfung durch die Aufeinanderfolge von Geburten ganz abgelöst von der Schöpfung durch das Wort, zum anderen liefert das Denkmal Memphitischer Theologie aber auch einen Bericht ab über das Hervorgehen der Welt und der Götter aus dem Urgott Ptah. Somit wären bereits drei der vier Hauptmotive miteinander kombiniert. Ergänzend hinzuzufügen ist, dass das Motiv der Schöpfung durch „Machen und Wirken“ näher spezifiziert wird, wenn der Gott Ptah als Künstler, der die Welt und den Menschen formt, betrachtet wird.

1.3.1 Die „Schöpfung durch einen Kampf“ im babylonischen Epos Enuma Elisch

Der in akkadischer Sprache, mit insgesamt 1094 meist in Verspaaren, auf sieben Tafeln festgehaltene Text, der nach Lambert in die Regierungszeit Nebukadnezars I. (ca. 1125–1103 v. Chr.) zu datieren ist, und nach seinen Anfangsworten „Als oben“ (akkadisch *enuma elisch*) benannt ist, handelt vom Aufstieg Marduks von einem der Bedeutung nach niedrigeren Gott zum Anführer des babylonischen Pantheons. Innerhalb diesem großen Erzählrahmen wird in anschaulicher Weise die Entstehung der Welt und die Erschaffung des Menschen berichtet. In der Rezeption wurden diese beiden Motive sehr stark betont, so dass der Mythos, obwohl dies nicht das Thema, sondern nur ein Teil der Hauptkomposition ist, unter dem Namen „Das (babylonische) Weltschöpfungsepos“ bekannt wurde.³⁷ Demnach ist dieser „häufig als ‚Weltschöpfungsepos‘ bezeichnete babylonische Mythos enuma eliš (...) ein Lehrgedicht zur Verherrlichung und Kultbegründung für Marduk.“³⁸ Innerhalb der Erzählung werden „Marduks Kampf mit Aussagen über die Schöpfung und die Organisation des Kosmos kombiniert“.³⁹ Zu Beginn der I. Tafel wird geschildert, dass noch nichts außer dem göttlichen Urpaar, Tiamat (das Salzwasser) und Apsu (das Süßwasser), existiert hat, bis diese beiden sich miteinander vermengten und so die nachfolgenden Generationen von Göttern entstehen ließen:

- 1 Als oben der Himmel noch nicht existierte
und unten die Erde noch nicht entstanden war –
gab es Apsu, den ersten, ihren Erzeuger,
und Schöpferin Tiamat, die sie alle gebar;
- 5 Sie hatten ihre Wasser miteinander vermischt,
ehe sich Weideland verband und Röhricht zu finden war –
als noch keiner der Götter geformt
oder entstanden war, die Schicksale nicht bestimmt waren,
da wurden die Götter in ihnen geschaffen:
- 10 Lachmu und Lachamu wurden geformt und entstanden.
Während sie wurden und an Gestalt zunahmen,
wurden Anshar und Kischar, die sie übertrafen, geschaffen.⁴⁰

Bemerkenswert an dieser kurzen Textstelle ist, wie hier bei der Schilderung der Theogonie die Motive „Schöpfung durch Machen und Wirken“ und „Schöpfung durch Zeugung und Geburt“ miteinander kombiniert und parallel dargestellt

³⁷ Vgl. **Lambert**, Enuma Elisch, S. 565.

³⁸ **Hutter**, Religionen, S. 54.

³⁹ **Hutter**, Religionen, S. 54.

⁴⁰ **Ee** I, 1–12. Die hier verwendeten Textbeispiele aus dem Enuma Elisch-Mythos richten sich alle nach der Übersetzung: **Lambert**, Enuma Elisch, S. 565–602 (im Folgenden abgekürzt: Ee).

werden.⁴¹ Zwischen diesen Göttergenerationen kommt es zum Konflikt und, da sich die älteren Götter von den jüngeren aufgrund deren Benehmen gestört fühlen, zur Entscheidung in der Götterversammlung, dass die jüngeren Götter getötet werden sollten. Diese jedoch erhalten Kunde davon und der Weisheitsgott Ea tötet seinen Ahnherrn Apsu und errichtet aus dessen Leichnam seine Wohnung.⁴² Als nun Marduk, dessen Glanz und Stärke in den Versen 83–104 gepriesen wird, als Sohn von Ea und Damkina geboren wird und von Anu die vier Winde übergeben bekommt, mit denen er Tiamat erzürnt, erschafft diese Dämonen und Ungeheuer, um sich zur Wehr zu setzen.⁴³ Nach zwei erfolglosen Versuchen, Tiamat zu bekämpfen, soll Marduk, der jedoch, sollte er siegreich sein, als Forderung stellt, zum obersten Gott ernannt zu werden, gegen diese vorgehen.⁴⁴ Nach Einberufung der Götterversammlung, die auf die Forderungen Marduks eingeht, zieht dieser in den Kampf und kann Tiamat und die von ihr erschaffenen Ungeheuer vernichten.⁴⁵ Im folgenden Teil wird anschaulich erzählt, wie Marduk aus dem Leichnam Tiamats die Welt erschafft und den Kosmos ordnet:

137 Er teilte sie wie einen Stockfisch in zwei Teile:

138 Eine Hälfte davon stellte er hin und breitete sie als Himmelsdach aus.

Danach teilt er das Jahr ein.⁴⁶ Aus ihrem Unterleib gestaltet er die Erde und in ihrem Bauch stellt er die (Himmels)höhen auf.⁴⁷ Er formt Wolken aus ihrem Speichel⁴⁸, aus ihren Augen lässt er Euphrat und Tigris fließen⁴⁹ und aus ihren Brüsten formt er die Gebirgsketten.⁵⁰ Im Vergleich zwischen der Schöpfungsvorstellung im Enuma Elisch und den biblischen Schöpfungsberichten erfährt der Leser die größtmögliche Kontrastierung. Was im Mythos sehr anschaulich und bildhaft beschrieben wird, ist hingegen in Gen 1 abstrakt dargestellt, was

⁴¹ Die im Text unterstrichenen Verben markieren die parallele Verwendung der verschiedenen Motive.

⁴² Vgl. **Ee** I, 21–78.

⁴³ Vgl. **Ee** I, 105–**Ee** II 32.

⁴⁴ Vgl. **Ee** II, 127–162.

⁴⁵ Vgl. **Ee** III, 7–**Ee** IV 128.

⁴⁶ Vgl. **Ee** V, 5–10.

⁴⁷ Vgl. **Ee** V, 11.

⁴⁸ Vgl. **Ee** V, 47–49.

⁴⁹ Vgl. **Ee** V, 55.

⁵⁰ Vgl. **Ee** V, 57; vgl. hierzu auch die Einführung Lamberts zu Enuma Elisch in: **Lambert**, Enuma Elisch, S. 565–569; daneben: **Hutter**, Religionen, S. 54 f.; **Kraus**, Welt, S. 158; **Bottéro**, Schöpfungsvorstellungen, S. 10.

durch die Verwendung des Verbums ברא („schaffen“) zusätzlich noch unterstrichen wird. Das „Wie“ der Schöpfung wird nicht näher in den Blick genommen.⁵¹

1.3.2 Die „Schöpfung durch das Wort“ im Denkmal Memphitischer Theologie

Im Gegensatz zu dem bisher beobachtbaren Kontrast zeigen sich mit Blick auf die Schöpfungsweise im Denkmal Memphitischer Theologie⁵² aus Ägypten größere Parallelen. Dort begegnet der Gott Ptah als Schöpfer durch das Wort. „Er (Ptah) zeugt nicht, er schafft durch sein gebietendes Wort. Seine Schöpferorgane sind ‚Herz und Zunge‘, d.h. die Kräfte des Verstandes und des schaffenden Wortes. Und so denkt er die Schöpfung aus und was er erdacht hat, tritt durch die Macht des Wortes ins Leben oder, um den Tatbestand im Sinne des Äg.s auszudrücken, er ersinnt die Namen der Dinge und setzt die Wirklichkeit, die sie in sich schließen, ins Wesen, indem er jene Namen ausspricht.“⁵³ Innerhalb des Textes wird der Gedanke der Schöpfung durch das Wort folgendermaßen entfaltet:

- 48 Die Götter, die aus Ptah entstanden sind:
49a Ptah auf dem Hohen Thron [...],
50a Ptah-Nun, der Vater, der den Atum [erzeugte],
51a Ptah-Naunet, die Mutter, die den Atum gebar,
52a Ptah der Große, er ist das Herz und die Zunge der Götterneunheit,...⁵⁴
53 (Diese acht Götter sind es,) die zu Herz und Zunge in Gestalt des Atum geworden sind. Der Allergrößte, nämlich Ptah, ist es, der die Ka´s al[ler Götter be]lebt (?), und zwar durch dieses Herz und diese Zunge. [Spatium]
54 Durch es (das Herz) ist Horus, und durch sie (die Zunge) ist Thot aus Ptah hervorgegangen. So entstand die Vorherrschaft von Herz und Zunge über [alle anderen] Glieder, und sie zeigt, dass er (Ptah) an der Spitze jedes Leibes und jedes Mundes aller Götter, aller Menschen, [aller] Tiere und aller Würmer steht, die leben, wobei er alles denkt und befiehlt, was er will.
55 Seine Götterneunheit steht vor ihm als Zähne – das ist Atums Samen –, und als Lippen – das sind Atums Hände. Die Götterneunheit Atums ist ja aus seinem Samen und durch seine Finger entstanden. Eigentlich aber ist die Götterneunheit die Zähne und Lippen in demjenigen Mund, der den Namen von allem erdacht hat, und aus dem Schu und Tefnut hervorgegangen sind.
56 Die Götterneunheit erschuf das Sehen der Augen, das Hören der Ohren und das Riechen der Nase, und sie (die Sinnesorgane) leiten es zum Herzen weiter. Dieses ist es, das alle Erkenntnis hervorbringt, und die Zunge ist es, die verkündet, was das Herz erdenkt.

⁵¹ Vgl. Kraus, Welt, S. 157; Berg, Urgeschichte, S. 18.

⁵² Bezüglich der Übersetzung wird verwendet: **Peust/Sternberg-el Hotabi**, Denkmal Memphitischer Theologie, S. 166–175. Der im Folgenden abgedruckte Text befindet sich auf S. 172–174.

⁵³ Bonnet, Ptah, S. 615.

⁵⁴ **Peust/Sternberg-el Hotabi**, Denkmal Memphitischer Theologie, S.173 weisen darauf hin: „... im folgenden stark zerstörten Passus wurden vier weitere Götter genannt“.

- So wurden alle Götter geboren, und seine Götterneunheit war komplett. Und aus dem, was
- 57 das Herz erdacht und die Zunge befohlen hat, sind auch
 56 alle heiligen Texte
 57 entstanden.
- So wurden die Ka´s geschaffen und die hms.t´s zugewiesen (?), die durch dieses Wort alle Lebensmittel und alle Opfergaben geschaffen und die auch die Liebe und Haß hervorgebracht haben. Da wurde dem friedfertigen das Leben verliehen und dem Sünder der Tod.
- Und es entstanden alle Handwerke und Künste, das Tun der Arme, der Gang der Beine
- 58 und die Bewegung aller übrigen Glieder gemäß seinem (Ptah´s) Befehl, der an das Denken des Herzens ergeht, den die Zunge äußert und der die Aktivität in allem erzeugt.
- So entstand für Ptah die Bezeichnung „der die Menschen schuf und die Götter hervorbrachte“. Denn er ist Tatenen, der die Götter gebar, aus dem alles hervorgegangen ist an Opferspeisen und Nahrung, an
- 59 Tempelopfern und allen anderen guten Dingen. So wurde befunden und erkannt, daß er der mächtigste unter den Göttern ist. Und dann ruhte Ptah aus, nachdem er alles und auch alle heiligen Texte geschaffen hatte.
- Denn er hatte die Götter geboren, die Städte geschaffen, die Gaue gegründet, die Götter in ihren Kultorten eingesetzt,
- 60 ihre Opferbrote dauerhaft eingerichtet, ihre Heiligtümer gegründet und ihre Leiber (= Kultstatuen) so gebildet, daß es ihnen gefiel. Und die Götter traten in ihre Leiber ein, aus allerlei Holz, allerlei Edelstein, allerlei Metall (?).
- All das, was aus ihm herauswächst,
- 61 daraus entstanden sie.
- So vereinigte er alle Götter. Ihre Ka´s aber waren zufrieden, daß sie mit dem Herrn der beiden Länder vereint waren, (und zwar in) der Tempelscheune des Tatenen, dem Hohen Thron (= Allerheiligsten), der die Götter erfreut, die im Ptah-Tempel, der „Herrin allen Lebens“, ansässig sind. (Spatium)

Ptah wird in dieser narrativen Ausgestaltung des Schöpfungsvorgangs durch das Wort als der oberste und größte Gott, derjenige, der das Herz und die Zunge der Neunheit ist, eingeführt.⁵⁵ Er, so berichtet der Text ab Z. 53, hat allen anderen Göttern und ihren Ka´s durch sein Herz und seine Zunge Leben und Kraft zukommen lassen. Im dritten Abschnitt wird der Blick auf die Bedeutung von Herz und Zunge, die die bedeutendsten aller Glieder darstellen, auf alle Lebewesen ausgeweitet. Die Schöpfung durch das Wort wird zusätzlich dadurch unterstri-

⁵⁵ Zur Neunheit: Die Vorstellung, dass die Spitze, das Haupt der Neunheit der jeweils oberste Stadtgott übernimmt, ist ebenso aus der Religion von Heliopolis bekannt. Dort galt Atum als Haupt der Neunheit. „Man muß sich aber hüten, hierin einen Fortschritt der Religion von Memphis gegenüber der von Heliopolis zu sehen. Denn es steht fest, daß vor unserer Lehre Atum als geistig wirkender Schöpfergott galt: das wird bewiesen durch die von Memphis benutzte Schöpfungsgeschichte und durch die Bezeichnung des Atum als Herz und Zunge = Wissen und Wort. Ptah hat nur Atum in seinen Dienst gestellt, indem er ihn als *sein* Herz und *seine* Zunge erklärte. So versteht man auch besser das Aufkommen einer anderen Vision vom Aufbau des Alls, die für Memphis bezeichnend ist. Nach ihr hat Ptah wie ein Baumeister die Welt gebildet, sie wie ein Künstler vollendet, „mit seinen Händen geschaffen“ – so **Junker**, Memphis, S. 56 (Hervorhebungen im Original). Den Gedanken, Ptah seinem Vorgehen nach mehr als Baumeister, ja handwerklichen Schöpfer zu sehen, verfolgt insbesondere Rothöhler in seiner Dissertation aus dem Jahre 2006. Nach **Rothöhler**, Denkmal, S. 223 entspricht es Ptahs „ureigenste[m] Wesen(...) als *Handwerkergott*“ die Welt einzurichten (Hervorhebungen im Original). Vgl. hierzu den von **Rothöhler**, Denkmal, S. 226–245 angeführten Quellenbefund.

chen, dass Ptah die Götter durch seine Zähne und Lippen geschaffen hat. Im Folgenden werden die verschiedenen Sinne, Sehen, Hören und Riechen, die die Sinneswahrnehmungen zum Herzen leiten und dann durch die Sprache wiedergegeben werden, von Ptah erschaffen. Im letzten großen Abschnitt wird die Lehre von Ptah als dem Schöpfer durch das Wort nochmals zusammengefasst. So erfährt der Leser in den Zeilen 56b bis 61, dass Ptah die Götterneunheit komplettiert hat, wie er den Kosmos geordnet und den Kult begründet hat.⁵⁶ Junker erkennt in dem Bericht über Ptah als Schöpfer aufgrund der sprachlichen Gestaltung ein Wechselspiel zwischen religiösen Inhalten und Naturbeobachtungen, das darauf zurückzuführen sei, „daß zwei getrennte Abhandlungen in unserer Inschrift vermischt sind“.⁵⁷ Bonnet deutet diese Ansicht als „einen Versuch, die Lehre von der Schöpfung durch Herz und Zunge durch den Hinweis auf die Bedeutung, die diese Organe im Rahmen jedes Einzellebens haben, anschaulich zu machen. Er trennt sie darum als eine lediglich zur Stützung des Dogmas bestimmte wissenschaftliche Naturbetrachtung von dem theologischen Traktat ab.“⁵⁸ Da sich aber innerhalb der ägyptischen Tradition religiöse Erfahrungen und empirische Naturerkenntnisse nicht strikt voneinander trennen lassen, scheint die Ansicht Junkers in diesem Punkt etwas zu kurz gegriffen⁵⁹, denn innerweltliche und auch naturwissenschaftliche Zusammenhänge werden in einem Rückbezug auf das Göttliche zu erklären versucht.⁶⁰

1.3.3 Die Arten der Menschenschöpfung im Mythos

Bei den Darstellungen der Menschenschöpfung in altorientalischen Texten zeigt sich – ähnlich wie im Kontext der Darstellung der Weltentstehung – ein hohes Maß an Anschaulichkeit. Demgegenüber behandeln die biblischen Texte die Thematik sehr abstrakt.⁶¹ „Die mesopotamischen Menschenschöpfungsmythen werden nach Art der Entstehung der Menschen traditionellerweise in zwei Ty-

⁵⁶ Vgl. **Junker**, Memphis, S. 69 f.

⁵⁷ **Junker**, Memphis, S. 71.

⁵⁸ **Bonnet**, Ptah, S. 615.

⁵⁹ Vgl. **Bonnet**, Ptah, S. 615 f.

⁶⁰ Zur Besonderheit, den Gott Ptah mehr als einen Handwerker-Gott zu betrachten, wie **Rothöhler**, Denkmal, das tut, wird am Ende des folgenden Kapitels, in dem es um die verschiedenen Menschenschöpfungsarten, *formatio* und *emersio*, gehen wird, noch näher Bezug genommen. Eine andere Parallele, die das Denkmal Memphitischer Theologie neben der Schöpfung durch das Wort zum biblischen Text in der Priesterschrift aufweist, ist der Gedanke der Ruhe Ptahs nach Vollendung seiner Schöpfung.

⁶¹ Vgl. **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 71 f.

pen eingeteilt: ‚emersio‘ ‚Hervorsprießen‘ und ‚formatio‘ ‚Formung‘.⁶² Beim ersten Typ, der „emersio“, sprießen die Menschen wie Pflanzen aus der Erde. Doch allein dadurch sieht beispielsweise Pettinato die Erschaffung des Menschen als noch nicht vollendet an. Er geht von einem zweiphasigen Schöpfungsakt aus: auf das Hervorsprießen aus der Erde folgt die Einführung in die Zivilisation.⁶³ Vor allem die zweite Phase dient der Komplettierung, denn „[n]ach dem ersten Akt der Schöpfung stand das menschliche Wesen auf derselben Stufe wie die Tiere, erst nach dem zweiten Akt, durch das Geschenk der Hilfsmittel zum Aufbau der Kultur, und nachdem die Götter ihm den Lebensodem (...) verliehen hatten, wurde es zum ‚Menschen‘“⁶⁴. Die Art der Menschenschöpfung durch „emersio“ ist überwiegend in Mythen sumerischer Sprache aufzufinden⁶⁵, beispielsweise in der sumerisch-akkadischen Bilingue KAR 4-Mythos. Dort jedoch erwachsen die Menschen nicht einfach „nur“ aus der Erde, sondern es werden Lamga-Götter geschlachtet, damit die Menschen durch deren Blut aus der Erde hervorsprießen können. Dieser Zusammenhang bewog Luginbühl dazu, in ihrer Arbeit die Typologie noch um eine weitere, dritte Kategorie, die „sacrificatio“ „Opferung“ zu erweitern.⁶⁶ „Der Typ ‚sacrificatio‘ bezeichnet die Menschenschöpfung aus dem Blut eines Gottes oder einer Gruppe von getöteten Göttern.“⁶⁷

Der KAR 4-Mythos stellt die Menschenschöpfung folgendermaßen dar⁶⁸:

60 Daß Erfahrene auf Erfahrenen, Unerfahrene auf Unerfahrenen

61 wie Gerste, von sich aus, aus der Erde hervorsprießen

In Zeile 61 ist vom Hervorsprießen der Menschen aus der Erde, ohne dass einem der Götter aus dem Pantheon eine Funktion zukommt, die Rede. Dies ist im Hymnus auf die Spitzhacke anders dargestellt, dort heißt es in den Zeilen 3–7⁶⁹:

3 Enlil, damit der Samen des Landes aus der Erde hervorgehe,
 4 beeilte sich wahrlich, den Himmel von der Erde zu entfernen,
 5 beeilte sich wahrlich, die Erde vom Himmel zu entfernen;

⁶² **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 29; vgl. ebenso: **Pettinato**, Menschenbild, S. 29.

⁶³ Vgl. **Pettinato**, Menschenbild, S. 30–35.

⁶⁴ **Pettinato**, Menschenbild, S. 35.

⁶⁵ Vgl. **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 29.

⁶⁶ Vgl. **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 29.30 f.

⁶⁷ **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 30.

⁶⁸ **Pettinato**, Menschenbild, S. 32.

⁶⁹ **Pettinato**, Menschenbild, S. 31.

- 6 Damit Uzumua die ersten (Menschen) hervorsprießen ließe,
7 brachte er am (Boden von) Duranki eine Spalte an.

Innerhalb der sumerischen Tradition ist der zweite Typ der Menschenschöpfung, die „formatio“ im Enki und Ninmah-Mythos bezeugt, wo die Menschen aus Lehm geschaffen werden. Wieder unterscheidet Pettinato zwei Phasen der Schöpfung: in der ersten wird ein Modell des Menschen erschaffen, wovon die Zeilen 24–28⁷⁰ des Textes erzählen:

- 24 Enki erhob sich [auf] das Wort seiner Mutter von seinem Lager,
25 der Gott [sch]lug im Chalanku, seinem „Raum-Überlegung“, mit den flachen Händen auf die Schenkel,
26 der Weise (und) Wissende, der weise Betreuer Hi[mmels (und) der Er]de, der Schöpfer (und) *Bildner* von allem, ließ den SIG₇-*en* (und) den SIG₇-šár zum Vorschein kommen,
27 Enki brachte seinen Arm an *sie* (heran), x x x x
28 Enki
29 spricht,
28 nachdem er das Wesen der von ihm selbst (geschaffenen) Schöpfung und Bildung hatte im Sinne liegen lassen,...

Erst in der zweiten Phase werden die einzelnen Menschen geschaffen,⁷¹ wovon die Zeilen 30–37, in denen die menschliche Form, die in der ersten Phase entstanden ist, mit dem Lehm des Abzu gemischt werden, berichten:⁷²

- 30 Meine Mutter, binde an die Schöpfung, die du geschaffen hast, den *Frondienst* der Götter!
31 Nachdem du das Innere des fruchtbaren Lehms des Abzu gemischt hast,
32 Werden der SIG₇-*en* (und) der SIG₇-šár den Lehm abkneifen. Nachdem du *Gliedmaßen* hast daran vorhanden sein lassen,
33 möge Ninmach deine Genossin machen,
36 mögen,
34 Ninimma, Schuzianna, Ninmada, Ninschare, Ninbara
35 Ninmug, Dududuch (und) Ereschguna
36 für dich deinen Gebären diensttun,
37 Meine Mutter, nachdem du das Schicksal davon bestimmt hast, möge Ninmach (daran) ihren *Frondienst* binden!

Im weiteren Verlauf des Mythos geraten Enki und Ninmah, die die Erschaffung der Menschen in einem Festmahl feiern möchten, in einen Wettstreit, bei dem Menschen mit den unterschiedlichsten Gebrechen gebildet werden und denen die Götter ihren Platz in der Gesellschaft zuordnen sollen. Dieser Textbeleg könnte unter Umständen als Antwortversuch auf den Aspekt der Theodizeefrage

⁷⁰ Römer, Enki und Ninmach, S. 390.

⁷¹ Vgl. Pettinato, Menschenbild, S. 39 f.

⁷² Römer, Enki und Ninmach, S. 391.

angesehen werden, wenn es um die Erklärung der Existenz von Menschen mit körperlichen oder geistigen Beeinträchtigungen geht.⁷³

Beim Schöpfungstyp der „formatio“ gibt es jedoch nicht nur die Modellierung der Menschen aus Lehm, sondern, wie es vor allem in den beiden großen akkadischen Mythen Enuma Elisch und im Atramchasis-Epos vorkommt, die im Gegensatz zu den Sumerern nur die Schöpfung des Menschen durch „formatio“ kennen, die Verbindung von Lehm und dem Blut eines bzw. mehrerer Götter, um die Menschen daraus zu erschaffen.⁷⁴ Im Enuma Elisch-Epos erfährt der Leser auf Tafel VI, dass Marduk Ea beauftragt, die Menschen zu erschaffen. Der Fokus ist hauptsächlich darauf gerichtet, dass göttliches Blut zum Einsatz kommt. Über dessen Vermischung mit Lehm ist in direkter Weise nichts ausgesagt. Jedoch ist davon auszugehen, dass es impliziert ist.⁷⁵ Im Text wird die Schöpfung des Menschen folgendermaßen beschrieben:⁷⁶

- 5 „Ich will Blut zusammenbringen und Knochen formen, ich will den Lullu ins Leben rufen, dessen Name „Mensch“ sein soll.
Ich will den Lullu-Menschen erschaffen,
auf den die Mühsal der Götter gelegt sein soll, damit diese Ruhe haben.
(...)
- 13 „Laß einen von ihren Brüdern ausgeliefert werden.
Laß ihn untergehen, damit Menschen geschaffen werden können.
Laß sich die großen Götter versammeln
Und laß den Schuldigen ausgeliefert werden, damit sie bestätigt werden mögen.“
(...)
- 23 Wer ist es , der zum Krieg anstiftete,
der Tiamat zum Aufstand veranlaßte und den Kampf in Gang brachte?
Der soll ausgeliefert werden, der zum Krieg anstiftete,
daß ich dem seine Strafe auferlege; ihr aber sitzt in Ruhe.“
- 29 „Kingu ist es, der zum Krieg anstiftete,
der Tiamat zum Aufstand veranlaßte und den Kampf in Gang brachte.“
Sie banden ihn und hielten ihn vor Ea fest,
Sie legten ihm die Strafe auf und schnitten seine Blut(gefäße) durch.
Aus seinem Blut erschuf er die Menschheit, legte ihr den Dienst für die Götter auf
und befreite die Götter.
(...)

Auch im Atramchasis-Epos erfolgt die Erschaffung des Menschen mittels einer Vermengung von Lehm und dem Blut eines Gottes. Dies erzählt der Text in zweimaliger Form in den Zeilen 190–241⁷⁷:

⁷³ Vgl. **Römer**, Enki und Ninmach, S. 386 f.

⁷⁴ Vgl. **Pettinato**, Menschenbild, S. 41–44.

⁷⁵ Vgl. **Lambert**, Enuma Elisch, S. 567; vgl. ebenso: **Pettinato**, Menschenbild, S. 44.

⁷⁶ **Ee VI**, 5–29.

⁷⁷ **Soden**, Atramchasis, S. 623 f.

- 190 „Der Mutterleib lasse fallen und erschaffe,
dann soll der Mensch den Tragkorb des Gottes tragen!“
Sie riefen die Göttin, fragten
die Hebamme der Götter, die weise Mami:
„Du bist der Mutterleib, der die Menschheit erschafft;
195 erschaffe den Urmenschen, daß er das Joch auf sich nehme!
Er nehme das Joch auf sich, das Werk des Enlil;
den Tragkorb des Gottes trage der Mensch!“
Nintu tat ihren Mund auf
und sprach zu den großen Göttern:
200 „Mit mir (allein) ist es nicht zweckvoll, (etwas) zu tun;
nur mit Enki zusammen gibt es ein Werk!
Er nur reinigt Jegliches;
er gebe mir den Lehm, dann will ich es tun!“
(...)
- 207 Einen Gott soll man schlachten,
dann mögen sich die Götter durch Eintauchen reinigen!
Mit seinem Fleisch und seinem Blut
möge Nintu den Lehm überschütten;
(...)
- 215 aus dem Fleisch des Gottes werde Edimmu!
(...)
- 223 Geschtu´e, den Gott, dem Planungsfähigkeit eignet,
schlachteten sie in der Versammlung.
Mit seinem Fleisch und seinem Blut
überschüttete Nintu den Lehm.
Für all die zukünftigen Tage.....]
[wurde nun] aus dem Fleisch der Götter Edi[mmu].
Den Lebenden mit seinem Zeichen machte er [bekannt];
- 230 um nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, [trat ins Dasein] Edimmu.
Als beide diesen Lehm überschüttet hatten,
rief er die Anunna, die großen Götter.
Die Igu, die großen Götter,
spieen Speichel auf den Lehm.
- 235 Mami tat ihren Mund auf
und sprach zu den großen Göttern:
„[Das] Werk hattet ihr mir befohlen, daher vollendete ich (es),
den Gott habt ihr geschlachtet mit seiner Planungsfähigkeit.
- 240 Eure schwere Mühsal schaffte ich damit ab;
euren Tragkorb legte ich den Menschen auf!

In beiden Texten begegnet das Motiv, dass bei der Schöpfung des Menschen zum Lehm göttliches Blut beigemischt wird. Einmal, im Enuma Elisch, ist es das Blut des Gottes Kingu, der den Aufstand gegen Tiamat angezettelt hat und beim anderen Mal, im Atramhasis-Epos, ist es das Blut des Gottes Geschtu´e, des Gottes der Planungsfähigkeit. Von welcher Funktion des göttlichen Blutes ist auszugehen? Bezüglich der Darstellung im Enuma Elisch-Mythos stellt Pettinato eine „Sündenbock-These“ auf. „Der Mensch wurde aus dem Blute des Gottes geschaffen, der als Sündenbock auserwählt worden war, also ist er von Anfang an mit einem Teil des Bösen behaftet. Der Mensch wird letzten Endes zum Sündenbock für eine Verfehlung, die nicht er, sondern die Götter selbst began-

gen hatten.“⁷⁸ Der Text selbst verrät nichts über die Funktion des göttlichen Blutes im Menschen. Möglicherweise könnte durch die Form der Darstellung eine Erklärung für die Theodizeefrage intendiert sein. Der Mensch hätte aufgrund seiner „Blutsverwandtschaft“ zu Kingu aus sich selbst heraus etwas Böses und Unberechenbares an sich, wodurch erklärt wäre, warum es innerhalb des Menschengeschlechts zu selbstverschuldeten Übeln kommt. Eine andere Funktion des göttlichen Blutes zeigt sich im Athramhasis-Mythos. Dort ist es Geštu´e, der Gott der Planungsfähigkeit, der geopfert wird und dessen Blut dem Lehm bei der Erschaffung des Menschen beigemischt wird. Diese Fähigkeit sollte, damit der Zweck der Menschenschöpfung, die Übernahme der Arbeit, garantiert ist, auf die Menschen übergehen.⁷⁹ Möglicherweise wird hier der soziokulturelle Aspekt in den Blick genommen, der erklärt, warum es zu kulturellen Entwicklungen kommt.⁸⁰

Folgendes Schema soll die verschiedenen Arten der Menschenschöpfung in den außerbiblischen Paralleltexten zusammenfassen:

	Formatio		Emersio
	aus Lehm allein	aus Lehm und Blut	
sumersich	<ul style="list-style-type: none"> • Enki und Ninmah 		<ul style="list-style-type: none"> • Streitgespräch zwischen Mutterschaft und Getreidegöttin • Hymnus auf die Spitzhacke • KAR 4-Mythos
sumerisch-akkadische Bilingue akkadisch		<ul style="list-style-type: none"> • Enuma Elisch • Atramhasis 	

Den Mythen „geht es mit der Frage nach den Anfängen vor allem um den Sinn menschlicher Existenz und um die existentielle Verortung des Menschen in seiner Lebenswelt. In einer als zwiespältig, widersprüchlich und gefährlich erfahrenen Welt bieten die alten Ursprungsgeschichten Deutungs- und Orientierungshilfen an, um das Leben besser verstehen und damit auch leichter beste-

⁷⁸ **Pettinato**, Menschenbild, S. 45; vgl. hierzu auch: **Hutter**, Religionen, S. 60.

⁷⁹ Vgl. **Hutter**, Religionen, S. 59 f.

⁸⁰ Vgl. **Hutter**, Religionen, S. 60: „Der nach dem Atramhasis-Mythos geopfert Gott Geštu´e, dessen Name mit dem sum. Wort GEŠTU (akk. *uznu* ‚Ohr‘, ‚Verstand‘) verbunden werden kann, zeigt einen weiteren Aspekt des Menschenbildes: Dieser Gott ist einer, der mit Verstand (*temu*) begabt ist (Atr. I 223. 239), so daß der Mensch ebenfalls diese Planungsfähigkeit hat, die ihn befähigt, die Welt zu bewältigen und zu gestalten.“ (Hervorhebungen im Original).

hen zu können.“⁸¹ Auf diesem Hintergrund sind auch die Ausführungen hinsichtlich der Erschaffung des Menschen und ihrer Aufgaben innerhalb der Welt zu verstehen. Der primäre Sinn und Zweck der Erschaffung des Menschen nach der Überlieferung der Mythen ist, dass die Götter sich wegen ihrer immensen Arbeitslast beschwerten und diese fortan nicht mehr tragen wollen⁸². Dieses Motiv wird in allen Traditionen in gleicher Weise belegt. Im Atramchasis-Epos beispielsweise wird gleich zu Beginn in Tafel I⁸³ dieser Umstand geschildert:

- 1 Als die Götter (auch noch) Menschen waren,
trugen sie die Mühsal, schleppten den Tragkorb.
Der Götter Tragkorb war groß,
die Mühsal schwer, viel Beschwerden gab es.
- 5 Die großen Annunaku wollten die nur sieben Igu (allein) die Mühsal tragen lassen.

Nähere Informationen über die Arten der Arbeit sind dem Gespräch zwischen Enki und Ninmah und dem KAR 4-Mythos zu entnehmen. Dort wird belegt, dass die Götter Kanäle graben, die Erde aufschütten und Lehm abräumen müssen⁸⁴. Jedoch, so gibt der KAR 4-Mythos Zeugnis, handelte es sich nicht nur um den Bau von Bewässerungsanlagen, sondern auch um Tempelbauarbeiten, das Festsetzen von Grenzgräben und den Ackerbau.⁸⁵ Es geht um das breite Spektrum von Kulturarbeit, welches dem Menschen übertragen wird. So erscheint die Schöpfung des Menschen aufgrund der Tatsache notwendig geworden zu sein, die Götter zu entlasten.⁸⁶ Als Erklärung einer solchen Betrachtungsweise kann der sozialgeschichtliche Hintergrund der Bewohner des Zweistromlandes dienen.⁸⁷ Insgesamt, so Pettinato in Bezug auf die sumerischen Überlieferungen, handelt es sich um „sehr realistisch[e] [Darstellungen], denn sie bleib[en] mit den Voraussetzungen des Landes eng verbunden.“⁸⁸

⁸¹ **Sedlmeier**, Vorstellungen, S. 76.

⁸² Vgl. hierzu: **Hutter**, Religionen, S. 60 f.; **Pettinato**, Menschenbild, S. 21–29.

⁸³ **Soden**, Atramchasis, S. 618.

⁸⁴ Vgl. **Römer**, Enki und Ninmah, S. 389.

⁸⁵ Vgl. **Pettinato**, Menschenbild, S. 24 f.

⁸⁶ Zusammenfassend stellt dies **Pettinato**, Menschenbild S. 23 im Zuge der Besprechung des Enki und Ninmah-Mythos fest: „Aus diesem Text lassen sich drei Leitideen ablesen: 1) Die Götter mußten vor der Erschaffung des Menschen schwere Arbeit leisten; 2) Der Mensch wurde als Ersatz für die Götter geschaffen, und 3.) Folglich muß er arbeiten.“

⁸⁷ Vgl. hierzu **Pettinato**, Menschenbild, S. 15–17, der mit zahlreichen Literaturhinweisen auf die breitgeführte Forschungsdiskussion aufmerksam macht, die hinsichtlich der Frage, welches Menschenbild bzw. welches Lebensgefühl und welche Sichtweise auf die Arbeit bestehen, geführt wurde.

⁸⁸ **Pettinato**, Menschenbild, S. 25; weiters führt er aus: „Welche Einstellung hatten nun die Sumerer zur Arbeit, als dem eigentlichen Zweck ihrer Erschaffung? Hier möchte ich mich mit der Feststellung begnügen, daß in der sumerischen Literatur keine negative Einstellung zur Arbeit, oder gar eine Verdammung derselben zu beobachten ist. Einige Schöpfungsmythen ge-

Jedoch geschieht die Erschaffung des Menschen gleichzeitig auch, „um einen Konflikt zwischen den Göttern zu beheben: der Beschluß, den Menschen zu bilden, soll Spannungen neutralisieren, die sich aus der Differenzierung der Götterwelt bei gleichzeitigem Mangel an Souveränität auch der großen Götter ergeben; der Mythos legitimiert das Dasein des Menschen, indem er eine Lösung des Götterkonflikts, aus der dieses Dasein hervorging, erzählend wiederholt.“⁸⁹

2. Die Beziehung Gottes zu seiner Welt

Zwischen den Mythen der außerbiblischen Welt und den biblischen Schöpfungsdarstellungen der Priesterschrift und des Jahwisten ergeben sich hinsichtlich des Inhalts zahlreiche Übereinstimmungen.⁹⁰ Somit kann von einer großen Verbreitung der betreffenden Mytheme ausgegangen werden. Beispielsweise wären hier zu nennen:

- Wasser als Chaosmacht vor der Weltentstehung
- Trennungsmythos / Differenzierungsvorgänge
- Ähnliche Abfolge der Werke in Enuma Elisch und in Gen 1
- Erschaffung des Menschen in Enuma Elisch und in Gen 1 als letztes Schöpfungswerk
- Das Ruhen des Schöpfergottes Ptah im Denkmal Memphitischer Theologie und Jahwes in Gen 1
- Menschenschöpfung aus Lehm in Enki und Ninmah und in Gen 2; Erinnerung an den Erschaffungstypus „formatio“.

Somit bleibt festzuhalten, dass „im israelitischen Raum sicher mit einer Bekanntheit babylonischer Mythen zu rechnen [ist], [aber] trotzdem (...) eine unmittelbare Abhängigkeit der priesterlichen Schöpfungsgeschichte (...) ausgeschlossen [bleibt]; dazu reichen die gegenseitigen Beziehungen (...) nicht aus.“⁹¹

statten sogar, wie wir später sehen werden, eine positive Bewertung der Arbeit. Dies ist um so mehr zu betonen, als sich die Akkader in ihrer Literatur, (...) gegen diesen Zweck der Schöpfung auflehnten und die Arbeit als unerträgliche Last ansahen.“ Wie Pettinato hier bereits anmerkt, besteht ein Unterschied zwischen der sumerischen und akkadischen Tradition, welche er im weiteren Verlauf herausarbeitet. Die vorliegende Arbeit kann es nicht leisten, die Fragestellung dezidiert in ihren Einzelheiten zu beleuchten, daher soll, wie oben erfolgt, vorrangig auf Grundlinien verwiesen, nicht aber die dahinterstehenden Traditionslinien eigens einer Bewertung unterzogen werden.

⁸⁹ Müller, Mythos, S. 112.

⁹⁰ Vgl. hierzu beispielsweise: Müller, Schöpfungsmythen.

⁹¹ Schmidt, Schöpfungsgeschichte, S. 31.

In den ersten drei Versen des Schöpfungsberichtes der Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a) trifft der Leser in einigen Punkten auf eine sowohl strukturell als auch inhaltlich andere Konzeption als bei den außerbiblischen Paralleltexen. Die Erklärung der Weltentstehung durch Theogonie, Kosmogonie, Schöpfung durch Kampf oder Zeugung der Welt durch ein Götterpaar steht der priesterlichen Theologie entgegen und versagt solche Vorstellungen.⁹² Diese Abgrenzung wird zum einen durch die spezielle Abfolgestruktur der Verse 1–3, als auch durch die Verwendung des Verbuns ברא erreicht. Innerhalb der Forschung gab es bezüglich der Struktur und der damit verbundenen Aussageintention eine langjährige Kontroverse.⁹³ Vier verschiedene Möglichkeiten der Interpretation wurden diskutiert: Die erste Möglichkeit sieht in den drei Versen drei aufeinanderfolgende Hauptsätze. Die zweite Möglichkeit geht aufgrund des waw-apodosis zu Beginn von Vers 2 von der Verbindung der Verse 1 und 2 zu einem Satz aus. Bei der dritten Möglichkeit wird Vers 3, ebenso wie Vers 1, als Hauptsatz angesehen und Vers 2 als Parenthese aufgefasst. Die vierte Interpretationsvariante, die jedoch syntaktisch aufgrund des beschreibenden Stils aller drei Einzelaussagen des zweiten Verses nicht möglich ist, sieht den einsetzenden Schöpfungsakt in Vers 2b gegeben.⁹⁴ Zu dieser viel diskutierten Verhältnisbestimmung der Verse 1–3 kommt noch die Frage hinzu, ob alle drei Verse miteinander in Verbindung stehen, oder ob ab Vers 3 bereits etwas Neues einsetzt. Vers 3 wäre in der Folge von einer gewissen Unabhängigkeit von den beiden vorausgehenden Versen zu betrachten. „Da mit dem Einsatz von V 3 ‚Und Gott sprach‘ der gleichbleibende, formelhafte Aufbau der Tagewerke beginnt, zerstört eine Zusammenfassung von 1,1–3 zu einem Satz das scharf umrissene Formschema von Gen 1, weil dann das erste Schöpfungswerk nicht mit dem Wortbericht eingeleitet und demnach anders als die übrigen Schöpfungswerke gestaltet wäre. In V 3 hebt also eindeutig etwas Neues an.“⁹⁵ Somit würde man ab Vers 3 gewissermaßen zu der mit Vers 4 beginnenden „Feingliederung“ des Kosmos übergeleitet und die beiden ersten Verse trafen Aussagen zur „Grobgliederung“ und dem zu entfaltenden theologischen Anliegen. Doch sind nun auch die Verse 1 und 2 zusammengelesen nicht

⁹² Vgl. **Rad**, Genesis, S. 30; **Kraus**, Welt, S. 42 f.

⁹³ Siehe hierzu: **Westermann**, Genesis, S. 130–156; vgl. auch: **Zenger**, Gottes Bogen, S. 62–65.

⁹⁴ Vgl. **Westermann**, Genesis, S. 108 f.

⁹⁵ **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 75.

einfach zu verstehen. Schmidt deutet die Unebenheiten zwischen Vers 1 und Vers 2 als inneren Widerspruch, der geschichtlich bedingt sei.⁹⁶ Vers 2 bezeugt eine große Nähe zu den im Alten Orient bekannten Einleitungen.⁹⁷ Jedoch weist der biblische Text einen signifikanten Unterschied zu den außerbiblischen Paralleltexten, die immer mittels einer Negativformulierung von etwas, das noch nicht war, sprechen, auf.⁹⁸ „P wandelt diese alte Einleitungsform von Schöpfungserzählungen so ab, daß er a) die negative Formulierung zu einer positiven umgestaltet (...) und b) daß er dieser ihm vorgegebenen Struktur einen Satz voranstellt, der in der gesamten Vorgeschichte der Schöpfungserzählungen keine Parallele hat (das hat H. Gunkel erkannt), sondern eine eigene Bildung des P darstellt.“⁹⁹ Dieses Spezifikum der priesterlichen Überlieferung von Vers 1 qualifiziert die Aussage „als theologischen Hauptsatz“.¹⁰⁰ Wenn nun Vers 1 die theologische Hauptaussage, in der von Gottes Schaffen die Rede ist, formuliert, stellt sich die Frage nach der Funktion der Rede vom Chaos in Vers 2, denn „der Begriff eines geschaffenen Chaos [wäre] ein Widerspruch in sich selbst“.¹⁰¹ So ist nicht davon auszugehen, dass Gott der Schöpfer des Chaos ist, vielmehr ist Vers 2 bewusst dem ersten Vers untergeordnet, um „ein besonderes Anliegen des Glaubens zu wahren“.¹⁰² Betont wird eine Urerfahrung des Menschen, welche die jederzeit mögliche Rückkehr ins Chaotische formuliert – wäre nicht Gott der Schöpfer. „So lehrt V. 2 das Wunder der Schöpfung aus seiner Negation heraus verstehen und redet deshalb zuerst von dem Gestaltlosen und Abgründigen, aus dem Gottes Wille die Schöpfung herausgehoben hat und über dem er sie unablässig hält.“¹⁰³ Somit ist bereits durch die Struktur der ersten Verse des priesterlichen Schöpfungsberichtes unterstrichen, dass das schöpferische Wirken Gottes anders qualifiziert wird, als es aus der Umwelt bekannt war. In inhaltlicher Hinsicht wird dies durch die Verwendung des Verbums ברא unterstrichen. Anders als in den außerbiblischen Paralleltexten wird im Schöpfungsbericht von Gen 1 nichts über die „Schöpfungsmethode, das Wie des Schöpfungsvor-

⁹⁶ Vgl. **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 75.

⁹⁷ Vgl. **Westermann**, Genesis, S. 130 f.

⁹⁸ Vgl. beispielsweise den Beginn Ee, I,1: „Als oben der Himmel noch nicht existierte, und unten die Erde noch nicht entstanden war (...)“. Vgl. **Sedlmeier**, Vorstellungen, S. 76 f.

⁹⁹ **Westermann**, Genesis, S. 130 f.; zur vertiefenden Diskussion siehe: **Westermann**, Genesis, S. 130–139.

¹⁰⁰ **Rad**, Genesis, S. 29.

¹⁰¹ **Rad**, Genesis, S. 29; vgl. zu dieser Vorstellung weiters: **Sedlmeier**, Vorstellungen, S. 85 f.

¹⁰² **Rad**, Genesis, S. 31.

¹⁰³ **Rad**, Genesis, S. 31.

gangs“¹⁰⁴ ausgesagt. So ist in Vers 1 des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes in Bezug auf die Tätigkeit Gottes von ברא die Rede: בְּרָא־שֵׁית בְּרָא אֱלֹהִים („im/als Anfang schuf Gott“). Das Verbum zeichnet sich in syntaktischer Hinsicht durch zwei Besonderheiten aus, denn zum einen ist dessen Verwendung an Jahwe gebunden, was bedeutet, dass es niemals im Zuge des schöpferischen Wirkens eines anderen Gottes oder eines Menschen verwendet wird. Des Weiteren verzichtet das Verbum im Gebrauch vollständig auf die Nennung des Stoffes, aus dem Jahwe schafft.¹⁰⁵ ברא bezeichnet ein „Schaffen grundsätzlich analogieloser Art“¹⁰⁶. Von analogieloser Art kann deshalb gesprochen werden, weil das Verbum nur in Bezug auf Gottes Schaffen verwendet wird, jedoch niemals für menschliches Tun.¹⁰⁷ Es „ist stets Gott Subjekt, es wird nicht mit einer Präposition und nicht mit einem Objekt des Stoffes, aus dem Gott erschafft, verwendet“¹⁰⁸. Bezüglich der Geschichte des Begriffes schwankt die wissenschaftliche Kontroverse zwischen einer sehr frühen und einer sehr späten Verwendung des Verbuns für das exklusive Schaffen Jahwes. Humbert und mit ihm Gunkel plädieren für eine frühe Verwendung des Begriffs.¹⁰⁹ Humbert stellt die Geschichte der Vokabel in drei Phasen dar. In der frühesten Phase wurde der Begriff sakral gebraucht und zur Beschreibung der Kosmogonie verwendet. In der zweiten Phase – Belege wären hierzu Jer 31,22 und generell die Verwendung des Begriffes bei Deuterocesaja – erhält ברא eine soteriologische Dimension. Das dritte Stadium, der Sprachgebrauch der Priesterschrift, lehnt sich an den sakralen Gebrauch der Vokabel aus dem ersten Stadium an, um damit der Transzendenz des Schöpfers Ausdruck zu verleihen.¹¹⁰ Westermann, der sich bezüglich der Begriffsgeschichte des Verbuns ברא gegen die Position von Gunkel wendet, entkräftet dessen Annahme, dass es sich bei ברא um eine selten vorkommende Vokabel aus der Sagengattung handle, was somit für ihr hohes Alter spreche, damit

¹⁰⁴ Kraus, Welt, S. 157; vgl. auch: Berg, Urgeschichte, S. 18.

¹⁰⁵ Vgl. Westermann, Genesis, S. 136. Schmidt, Schöpfungsgeschichte, S. 166 bezeichnet ברא als „theologische[n] Terminus (...), der allein Gott vorbehalten bleibt.“ Somit inkludiert die Verwendung des Verbs ebenfalls die Vorstellung von Jahwe als „Handwerker Gott“, der sich einer Umformung zur Schöpfung bedient. Vgl. hierzu: Schmidt, Schöpfungsgeschichte, S. 166.

¹⁰⁶ Rad, Genesis, S. 30.

¹⁰⁷ Vgl. Jacob, Genesis, S. 20.

¹⁰⁸ Seebass, Genesis, S. 65.

¹⁰⁹ Gunkel, Genesis, S. 102: „Da es hier als Term. einer Erzählung gebraucht wird, so ist es nach sagengeschichtlichen Instanzen für uralt zu halten.“ Humbert, Emploi, S. 404: „[d]ans les trois attestations préexiliques probablement authentiques [Am 4,13; Dtn 4,32; Jer 31,22], le verbe bârâ a déjà un sens cliché. Il faut donc postuler l'existence et l'emploi du terme bârâ aux sens de ‚créer‘ avant le VII^e et probablement même avant le VIII^e siècles.“

¹¹⁰ Vgl. zur Zusammenfassung der von Humbert dargestellten Position: Westermann, Genesis, S. 136 f.

traditionsgeschichtlich feststehe, dass es sich bei Gen 1 nicht um eine alte, sondern um eine sich aus verschiedenen Vorstufen gebildete Erzählung handle. Auch Wellhausen ist dieser Ansicht und vermutet die Verwendung des Verbuns im Zusammenhang mit der Exilszeit.¹¹¹ Diese Annahme kann wohl als zutreffend gelten, da sich ברא exklusiv auf das Schöpfertum Jahwes bezieht und sich seit dem Exil der Monotheismus für Israel durchgesetzt hatte und somit der Gebrauch des Verbuns als P-Spezifikum angesehen werden kann.¹¹² Da der Text sich zu Beginn des Stilmittels des Merismus bedient und ausgesagt ist, dass Gott Himmel und Erde, also Alles erschaffen hat und somit „nichts außerhalb seiner schöpferischen Tätigkeit“¹¹³ bleibt, zeigt sich, dass es dem Text zu Beginn nicht um das geht, was oder wie geschaffen wird, sondern darum, dass geschaffen wird¹¹⁴, und zwar im universalsten Sinne. Das Verbum ברא in Kombination mit dem Stilmittel des Merismus an dieser Stelle drückt das Schaffen von etwas „gänzlich Neue[m] (...), Ungewöhnlichen und Unerhörten“¹¹⁵ aus. Demgemäß kann Gerhard von Rad wohl zugestimmt werden, wenn er behauptet, dass „das verborgene Pathos dieses Satzes [sei], daß Gott der Herr der Welt ist.“¹¹⁶ Dies ist sowohl durch die Verwendung des Verbuns ברא als auch durch das Stilmittel des Merismus in zweifacher Weise ausgedrückt. Somit bedeutet der erste Halbvers von Gen 1,1: „Gott ruft alles, was ist (Himmel und Erde), ins Dasein; zugleich gibt er allem Gestalt und weist ihm seinen angemessenen Ort im Ganzen zu.“¹¹⁷ Es ist zu betonen, dass durch ברא dem göttlichen Schaffen eine besondere Qualität zukommt. Die Frage ob es sich in Gen 1,1 um eine Belegstelle für die Lehre von der „creatio ex nihilo“ handelt, ist innerhalb der exegetischen Forschung sehr kontrovers diskutiert. Mit Sicherheit kann gesagt werden, dass durch die Qualifikation des göttlichen Schaffens als analogieloses Schaffen der Gedanke zwar nahe liegt,¹¹⁸ sich jedoch im gleichen Zuge auch fragen lässt, wie sich die so womöglich vertretene creatio ex nihilo mit Gen 2, wo vom תהו ובהו die Rede ist, in einen widerspruchsfreien Kontext einordnen lassen könnte. Von der Konnotation des Verbes her lässt sich sagen, dass „das Verb von sich aus zwar keine creatio ex nihilo [nennt], aber es (...) gerade das [meint], was in anderer

¹¹¹ Vgl. **Wellhausen**, Composition, S. 304.

¹¹² Vgl. hierzu: **Westermann**, Genesis, S. 136 f.

¹¹³ **Scharbert**, Genesis, S. 39.

¹¹⁴ Vgl. hierzu auch: **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 166 f.

¹¹⁵ **Jacob**, Genesis, S. 20.

¹¹⁶ **Rad**, Genesis, S. 30.

¹¹⁷ **Kehl**, Gott sah, S. 33.

¹¹⁸ **Jakob**, Genesis, S. 22 tendiert zum Beleg der creatio ex nihilo in Gen 1.

Denkweise die Rede von der creatio ex nihilo sichern will: das mühelose, völlig freie, ungebundene Schaffen, Gottes Souveränität.¹¹⁹ Die Frage, ob es sich hier tatsächlich um die erste Belegstelle der creatio ex nihilo, anders als bisher angenommen in 2 Makk 7,28 handelt, wird wohl nicht zum Abschluss geführt werden können. Wichtiger erscheint es, sich die Intention der ersten Verse unter besonderer Berücksichtigung der Verwendung des Verbuns ברא bewusst zu machen: Das „Hauptanliegen von Gen 1 sind Gliederung und Ordnung“.¹²⁰ In dezidiert gegensätzlicher Weise zu den Texten der Umwelt Israels soll, wenn man, wie angenommen P und somit auch den Gebrauch von ברא in die Zeit des Babylonischen Exils datiert, der Unterschied zu den übrigen Völkern aufgezeigt werden. Das Bekenntnis ist monotheistisch auf Jahwe hin spezifiziert. Mit welchen Zielen nun Jahwe schafft, worin die Ordnung, die er konstatiert besteht, und vor allem, aus welcher Motivation heraus er den Entschluss fasst, den Kosmos zu schaffen, darüber sollen die nachfolgenden Punkte Aufschluss geben. Für die weitere Entfaltung dieser Fragestellungen erscheint der Gedanke der göttlichen Ordnung der Schöpfung von zentraler Bedeutung.¹²¹

2.2 Der Beweggrund des göttlichen Schaffens¹²²

Die Beweggründe Gottes, diese Welt zu erschaffen, geben Aufschluss über die Beziehung, in welcher Gott zu seiner Schöpfung und seinen Geschöpfen steht. Wie anhand der Grundlagen und Voraussetzungen herausgearbeitet werden konnte, heben sich die biblischen Schöpfungsberichte deutlich von den Mythen der Umwelt Israels ab. So trifft man weder bei der Erschaffung der Welt, noch, bei der Erschaffung des Menschen auf Motive, die direkt und unmodifiziert übernommen wurden. Die Lehre von der creatio ex nihilo vertritt die Auffassung, dass „Gott (...) die Wirklichkeit der Welt im Ganzen und in all ihren Teilen voraussetzungslos und unter allen denkbaren Aspekten ins Dasein [setzt]. Er

¹¹⁹ **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 166 f.

¹²⁰ **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 167.

¹²¹ Diese Intention legt ebenfalls die Zeit des Exils nahe. Denn ein Volk im Exil, das den bisherigen Halt verloren hat, bedarf einer Ordnung!

¹²² Hinsichtlich dieser Kapitelüberschrift ist den Ausführungen von Georg Kraus, der die oben verwandten Worte problematisiert, zuzustimmen: „Die Frage nach dem Beweggrund Gottes für die Erschaffung der Welt ist letztlich eine verwegene Frage. Unserer begrenzten menschlichen Vernunft ist es verwehrt, in den Tiefengrund des dreieinigen Gottes hineinzuschauen, um so eine sichere Antwort auf die Frage nach dem letzten Warum der Welt geben zu können. Aber vom biblischen Zeugnis her können wir einen approximativen, einen annähernden Antwortversuch unternehmen“, so **Kraus**, Welt, S. 212. So sind auch die hier angestellten Überlegungen Versuche, bereits in einigen Punkten systematisch reflektiert, sich an mögliche Antworten heranzutasten.

formt nicht bloß aus irgendeinem ihm vorgegebenen Material („Urmaterie“) die jetzige Gestalt der Welt, auch nicht aus seiner ‚göttlichen Substanz‘, sondern lässt alle Wirklichkeit in ihrem Sein und in ihrer jeweiligen Form durch sein Wort buchstäblich aus ‚nichts‘ entstehen.“¹²³ Schöpfung durch Gott ist demnach ein „voraussetzungsloses Geschehen“.¹²⁴ Wie bereits oben im Zusammenhang mit der Struktur der ersten Verse des priesterlichen Schöpfungsberichtes besprochen, legt Gen 1,1 möglicherweise den Gedanken einer creatio ex nihilo nahe. Jedoch kann, und das belegt die wissenschaftliche Kontroverse, keine eindeutige Stellung dazu bezogen werden, da der Sache nach die Dinge zwar implizit angesprochen, aber nicht explizit ausformuliert sind. Die erste explizite Aussage für die creatio ex nihilo findet sich in 2 Makk 7,28:

ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται

Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen.

Kraus, der die biblischen Belegstellen nach einem Schema impliziter und expliziter Aussagen unterscheidet,¹²⁵ führt Jes 44,24 zusätzlich zur Stelle im 2. Makkabäerbuch als expliziten Hinweis für die Formel an.¹²⁶ Im Neuen Testament sieht er im Johannesprolog durch die Betonung der Schöpfung durch den Logos die Annahme implizit bestätigt, auch „[w]enn es hier (...) in erster Linie um die Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten Logos geht (...). Die Schöpfung des Alls ist ohne etwas Vorgegebenes rein aus der geistigen Kraft des Wortes geschehen.“¹²⁷ Als explizite Aussage kann Röm 4,17 gelten,¹²⁸ wo „[d]er Gedanke von der Schöpfung aus dem Nichts (...) im Kontext der Auferstehungshoffnung eingesetzt [wird].“¹²⁹ Durch die Lehre von der creatio ex nihilo ist demnach einem bestimmten Gottesverständnis Vorschub geleistet: Gott ist der Einzige, der Absolute und Allmächtige. Und wenn also dieser Einzige und Allmächtige die

¹²³ Kehl, Gott sah, S. 34 f.

¹²⁴ Kraus, Welt, S. 195.

¹²⁵ Vgl. Kraus, Welt, S. 196 f.

¹²⁶ Jes 44,24: „So spricht der Herr, dein Erlöser, der dich im Mutterleib geformt hat: Ich bin der Herr, der alles bewirkt, der ganz allein den Himmel ausgespannt hat, der die Erde gegründet hat aus eigener Kraft.“

¹²⁷ Kraus, Welt, S. 197.

¹²⁸ Röm 4,17: „Nach dem Schriftwort: Ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt, er ist unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.“

¹²⁹ Kraus, Welt, S. 197.

Welt durch sein Wort schafft, und das in einer für die damalige Welt unbekannt und einzigartigen Weise, zielt dies auf die Frage nach den Beweggründen für dieses Schaffen. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage gibt Aufschluss über die daraus resultierende Beziehung, in welcher Gott zu seiner Schöpfung steht. Wie aus den außerbiblischen Paralleltextrn ersichtlich wird, ist dort eine Schöpfung aus „Notwendigkeit“ anzutreffen. „Nach dem Modell ‚Notwendigkeit‘ geht die Welt zwangsläufig aus ihrem göttlichen Grund hervor. (...) Ein Beispiel für das Modell ‚Notwendigkeit‘ ist die Vorstellung einer Schöpfung als *Emanation*: Danach erfolgt die Schöpfung weder aus nichts noch aus einem weltlichen Urstoff, sondern aus Gott selbst. Die geschaffene Wirklichkeit geht gewissermaßen aus Gott selbst hervor. Sie ist irgendwie ein ‚Teil‘ Gottes, der zwangsläufig aus ihm herausströmt oder -fließt.“¹³⁰ Auch treffen die anderen, aus den Mythen bekannten Topoi nicht zu. Auf der Textgrundlage der biblischen Aussagen lässt sich die Schöpfung aus einer Notwendigkeit oder Bedürftigkeit heraus nicht belegen.¹³¹ Dies können demnach nicht die Beweggründe göttlichen Schaffens sein. Auf dem Hintergrund von Weish 11,24–26 könnte hinsichtlich der Motivation für dieses göttliche Schaffen eine „creatio ex amore“ angenommen werden:¹³²

- 24 Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen.
 25 Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben, oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre?
 26 Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens.

Durch diese Aussage kann vermutet werden „[d]aß die Liebe das Schöpfungsmotiv Gottes ist, [welches] vom Gottesverständnis her implizit die gesamte biblische Schöpfungsauffassung [durchzieht].“¹³³ Unter Rückgriff auf die Aussage des 1. Johannesbriefes scheint eine solche Auffassung gerechtfertigt.¹³⁴ Somit kann zu den Beweggründen des göttlichen Schaffens zusammenfassend gesagt

¹³⁰ **Kreiner**, Gottesbegriff, S. 162 (Hervorhebungen im Original).

¹³¹ Vgl. **Kraus**, Welt, S. 208; vgl. **Kehl**, Gott sah, S. 37.

¹³² Bezüglich der „creatio ex amore“ und somit der Rede von der Liebe Gottes ist es wichtig, die platonische Lehre zwischen agape und eros zu berücksichtigen. Nur die agape steht für ein Handeln aus Reichtum und Überfluss, wohingegen eros für ein Handeln aus Mangel und Armut steht. Hinsichtlich der Liebe Gottes ist anzumerken, dass „nicht die bedürftige Liebe des Eros, sondern die schenkende Liebe der Agape bei der Schöpfung wirksam [ist].“ – so **Kraus**, Welt, S. 212.

¹³³ **Kraus**, Welt, S. 209.

¹³⁴ **Kraus**, Welt, S. 209 f. positioniert sich hier sehr deutlich: „Wenn nun die Liebe das Wesen Gottes ist, dann entspringt alles Handeln Gottes nach außen der Liebe Gottes. So ist die Liebe sicher auch der Beweggrund für das Schöpfungshandeln Gottes.“ Vgl. ebenso auch: **Kehl**, Gott sah, S. 37 f.

werden: „Positiv geschieht die Schöpfung aus der Freiheit der Liebe Gottes. In Gott besteht eine innerste Einheit von Liebe und Freiheit. Die Liebe Gottes setzt als vollkommene offene Liebe in Freiheit etwas anderes; die Liebe Gottes bringt in Freiheit das Andere der Schöpfung hervor.“¹³⁵ Als Grundinhalte für Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung sind erkennbar: Auch wenn Gen 1,1 nicht explizit die Lehre einer creatio es nihilo formuliert, ist er als ein „theologische[r] Hauptsatz“¹³⁶ zu werten. „[D]as theologische Denken von 1. Mose 1 bewegt sich nicht so zwischen der Polarität: Nichts – Geschaffenes als vielmehr zwischen den (!) Polarität: Chaos – Kosmos“¹³⁷ – so hat Gerhard von Rad, dem hier uneingeschränkt zuzustimmen ist, nachhaltig betont. Diesen Gedanken, dass es eine gewollte Ordnung der Welt gibt, verbunden mit der Auffassung, dass das Motiv für die Schöpfung Gottes freiheitliche Liebe ist, sieht man in der Billigungsformel von Gen 1,31 bestätigt:

31 Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.

Die Welt erhält eine „Legitimation (...) in ihrem So-Sein“¹³⁸, sie ist geprägt von einer „göttlichen Ordnung“. Doch sind diese Angaben nicht nur gültig für den Anfang der Schöpfung, sondern auch für ihre Fortdauer. „Gott wirkt dauernd schöpferisch weiter in der Geschichte der Welt; Gott kümmert sich bleibend um die Welt. Mit Fachbegriffen ausgedrückt heißt das: Gott ist in der Welt durch ein fortwährendes Schaffen, durch eine creatio continua wirksam; dieses fortwährende Schaffen zeigt sich konkret als Vorsehung, als providentia.“¹³⁹ Dadurch ist einem deistischen Gottesbild die Grundlage entzogen, da sich Gott nicht nach der Erschaffung der Welt aus ihr zurückzieht und sie sich selbst überlässt; er nimmt weiterhin an ihr Teil.¹⁴⁰ Sie ist kein starres Gebilde, sondern dynamisch, in ständiger Bewegung.¹⁴¹ Bezüglich des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ können somit zum jetzigen Zeitpunkt zwei Spitzen in ihrer geordneten und harmonischen Beziehung zueinander dargestellt werden:

¹³⁵ **Kraus**, Welt, S. 214.

¹³⁶ **Rad**, Genesis, S. 29.

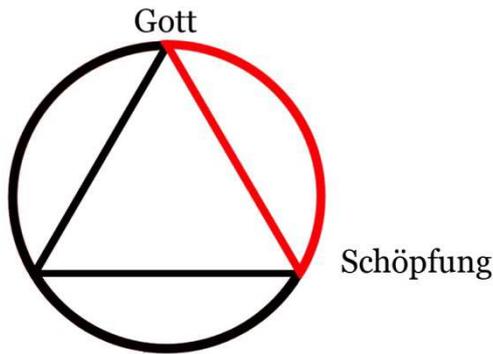
¹³⁷ **Rad**, Genesis, S. 31.

¹³⁸ **Müller**, Schöpfungsmythen, S. 515.

¹³⁹ **Kraus**, Welt, S. 217. Der Begriff der Providentia stammt aus der griechischen Philosophie und hat insbesondere in der Stoa und dem Neuplatonismus eine große Bedeutung. Biblisch hingegen tritt man auf den Begriff lediglich viermal in der Weisheitsliteratur, beispielsweise in Ijob 10,12 und Weish 6,7; vgl. hierzu ebenfalls: **Kraus**, Welt, S. 237 f.

¹⁴⁰ Zieht man diese Linie weiter in die Heilsgeschichte aus, kommt sie in der Sendung des Gottessohnes in die Welt zu einem Höhepunkt, der deutlich macht, dass das „Ja“ des Schöpfers zu seiner Schöpfung ein immer gültiges „Ja“ ist.

¹⁴¹ Vgl. zusammenfassend: **Kraus**, Welt, S. 217–261.



→ Ordnung der Welt in ihrem So-Sein, geschaffen durch die freiheitlich-liebende Motivation des Schöpfers, bestätigt durch die Billigungsformel

Abb. 4

3. Aufgabe und Stellung des Menschen

Die Frage, welche Stellung der Mensch in der Welt hat und damit verbunden die Frage nach seinen Aufgaben ist mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins verbunden. Biblisch betrachtet sind es die Berichte über das Schöpfungsgeschehen, näherhin der Gedanke der Gottebenbildlichkeit und der sog. Herrschaftsauftrag, welche zur Beantwortung dieser Grundfragen herangezogen wurden. Dies hat zur Folge, dass die Textstellen in Bezug auf ihre Auslegung immer auch „Opfer“ der jeweils herrschenden geschichtlichen Umstände waren. Dieser Gedanke zeigte sich bereits in der Untersuchung der Forschungsdisziplin der Umweltgeschichte. Quellen können sich nicht ohne ihren Bezug zum Menschen isoliert untersuchen lassen, da sie vom Menschen geschrieben, von ihm gelesen, von ihm rezipiert und ihre inhaltlichen Gedanken je nach Zeitumständen neu betrachtet und formuliert werden.

3.1 Die Erschaffung des Menschen in den biblischen Schöpfungsberichten

Die Verse 26–28 des priesterlichen Schöpfungsberichtes haben unmittelbar den Menschen zum Thema:

- 26 Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen, als unser Abbild uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.
- 27 Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.
- 28 Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehret euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres,

über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.¹⁴²

Es sind insbesondere drei Hervorhebungen bei der Menschenschöpfung in Gen 1 zu beachten: Zum einen die plurale Wendung „Lasst uns...“ zu Beginn von Vers 26, zum anderen der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, den die Verse 26 und 27 bezeugen und zum dritten der Herrschaftsauftrag, verbunden mit einem Segen, der in Vers 28 an den Menschen ergeht.

Im Schöpfungsbericht des Jahwisten trifft der Leser in Gen 2,7, anders als bei den abstrakten Formulierungen von Gen 1,26–28, auf ein im alten Orient bekanntes Motiv – das Motiv, das die erschaffende Gottheit als einen Töpfer oder Handwerker darstellt.

7 Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.

Wie die Verwendung der einzelnen Motive, die hier sowohl in Gen 1 als auch in Gen 2 anklingen, zur besonderen Aufgabe und Stellung des Menschen beitragen, sei im Folgenden dargelegt. Nicht wie gewohnt, mit der Formel „Und Gott sprach: Es werde...“ hebt Gen 1 im Passus über die Menschenschöpfung an, sondern das bisherige Schema wird aufgebrochen und mit der pluralen Wendung „Lasst uns Menschen machen“ deutlich gemacht, dass nun etwas anderes im Vergleich zu den bisherigen Schöpfungswerken folgt. Hier steht zu Beginn nicht ein Befehl, sondern die „Ankündigung eines Entschlusses“¹⁴³. Westermann macht als Begründung für „den neuen, feierlichen Einsatz“¹⁴⁴ geltend, dass es sich einst bezüglich der Erschaffung des Menschen um eine selbständige Schöpfungserzählung gehandelt habe.¹⁴⁵ Auch kann der Einsatz von Vers 26 nicht als „Befehlswort, dessen Ausführung durch ein ‚Und es geschah so‘ vermeldet und durch den Tatbericht bestätigt werden könnte, [gelten], sondern V 26 bringt die Ankündigung einer Handlung.“¹⁴⁶ – Einer Handlung, der ein bestimmter Stellenwert zugeschrieben wird, was durch die feierliche Abhebung deutlich gemacht wird. Doch nicht allein die Feierlichkeit deutet auf ein beson-

¹⁴² Die Einheitsübersetzung der Bibel spricht in den Versen 26–28 dreimal vom „Abbild“. Im Hebräischen Text trifft der Leser jedoch auf die Nomen אִלְמָדָד und אִמִּימָדָד. Über die Übersetzungsmöglichkeiten und den Bedeutungsgehalt der Wörter wird im Kapitel 3.2 „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen“ noch zu sprechen sein.

¹⁴³ Gunkel, Genesis, S. 111.

¹⁴⁴ Westermann, Genesis, S. 198; vgl. ebenso: Schmidt, Schöpfungsgeschichte, S. 127; Barth, KD III/1, S. 204.215.

¹⁴⁵ Vgl. Westermann, Genesis, S. 198.

¹⁴⁶ Schmidt, Schöpfungsgeschichte, S. 127.

deres Schöpfungswerk hin,¹⁴⁷ sondern ebenso die Verwendung des Plurals, in dem Gott spricht. Über diesen Plural und seine Bedeutung gab es innerhalb der Forschung vielseitige Diskussionen, die folgende Deutungsmöglichkeiten zur Disposition stellen: 1) Hinweis auf die Trinität, 2) pluralis majestatis, 3) pluralis deliberationis, 4) Anrede des himmlischen Hofstaates.¹⁴⁸ Die Möglichkeiten 1) und 2) kommen zur Deutung des an dieser Stelle verwendeten Plurals nur in geringem Maße in Frage. Zum einen ist der Gedanke der Trinität dem Alten Testament noch etwas gänzlich Unbekanntes und zum anderen trifft das auch auf die Verwendung eines pluralis majestatis zu, denn „die Sitte, daß die Herrscher von sich im Plural sprechen, ist erst durch die Perser in die Welt gekommen“.¹⁴⁹ Gerhard von Rad beispielsweise spricht in Bezug auf die Eröffnung des Verses von „einer göttlichen Selbstentschließung“¹⁵⁰, wodurch deutlich wird, dass Gott „[v]iel innerlicher und intensiver als bei den früheren Schöpfungswerken (...) beteiligt [ist].“¹⁵¹ Diese Möglichkeit erscheint im Zusammenhang des Stellenwerts, den das vorliegende Schöpfungswerk einnimmt, durchaus plausibel. Jedoch sind auch die Begründungen, die den Plural als Anrede an den himmlischen Hofstaat auslegen, nicht gänzlich von der Hand zu weisen, da sich dieses Motiv im Alten Testament, besonders ausgeprägt im Buch Ijob, aber auch in der Vision von Jes 6, findet. Betrachtet man die Auslegung Westermanns, so verwirft er beispielsweise die Deutung einer Anrede an den himmlischen Hofstaat, und favorisiert einen pluralis deliberationis, „weil [P nicht nur] die Vorstellung eines himmlischen Hofstaates nicht kennt, sondern darüber hinaus wegen seiner strengen Betonung der Einzigkeit Jahwes, neben der es irgendwelche himmlischen Wesen nicht gibt. Bei P begegnen niemals Engel oder Zwischenwesen irgendwelcher Art.“¹⁵²

Ein weiteres Kennzeichen, das auf die Sonderstellung der vorliegenden Aussage verweist, ist die dreimalige Nennung des Verbuns בָּרָא. Laut Gerhard von Rad kommt „[in] V. 27 (...) die Verwendung des Verbuns bara für jenes schlechthin

¹⁴⁷ Vgl. **Barth**, KD III/1, S. 215.

¹⁴⁸ Vgl. insgesamt zu den einzelnen Argumentationszusammenhängen: **Jacob**, Genesis, S. 57; **Ruppert**, Genesis, S. 37; **Rad**, Genesis, S. 37 f.; **Scharbert**, Genesis, S. 44; **Seebass**, Genesis, S. 79; **Gunkel**, Genesis, S. 111; **Westermann**, Genesis, S. 198–201; **Barth**, KD III/1, S. 214–216; **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 128–130.

¹⁴⁹ **Gunkel**, Genesis, S. 111.

¹⁵⁰ **Rad**, Genesis, S. 37.

¹⁵¹ **Rad**, Genesis, S. 37.

¹⁵² **Westermann**, Genesis, S. 200. **Westermann**, Genesis, S. 201 geht davon aus, dass diese Vorstellung eventuell im Hintergrund habe stehe können.

analogielose Schaffen zu seiner vollsten Bedeutung. Dreimal klingt es in dem einen Vers an, daß deutlich werde: hier ist der Höhepunkt und das Ziel erreicht, auf das alles Schaffen Gottes von V. 1 an angelegt war.“¹⁵³ Stellt man nun die Art und Weise des göttlichen Schaffens, wie es in den biblischen Schöpfungsgeschichten dargestellt wird, vergleichend nebeneinander, treten die Unterschiede, auch in Bezug auf das jeweils dahinterstehende Gottesbild, zu Tage. In Gen 1 erfährt der Leser keine Einzelheiten über den Vorgang bei der Schöpfung des Menschen. Hier bleibt die Darstellung im Gesamtrahmen, da, wie bereits oben geschildert, durch das Verbum בָּרָא das Höchstmaß an Transzendenz ausgedrückt und bewahrt wird. Gen 2 hingegen rückt die Vorstellung in einen, aus den außerbiblischen Mythen bekannten Rahmen und zeichnet das Gottesbild sowie Gottes schöpferische Tätigkeit plastisch und anthropomorph.¹⁵⁴

3.2 Die Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen bildet eines der größten und meistdiskutierten „Geheimnisse“ der Theologie.¹⁵⁵ Wie bereits bei der Wiedergabe der Verse 26–28 nach der Einheitsübersetzung angemerkt, ist zu beachten, dass im Hebräischen Text die Nomen צֶלֶם und דְּמוּת geschrieben stehen. Die Diskussion über die Übersetzungsmöglichkeiten sowie deren Auswirkungen auf den Bedeutungsgehalt und die Intention dieser beiden Nomen sowie die jeweils verwendeten Präpositionen, nahmen innerhalb der Forschung sehr breiten Raum ein. Nach Scharbert beispielsweise sind die beiden Wörter so zu übersetzen, dass צֶלֶם „die einen Menschen oder eine Gottheit darstellende Plastik, ein Standbild, und *dēmūt* (...) ein Abstractum für ‚Gestalt‘, ‚Form‘ [ist].“¹⁵⁶ Bezüglich der beiden Präpositionen ב und כ ist Scharbert der Auffassung, dass

¹⁵³ **Rad**, Genesis, S. 37; zur Bedeutung des Verbuns בָּרָא vgl. Kapitel 2.1. Überdies ist bezüglich der Aussage Gerhard von Rads anzumerken, dass der Gedanke des Ziels der Schöpfung – er vertritt hier die Auffassung, dass dieses Ziel der Mensch sei – in der Forschung durchaus kontrovers diskutiert wird, worauf noch gesondert einzugehen sein wird.

¹⁵⁴ Vgl. **Zenger**, Schöpfungsgeschichte, S. 24; vgl. zur anthropomorphen Darstellung in Gen 2 insbesondere im Vergleich zu den altorientalischen Schöpfungsvorstellungen: **Luginbühl**, Menschenschöpfungsmythen, S. 57–59; explizit: **Müller**, Elemente.

¹⁵⁵ Vgl. beispielsweise den Literaturüberblick in **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 132, Anm. 1, den Literatur- und Forschungsüberblick in **Westermann**, Genesis, S. 203–214 sowie den Überblick in **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 9–41; weiters die Darstellungen von **Groß**, Gottebenbildlichkeit und **Groß**, Diskussion. Zudem ist bei der Rede von der Gottebenbildlichkeit darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei bereits um ein „theologisches Interpretament“, so **Görg**, Menschenbild, S. 14, handelt.

¹⁵⁶ **Scharbert**, Genesis, S. 44.

diese nicht gleichbedeutend seien. Dieser Meinung ist auch Walter Groß.¹⁵⁷ Westermann beispielsweise, der anderer Auffassung ist, führt aus, dass „[d]ie früheren Versuche, zwischen כ and כּ zu unterscheiden, (...) aufgegeben [sind].“¹⁵⁸ Anders als demnach Groß¹⁵⁹, führt Westermann aus, dass man das כ nicht auf ein כ-essentiae festlegen kann, „sondern (...) bei der Übersetzung möglichst gleichbedeutende Präpositionen gebrauchen [muss], wie etwa ‚nach‘ und ‚gemäß‘.“¹⁶⁰ Ebenso ist Seebass der zusätzlich dieselbe Aussage auch für die beiden Nomen trifft, dieser Meinung: „Man ist sich einig, daß die Präp. be und ke keinen Unterschied bewirken (...) und daß die Subst. sālām und demūt austauschbar sind (vgl. 5,1 mit 9,6).“¹⁶¹ Bezüglich der Übersetzung der beiden Nomen ist hinsichtlich des דמות die Übereinstimmung getroffen, dass es mit „Ähnlichkeit“ zu übersetzen sei.¹⁶² Allerdings ist hierbei anzumerken: „Wenn vielfach gesagt wird, daß דמות gegenüber צלם eine Abschwächung sei, so ist das durch die Wortbedeutung nicht zu erweisen. Auch wenn man ‚Ähnlichkeit‘ übersetzt, was an einigen Stellen möglich ist, darf man das nicht so hören, als sei gemeint: nicht gleich, sondern nur ähnlich; eine solche, die Gleichheit abschwächende Bedeutung hat die hebräische Vokabel nicht. Wesentlich für den Gebrauch des Wortes im Hebräischen ist, daß es nur dort gebraucht wird, wo wirklich etwas mit etwas anderem verglichen wird. Es kann gleichbedeutend mit צלם sein.“¹⁶³ Bezüglich der Übersetzung des Nomens צלף stellt die Forschung mehrere Mög-

¹⁵⁷ Vgl. zu dieser Fragestellung die sprachliche Untersuchung in **Groß**, Gottebenbildlichkeit, S. 251–254.

¹⁵⁸ **Westermann**, Genesis, S. 201.

¹⁵⁹ Vgl. hierzu auch: **Groß**, Statue, S. 12, Anm. 3.

¹⁶⁰ **Westermann**, Genesis, S. 201. Ebenfalls dieser Meinung sind beispielsweise: **Seebass**, Genesis, S. 79; **Rad**, Genesis, S. 37; **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 134.

¹⁶¹ **Seebass**, Genesis, S. 79. Ebenso argumentiert auch **Westermann**, Genesis, S. 201: „Der Austauschbarkeit der Präpositionen entspricht aber auch die der Nomina an den genannten Stellen (...) so daß damit schon feststeht, daß die nähere Bestimmung des Verbs, die in כדמותו und בצלמנו gegeben wird, nicht zwei Aussagen, sondern eine Aussage meint. Auch wenn צלם und דמות je für sich eine verschiedene Bedeutung haben, folgt doch aus ihrer Austauschbarkeit (bzw. der Tatsache, daß einmal beide Nomina stehen, einmal nur das eine, einmal nur das andere) mit Sicherheit, daß eine Näherbestimmung des Erschaffens des Menschen gemeint ist. Hierin ist heute weithin Übereinstimmung erreicht.“ Des Weiteren auch **Jacob**, Genesis, S. 58: „Zunächst ist festzustellen, dass die beiden Ausdrücken כדמותו und בצלמנו trotz des Wechsels der Vorsilbe als gleichwertig zu achten sind.“ Ebenfalls **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 133 f. ist dieser Auffassung: „Da auch die Substantive ‚Bild‘ und ‚Ähnlichkeit‘ austauschbar sind, ohne daß ein Bedeutungsunterschied erkennbar wäre (vgl. bes. 5,1 mit 9,6), wird der Sinn der Aussage gewiß erst durch die Nuancen der Wortwahl festgelegt.“

¹⁶² Beispielsweise: **Rad**, Genesis, S. 37; **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 133; **Seebass**, Genesis, S. 80; **Westermann**, Genesis, S. 202.

¹⁶³ **Westermann**, Genesis, S. 202 f.

lichkeiten zur Disposition, da die etymologische Herleitung des Nomens nicht so einfach zu erklären ist wie bei תמונת.¹⁶⁴

Seebass: ¹⁶⁵	Bild, Figur, Statue
Rad: ¹⁶⁶	„Bild“, reale Plastik, Abbild, u.U. Götzenbild; „nur gelegentlich (...) Abbild im verminderten Sinne des Scheins gegenüber dem Original“ ¹⁶⁷
Westermann: ¹⁶⁸	Häufigste Verwendung: Skulptur, plastisches Bild; Abbild, überwiegend plastische Abbildung, Statue; u.U. Götzenbild
Scharbert:	„die einen Menschen oder eine Gottheit darstellende Plastik, ein Standbild“ ¹⁶⁹
Schmidt: ¹⁷⁰	Aufgestelltes (Götter-)Bild, Statue, Nachbildung, Skulptur, Bildnis, Zeichnung
Groß: ¹⁷¹	Statue
Lohfink: ¹⁷²	Statue, Gottesstatue

Etwas näher soll nun die Übersetzung und Deutung Lohfinks betrachtet werden, da er durch die Art und Weise seiner Erklärung sehr dezidiert darauf zu sprechen kommt, welche unterschiedlichen Konnotationen bei welcher Form der Rede vorliegen. Lohfink übersetzt die Verse 26 und 27 folgendermaßen: „Gott erschuf den Menschen als seine Statue. Als Gottesstatue erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.“ Als Begründung für diese Übersetzung gibt er den „sogenannten Fortschritt der Wissenschaft“¹⁷³ an. Lohfink bezieht sich in seiner Argumentation hinsichtlich der Übersetzung mit „Statue“ auf das Gesamtkonzept des Schöpfungsberichts¹⁷⁴ und macht auf die unterschiedlichen Bedeutungsgehalte bzw. Konnotationen bei der Rede vom „Ebenbild Gottes“ oder der Rede von einer „Statue“ aufmerksam:

¹⁶⁴ Bei תמונת stellt sich die Frage, „ob man von der Grundbedeutung „Statue“ oder von (Schatten-/Ab-)Bild ausgehen soll“ – so **Seebass**, Genesis, S. 80. Vgl. auch: **Westermann**, Genesis, S. 201 f.

¹⁶⁵ Vgl. **Seebass**, Genesis, S. 80.

¹⁶⁶ Vgl. **Rad**, Genesis, S. 37.

¹⁶⁷ **Rad**, Genesis, S. 37.

¹⁶⁸ Vgl. **Westermann**, Genesis, S. 201 f.

¹⁶⁹ **Scharbert**, Genesis, S. 44.

¹⁷⁰ Vgl. **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 133.

¹⁷¹ **Groß**, Statue, S. 19.

¹⁷² **Lohfink**, Schatten, S. 29.

¹⁷³ **Lohfink**, Schatten, S. 31. Dieser Fortschritt, so **Lohfink**, Schatten, S. 31 weiter, bestünde schlichtweg darin, dass „[w]ir (...) heute einfach den Bibeltext genauer übersetzen [können]. In unserem Jahrhundert wissen wir durch Textfunde in Ägypten und Mesopotamien und auch durch neue hebräische Texte einfach mehr über das hier gebrauchte hebräische Wort (tselem), und noch mehr über die Vorstellungen der Welt von damals, die in unserem Text zum Zuge kommen.“

¹⁷⁴ Vgl. **Lohfink**, Schatten, S. 31. Bereits vorher, S. 29 macht er auf diesen Zusammenhang aufmerksam: „Nach Genesis 1 ist die ganze Schöpfung ein Kunstwerk, Gott ist der Künstler. Der Mensch, die ‚Gottesstatue‘, ist das Kunstwerk im Kunstwerk.“

„Sagen wir, der Mensch sei ‚nach dem Bilde Gottes‘ geschaffen, dann denken wir an das *Wesen* des Menschen, an seine *Eigenschaften*. Sein *Wesen* gleicht dann dem *Wesen* Gottes, als dessen Ebenbild er gilt. Seine *Eigenschaften* nähern sich den göttlichen *Eigenschaften*. Traditionell denkt man vor allem an den Menschen als geistiges *Wesen*, an die menschliche Freiheit, an die menschliche Dialogfähigkeit. In unserem Jahrhundert wurde aber selbst die Idee vom ‚aufrechten Gang‘ ventiliert.“¹⁷⁵

„Die Rede von einer ‚Statue‘ dagegen versetzt uns in andere Zusammenhänge: Sie stellt uns etwa vor ein Denkmal. Dort ist jemand dargestellt. An ihn soll man sich erinnern. Er ist selbst nicht da, aber die Statue ruft ihn in Erinnerung. Ob die Darstellung realistisch, idealisiert oder gar frei erfunden ist, spielt keine allzu große Rolle. Wer das Denkmal sieht, erinnert sich. Die Statue hat eine Funktion. Sie evoziert.“¹⁷⁶

Was Lohfink in seiner Deutung hier anspricht, führt geradewegs zu der Frage, ob die Rede von der Gottesstatuenhaftigkeit/Gottebenbildlichkeit eine Qualitäts- oder eine funktionale Aussage ist bzw. inwiefern sie die geistige oder leibliche Seite des Menschen betrifft. In Vers 26 werden also die Substantive „Mensch“, „Bild“ bzw. „Statue“ und „Ähnlichkeit“ in Bezug zu Gott gesetzt. Der Mensch, das Objekt des Handelns Gottes, wird näher beschrieben. Die Frage jedoch, worin die Ähnlichkeit besteht, bleibt offen. Das *tertium comparationis* ist nicht letztgültig festgelegt. Im Laufe der Geschichte wurde der Gedanke der Gottebenbildlichkeit auf vielfältigste Weise ausgelegt.¹⁷⁷ Insbesondere die Forschungsüberblicke von Westermann und Groß behandeln diese Fragestellung.¹⁷⁸ Signifikantes Merkmal hierbei ist es, dass viele Deutungsmöglichkeiten eine starke Differenzierung zwischen der geistigen und der leiblichen Erscheinungsweise des Menschen vornahmen.¹⁷⁹ Bei Betonung der geistigen Eigenschaften wurde beispielsweise die Vernunftbegabung des Menschen als *tertium comparationis* angesehen. Auslegungslinien, die die Leiblichkeit betonen, sahen dieses beispielsweise an der äußeren Gestalt des Menschen¹⁸⁰ oder an dessen aufrechten

¹⁷⁵ Lohfink, Schatten, S. 31 (Hervorhebungen im Original).

¹⁷⁶ Lohfink, Schatten, S. 31.

¹⁷⁷ Vgl. hierzu nochmals Anmerkung 155; ebenso auch Kraus, Welt, S. 425–437.

¹⁷⁸ Vgl. Westermann, Genesis, S. 203–222. Westermann teilt die Auslegungsgeschichte thematisch auf: 1) Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesebenbildlichkeit (S. 205); 2) Bestehen der Gottesebenbildlichkeit in geistigen Vorzügen oder geistigen Fähigkeiten (S. 205 f.); 3) Die äußere Gestalt als Merkmal der Gottesebenbildlichkeit (S. 206 f.); 4) Massive Einwände gegen diese These (S. 207 f.); 5) Der Mensch als Gottes Gegenüber (S. 208 f.); 6) Der Mensch als Stellvertreter Gottes auf Erden (S. 209 f.). Groß, Diskussion, S. 36–38 beruft sich auf die Dissertation des Schweden G. A. Jónsson und zeichnet anhand dessen Ausführungen eine periodische, in drei Phasen aufgeteilte Forschungsgeschichte nach, bevor er sich hauptsächlich, wie im Titel des Beitrags angegeben, der Diskussion der letzten zehn Jahre, ab dem Jahr 1982, widmet.

¹⁷⁹ Prägend hierbei war für die Tradition insbesondere die Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo*, die auf Irenäus zurückgeht. Vgl. Bratsiotis, Kirche, S. 40–52.

¹⁸⁰ Laut Westermann, Genesis, S. 206 f., der die Interpretationslinien nachzeichnet, hängen insbesondere Gunkel, von Rad und Zimmerli auf den ersten Blick dieser Interpretation an. Je-

tem Gang belegt.¹⁸¹ Alle Deutungen, die auf diese Trennung abzielen und je entweder die Geistigkeit oder die Leiblichkeit überbetonen, sind ausgehend von der Grundauffassung des Alten Testaments, schwer haltbar: „Es sind also die Deutungen abzulehnen, die von einer dem Alten Testament fremden Anthropologie ausgehen und die Gottesbildlichkeit einseitig auf das geistige Wesen des Menschen beschränken und es auf die ‚Würde‘ des Menschen, seine ‚Persönlichkeit‘ oder ‚sittliche Entscheidungsfähigkeit‘ usw. beziehen. Das Wunder der leiblichen Erscheinung des Menschen ist von dem Bereich der Gottesbildlichkeit keinesfalls auszunehmen. Von ihr ist die Vorstellung ja ehemals ausgegangen, und wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß dieses ursprüngliche Verständnis in der theologischen Reflexion von P restlos einer Vergeistigung und Vergeistlichung gewichen sei. Indessen wird man guttun, so wenig wie möglich das Leibliche und Geistige zu zerreißen: Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen.“¹⁸² Deutungen, die „die geheimnisvolle Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, dessen Partnerschaft, Bündnisfähigkeit (gegenüber Gott)“¹⁸³ betonen oder die Gottebenbildlichkeit in Kombination mit dem Herrschaftsauftrag lesen und unter weiterer Bezugnahme auf Ps 8,6 von einer Repräsentanten- und Stellvertreterfunktion des Menschen gegenüber Gott auf Erden ausgehen, bewegen sich gewissermaßen nicht mehr auf der Ebene, die noch die leibliche bzw. geistige Ähnlichkeit untersuchen, sondern forschen bereits

doch, ohne diese Sichtweise zu verabsolutieren. **Gunkel**, Genesis, S. 112 betont darüber hinaus als Begründung für die primär sich zu äußernde Gottebenbildlichkeit in der Leiblichkeit die Stichwortverknüpfung zu Gen 5,3 und ist der Auffassung, dass diese Aussagen lediglich zur leiblichen Gestalt machen kann. Vgl. hierzu: **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 32 f. Inwiefern sich jedoch noch eine andere Sichtweise dieser Stichwortverknüpfung ergibt, soll später thematisiert werden.

¹⁸¹ Für diese These steht insbesondere die Auffassung von Koehler: **Koehler**, Grundstelle, S. 6: „Es gibt etwas, was den Menschen von allem Geschaffnen, namentlich von allen sonstigen Lebewesen unterscheidet, das im Altertum schon beachtet wurde, das noch heute die Aufmerksamkeit der Naturforscher und Naturbetrachter findet und das zugleich den Menschen aus den übrigen Lebewesen heraushebt, daß es ihn neben Gott (und die Götter) so, wie ihn sich das Alte Testament dachte, rückt. *Dies ist die aufrechte Gestalt des Menschen.*“ (Hervorhebungen im Original); Vgl. hierzu beispielsweise auch die Ausführungen von: **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 12–19.

¹⁸² **Rad**, Genesis, S. 37 f.; **Rad**, Genesis, S. 38 führt aus, dass sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen „nicht auf irgendeinen Teil des Menschen [begrenzt]. Gerade so, wie er ins Dasein gerufen wurde, in der Ganzheit seines Wesens ist er gottesbildlich.“

¹⁸³ Vgl. **Westermann**, Genesis, S. 217 f.; ebenso **Barth**, KD III/1, S. 207, der darlegt, „daß [der] Mensch] *Gottes Gegenüber* ist, daß also das in Gott selbst stattfindende Sichbegegnen und Sichfinden in Gottes Beziehung zum Menschen abgebildet und nachgebildet wird. Und er ist es sodann darin, daß *er selbst das Gegenüber von seinesgleichen* ist und in seinesgleichen sein eigenes Gegenüber hat, daß also das in Gott selbst stattfindende Zusammensein und Zusammenwirken in der Beziehung von Mensch zu Mensch zur Wiederholung kommt. So ist das *tertium comparationis*, die Analogie zwischen Gott und Mensch sehr schlicht *die Existenz im Gegenüber von Ich und Du*. Sie ist zuerst für *Gott* konstitutiv; sie ist es auch dann auch für den von Gott geschaffenen *Menschen*.“ (Hervorhebungen im Original).

über die Sinnfrage des Menschseins bzw. über die aus der Gottebenbildlichkeit sich ergebenden Konsequenzen nach. Somit kann die Interpretation, welche Auswirkungen der Gedanke der Gottebenbildlichkeit innerhalb der Welt hat, zum einen innerhalb des biblischen Kontextes, als auch im außerbiblischen Kontext Aufschluss über die Selbstreflexion des Menschen und seines Umgangs mit der Schöpfung geben. „Die Rede vom Menschen als Bild Gottes ist keine völlige Neuschöpfung der Priesterschrift. P hat bezüglich der Wendung ‚Bild Gottes‘ und des Kontextes in den er sie stellt, auf ‚Wissensmaterialien‘ aus der altorientalischen Umwelt zurückgegriffen.“¹⁸⁴ Im außerbiblischen Kontext, hier sei vor allem auf die ägyptische Tradition verwiesen, fungiert der König als Stellvertreter Gottes auf Erden. Dieser wird als das lebendige Abbild Gottes auf Erden gesehen.¹⁸⁵ Der biblische Kontext weitet den „Adressatenkreis“ der Gottebenbildlichkeit gewissermaßen aus. Die Tatsache, dass das Nomen 𐎔𐎗𐎍 nicht einen einzelnen Menschen beschreibt, sondern als Kollektivbezeichnung für die Menschen verwendet wird, zeigt, dass nicht, wie z.B. in Ägypten, nur der König gemeint ist, sondern jeder einzelne Mensch „als der Herr der Welt in Stellvertretung für Gott auf Erden gesehen [wird] und [dadurch] zugleich eine ‚Demokratisierung‘ gegeben [ist].“¹⁸⁶ Somit kann ein Bezug zum zweiten Halbvers hergestellt werden. Dem Menschen wird in Vers 26a durch die Gottebenbildlichkeit eine Ehre zuteil, die seine Persönlichkeit und vor allem seine Menschenwürde begründen. Schließt man sich nun einer solchen Interpretation der Gottebenbildlichkeit an, wird jeder zum Repräsentanten Gottes „und zur Herrschaft über die Schöpfung befähigt und (...) zugleich zum Partner Gottes [ge]macht, den Gott ansprechen und mit Aufgaben betrauen, mit dem er Gemeinschaft pflegen kann.“¹⁸⁷ Durch die Identifikation des Menschen als Partner und Repräsentant Gottes wird die Gottebenbildlichkeit vorrangig als personales Beziehungsgeschehen ausgelegt.¹⁸⁸ Um eine solche Bestimmung zusätzlich plausibel zu machen, kann die Hinzuziehung von Gen 5,1–3, wo dezidiert Bezug auf Gen 1,26 genommen wird, hilfreich sein.

¹⁸⁴ **Groß**, Gottebenbildlichkeit, S. 249 f.; der Terminus ‚Wissensmaterialien‘ geht auf **Steck**, Schöpfungsbericht, beispielsweise S. 254 zurück, worauf **Groß**, Gottebenbildlichkeit, S. 249 f. Anm. 28 und **Ebach**, Bild, S. 26 aufmerksam machen.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu: **Groß**, Statue, S. 13–15; **Lohfink**, Schatten, S. 37–39. Neben der ägyptischen Traditionslinie ist weiters aber auch die assyrische Traditionslinie zu beachten – vgl. hierzu: **Groß**, Statue, S. 15–18; **Lohfink**, Schatten, S. 39–41; sowie: **Ebach**, Bild, S. 25 f.

¹⁸⁶ **Scharbert**, Genesis, S. 45.

¹⁸⁷ **Scharbert**, Genesis, S. 45.

¹⁸⁸ Hier sei nochmals auf die Position Barths verwiesen; vgl. hierzu: **Barth**, KD III/1, S. 204–233. Ebenso sei nochmals auf die Besprechung in **Westermann**, Genesis, S. 208 f. verwiesen.

Gen 1,26–28

26 Dann sprach Gott: Lasst uns *Menschen machen*, als unser *Abbild* uns *ähnlich*. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.

27 Gott *schuf* also den *Menschen* als sein *Abbild*; als *Abbild* Gottes *schuf* er ihn. *Als Mann und Frau schuf er sie*.

28 Gott *segnete* sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehret euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.

Gen 5,1–3

1 Das ist die Liste der Geschlechterfolge nach Adam: Am Tag, da Gott den *Menschen erschuf*, *macht* er ihn Gott *ähnlich*.

2 *Als Mann und Frau erschuf er sie*, er *segnete* sie und nannte sie *Menschen*, an dem Tag, da sie *erschaffen wurden*.

3 Adam war hundertdreißig Jahre alt, da zeugte er seinen Sohn, der ihm *ähnlich* war, wie sein *Abbild*, und nannte ihn Set.

Im direkten Vergleich fallen die Stichwortverknüpfungen ins Auge. Da Gen 5,1–3 die Genealogien einleitet und den Blick auf die Geschichte der Menschen und der einzelnen Generationen richtet, müssen Grundelemente aus Gen 1,26–28, die von der Erschaffung des Menschen handeln, wiederholt werden: a) Gott hat den Menschen erschaffen (ברא); b) Gott hat den Menschen nach seinem Bild erschaffen (צֶלֶם und דְמוּת); c) Gott hat den Menschen als Mann und Frau erschaffen (וַיִּקְרָה וַיִּבְרָא); d) Gott spricht seinen Segen über sie aus (בָּרַךְ).¹⁸⁹ Besonders der Aspekt, dass Set von seinem Vater Adam¹⁹⁰ als dessen *Abbild* und ihm *ähnlich* gezeugt wird, zeigt an, was die Gottebenbildlichkeit fortan für alle folgenden Generationen bedeutet: „Die Gottesbildlichkeit war also nicht nur dem ersten Menschen eigen, sondern sie hat sich in der Folge der Geschlechter fortgeerbt.“¹⁹¹ Das bedeutet, dass sie konsequent allen Menschen zukommt.¹⁹² Im Kern sagt also die Formulierung בְּצַלְמוֹ בְּעֵצָה אֱלֹהִים bzw. בְּצַלְמוֹ בְּדְמוּתוֹ in ihrer doppelten Vorkommensweise aus: „[Z]wischen Mensch und Gott besteht ein enges, verwandtschaftliches Verhältnis, das ein Analogon in der Beziehung zwischen Vater und Sohn hat.“¹⁹³ Somit kann in dieser Hinsicht in der Gottebenbildlichkeit ein Zeichen einer „verwandtschaftlichen Beziehung“ zwischen Gott und

¹⁸⁹ Vgl. **Westermann**, Genesis, S. 481–483; bei **Jacob**, Genesis, S. 161 findet sich noch als übergeordneter Punkt, „daß der allererste Urheber Gott ist“.

¹⁹⁰ In Gen 5,1 und ab Gen 5,3 wird אָדָם als Einzelname verwendet und nicht mehr als Kollektivbezeichnung für die Menschheit.

¹⁹¹ **Rad**, Genesis, S. 48.

¹⁹² Vgl. **Jacob**, Genesis, S. 161.163.

¹⁹³ **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 84.

Mensch gesehen werden, welches sich von Generation zu Generation weiterträgt.

3.3 Der sog. „Herrschaftsauftrag“

Aus dem sich aus der Gottebenbildlichkeit ergebenden Beziehungsaspekt, kann die Rede von der Herrschaft des Menschen (Gen 1,26) positiv gedeutet werden. Unter Berücksichtigung des bisher Gesagten lässt sich daher folgern, dass der Mensch „[a]ls Abbild Gottes (...) zwar eine einzigartige Sonderstellung [hat], aber er (...) sich in der Weise des Urbildes zur Schöpfung verhalten [muss]. [Er muss] seinem Abbildsein gerecht (...) werden (...). (...) Die gottabbildliche Herrschaft des Menschen darf also auf keinen Fall ausbeuterisch und zerstörerisch sein, sondern sie muß die Erde als geliehenen Besitz fürsorglich und lenkend bewahren.“¹⁹⁴ Insbesondere diese Bibelstelle wurde im Zuge der Entwicklung der neuzeitlichen Anthropozentrik als Legitimation für das Verfügbarmachen und den ausbeuterischen Umgang mit der Natur verwendet. Daher sah sich auch das Christentum mit dem Vorwurf, Schuld an der ökologischen Krise zu sein, konfrontiert.¹⁹⁵ Da die Stellung des Menschen lange Zeit mit dem Terminus „Die Krone der Schöpfung“ beschrieben wurde,¹⁹⁶ konnte der Herrschaftsauftrag in diese Richtung fehlgedeutet und als Herrschaftsanspruch ausgelegt werden. In Anbetracht der Auslegung der Gottebenbildlichkeit, die den Menschen zum einen als einen königlichen Menschen, der wie ein König und nicht wie ein Tyrann zu herrschen hat, darstellt, sowie den Aspekt der Gottebenbildlichkeit als „verwandtschaftliche Beziehung“¹⁹⁷ deutet und somit ein besonderes Nahverhältnis konstatiert, können in Bezug auf die heutige Umweltkrise neue Denkweisen gefördert werden. Somit ist zum einen ausgesagt, dass die „Gottebenbildlichkeit (...) keine Qualitätsbeschreibung, im Unterschied zur nichtmenschlichen Kreatur [ist], sondern (...) besagt, wofür der Mensch im Ganzen der Natur da ist. Der Mensch soll mit seiner Existenz Gott als Statthalter reprä-

¹⁹⁴ **Kraus**, Welt, S. 385.

¹⁹⁵ Vgl. **Uehlinger**, dominium terrae, S. 60; Bezüglich dieses Vorwurfs wurde bereits bei der Besprechung der Umweltgeschichte auf die Thesen Lynn Whites sowie auf Carl Amery verwiesen.

¹⁹⁶ Die Frage, was als „Krone der Schöpfung“, sprich als Ziel der Schöpfung angesehen wird, wird im nachfolgenden Kapitel noch näher zu betrachten sein.

¹⁹⁷ Vgl. hierzu nochmals **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 84, der von einem „enge[n], verwandtschaftliche[n] Verhältnis“ spricht.

sentieren. Dies konkretisiert sich im Herrschaftsauftrag.¹⁹⁸ Auch Gerhard von Rad hat diesen Gedanken nachhaltig herausgearbeitet. Der Herrschaftsauftrag gehört nicht mehr unmittelbar zum Gedanken der Gottebenbildlichkeit, sondern zeigt deren Konsequenzen auf. Er konkretisiert das, was sich als Folge aus der Gottebenbildlichkeit ergibt: Verantwortung¹⁹⁹, die in der Beziehung sowohl zu Gott, als auch zu der von Gott gemachten Schöpfung gründet. Es wird klar ausgedrückt, dass „die Kreatur (...) außer ihrem Von-Gott-her durch den Menschen ein Zu-Gott-hin [bekommt].“²⁰⁰ Daher ist es wichtig in der Übersetzung den Gedanken, der sich aus der Gottebenbildlichkeit herauskristallisierenden messianischen Metaphorik deutlich zu machen und, wie Zenger es vorschlägt, den Halbvers 26b in dem Sinne zu übersetzen, dass die Menschen „den Fuß auf die Erde setzen“ (nicht: ‚sich untertan machen‘ oder ‚sich unterwerfen‘!), d.h. sie sollen die Erde als das ihnen übergebene Königsland ‚betreten‘ und darin als gute ‚messianische‘ Könige ‚auftreten‘ – nach dem Modell des guten Hirten, der sorgend und ordnend handelt: für die Herde, die ihm anvertraut ist, und in Sorge für die Weidegebiete, ohne die er aufhören würde, Hirte zu sein.“²⁰¹ Insbesondere seit dem Aufkommen der ökologischen Fragestellung wurde die Diskussion hinsichtlich des Bedeutungsgehaltes der Verben רדה und כבש verstärkt geführt.²⁰² Die Grundbedeutungen „treten“, „trampeln“ bzw. „niedertreten“ wurden stärker problematisiert.²⁰³ Innerhalb der Forschung wurde nun sehr stark auf den Zusammenhang mit der Repräsentantenfunktion, welche der Mensch zu übernehmen habe, hingewiesen.²⁰⁴ Etymologisch wurde eine Verbindung des hebräischen Verbums רדה mit dem akkadischen redû(m) „begleiten, (mit sich) führen“ entscheidend.²⁰⁵ In diesem Zusammenhang kann auch der Segen, den Gott in Vers 28 über seine Schöpfung ausspricht, auf die Wirkweise des Menschen übertragen werden. Dieser Segen hat eine zukunftsweisende

¹⁹⁸ Hofmeister, Divinisierung, S. 388.

¹⁹⁹ Vgl. Rad, Genesis, S. 39.

²⁰⁰ Rad, Genesis, S. 39.

²⁰¹ Zenger, Perspektiven, S. 141; Groß, Statue, S. 22 weist darauf hin, dass insbesondere Erich Zenger die Vorstellung der königlichen Hirtenmetapher sehr stark betont habe: „Den Menschen ist die Aufgabe zugewiesen, das ‚Lebenshaus‘ insgesamt zu schützen und den Lebewesen insgesamt Leben zu ermöglichen.“ – so Zenger, Gottes Bogen, S. 92; vgl. hierzu auch: Lohfink, Schatten bzw. Ebach, Bild, die sich mit den Überlegungen Zengers auseinandersetzen.

²⁰² Vgl. Ebach, Bild, S. 30 f.

²⁰³ Vgl. exemplarisch den Aufsatz von Lohfink aus dem Jahr 1974: Lohfink, Erde.

²⁰⁴ Vgl. beispielsweise Groß, Statue, S. 21–23; Lohfink, Erde, S. 139; Rad, Genesis, S. 39; Ruppert, Genesis, S. 86 f. sowie die im weiteren Verlauf der obigen Ausführungen zitierte Literatur.

²⁰⁵ Vgl. hierzu beispielsweise: Groß, Statue, S. 22.

Funktion.²⁰⁶ Mit ihm ist der Mensch in die Aufgabe und Verantwortung genommen, als אָדָם, der aus der אֱדָמָה geschaffen wurde (Gen 2), als Ebenbild Gottes, wie ein König, für die Welt da zu sein und in ihrem Sinne seiner Aufgabe gemäß zu handeln. „Es ist der Vernunft des Menschen, die mit zur Ebenbildlichkeit Gottes gehört, anheimgegeben, die eigene Fruchtbarkeit und die Herrschaft über die Welt so zu betätigen, dass sie nicht den Segen in Fluch verkehren.“²⁰⁷ Gerhard von Rad erweitert den Gedanken, dass der Segen, den Gott ausspricht, zukunftsweisend für die Aufgabe des Menschen in der Welt ist, um die Beziehungsdimension und macht darauf aufmerksam, dass „somit (...) also am Menschen alles auf Gott [weist]. Sowohl seiner Herkunft, wie seinem Wesen und seiner Bestimmung nach wird hier der Mensch ganz auf Gott bezogen und von Gott her verstanden.“²⁰⁸ Vollends entfaltet werden kann der Gedanke einer solchen Lesart von Gen 1,26–28 unter Bezugnahme auf Gen 2,15. Mit dem Text aus Gen 2,15 „wird der Lebensraum des Menschen, wird letztlich die Erde unter dem Symbol des Gartens geschildert.“²⁰⁹ Der Erzähler bleibt, wie schon zu Beginn des zweiten Schöpfungsberichts der bildhaften Sprache treu. So konnte bereits hinsichtlich des unterschiedlichen Gottesbildes angemerkt werden, dass hier Gott als Handwerker und Künstler dargestellt ist.²¹⁰ Ebenso wird im Symbol des Gartens für den Menschen ein Bild erzeugt, das für ihn lebensweltlich greifbarer ist, als die Aussagen aus Gen 1,1 und Gen 1,26, die durch äußerste Abstraktheit gekennzeichnet sind. Wenn demnach Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, und dem Menschen dieser Bereich zur Verwaltung anvertraut wird, dann ist die Dimension und Universalität dieser Aussage von großer Tragweite. Der zweite Schöpfungsbericht hingegen ist mit seiner bildhaften Sprache und dem Symbol des Gartens, der dem Menschen zur „Bewahrung und Behütung“ anvertraut ist, für den Menschen verständlicher, weil ein Garten innerhalb der menschlichen Vorstellungskraft definierbar ist. Kraus kommt in der Untersuchung der Wörter עָבַד und שָׁמַר (lat. colere und conservare) zu dem Schluss, dass hier „die zwei Hauptaufgaben des Menschen prägnant klar [formuliert sind]. Der Mensch soll die Erde kultivieren und konservieren; er soll auf der Erde Kultur schaffen und dabei als Konservator der Erde wirken; er hat ei-

²⁰⁶ Vgl. **Scharbert**, Genesis, S. 45 f.

²⁰⁷ **Scharbert**, Genesis, S. 46.

²⁰⁸ **Rad**, Genesis, S. 39.

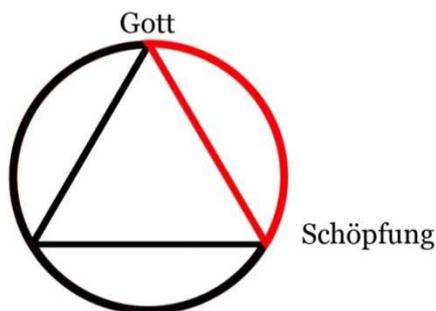
²⁰⁹ **Kraus**, Welt, S. 385.

²¹⁰ Vgl. **Kehl**, Gott sah, S. 43; **Zenger**, Schöpfungsgeschichte, S. 24.

nen Kulturauftrag und einen Bewahrungsauftrag.“²¹¹ Im Folgenden soll nun versucht werden, die bis dato herausgearbeiteten Spezifika der biblischen Schöpfungstexte anhand des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ aufzuzeigen und versuchen die Beziehungskomponenten so darzustellen, dass sich daraus ergebende Konsequenzen für den Umgang mit der Schöpfung ableiten lassen.

3.4 Die Gottebenbildlichkeit und der Herrschaftsauftrag im Spiegel des „schöpfungstheologischen Dreiecks“

An dieser Stelle sei nochmals auf das „schöpfungstheologische Dreieck“ aus Kapitel 1.2 verwiesen, welche die Beziehungskomponente Gott-Schöpfung darstellt:



→ Ordnung der Welt in ihrem Sein, geschaffen durch die freiheitlich-liebende Motivation des Schöpfers, bestätigt durch die Billigungsformel

Abb. 5

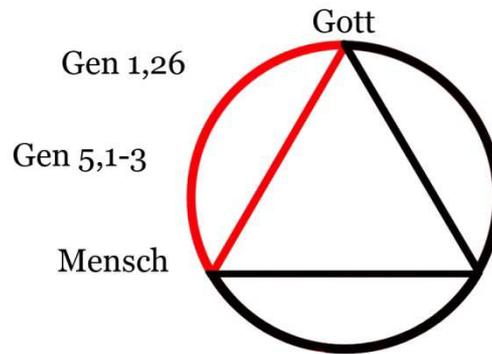
Das allumfassende Verständnis des Terminus „Schöpfung“ trägt dem Merismus aus Gen 1,1 „Gott schuf Himmel und Erde“, das „All“, Rechnung. Zwar ist der Mensch ein Geschöpf und somit in der Schöpfung vorgesehen, gewollt geschaffen, wie alles andere auch. Er ist gesegnet und gemäß der Billigungsformel als Mitglied der Schöpfung bestätigt. Durch den Gedanken der Gottebenbildlichkeit ist der Mensch aber auch in ein besonderes Nahverhältnis zu seinem Schöpfer gestellt, woraus sich nun bei Betrachtung der Beziehungskomponenten folgende schematische Darstellung des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ ergibt:

²¹¹ Kraus, Welt, S. 386.

דמות וצֶלֶם

- Betrifft den Menschen in seiner Gänze
- Betrifft jeden Menschen
- Begründung der Menschenwürde
- Indikator für das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch

KOSMISCHER KONTEXT



- Der Vater zeugt seinen Sohn als sein Abbild
- Gottebenbildlichkeit in ihrer geschichtlichen Dimension

GESCHICHTLICHER KONTEXT

Abb.6

In Gen 1,26 ist explizit der Mensch an sich in seiner Gänze, geistig wie leiblich angesprochen. Durch das Nomen אָדָם, welches in der Verwendung von Gen 1,26 für die Gattung Mensch als Kollektivbezeichnung steht, wird klargestellt, dass das Prädikat der Gottebenbildlichkeit jedem einzelnen zukommt. „Da die Gottabbildlichkeit zur Grundstruktur, zum Grundgefüge des Menschen gehört, hat sie Konsequenzen für die gesamte Existenz, für das gesamte Dasein des Menschen. Es zeigen sich vier große Wirkfelder der Gottabbildlichkeit: Der ganze Mensch ist Abbild Gottes; jeder einzelne Mensch ist als Person Abbild Gottes, jeder einzelne Mensch hat als Abbild Gottes eine hohe Berufung; jeder einzelne Mensch ist als Abbild Gottes der freie Partner Gottes.“²¹² Betrachtet man nun Gen 5,1–3 in Verbindung mit Gen 1,26 wird zum Ausdruck gebracht, dass die Gottebenbildlichkeit und ihre dazugehörigen Implikationen nicht nur für den Anfang der Zeit, also in ihrer kosmischen Dimension ihre Gültigkeit haben, sondern ebenso in ihrer geschichtlichen, innerhalb der jeweils nachfolgenden Generation.²¹³ Auf diese Weise kommt die „[s]chöpfungsmäßige Gottbezogenheit des Menschen“²¹⁴ deutlich zum Ausdruck – sie trägt sich von Generation zu Generation weiter. Im Zusammenhang der Gottebenbildlichkeit steht der Herr-

²¹² Kraus, Welt, S. 430; vgl. Kraus, Welt, S. 430–433 die explikativen Ausführungen.

²¹³ Auch hieraus ist die Vorsehung Gottes erklärbar.

²¹⁴ Kraus, Welt, S. 433.

schaftsauftrag. Die Kombination aus der Gottebenbildlichkeit und dem Herrschaftsauftrag ließ den Vorwurf aufkommen, dass das Christentum maßgeblich durch seine anthropozentrische Sichtweise, die den Menschen als Krone der Schöpfung ansieht, am Verschulden der ökologischen Krise beteiligt gewesen sei. Eine solche Auffassung indes wird weder dem Kontext der Aussagen noch ihrer Intention gerecht. Bezüglich des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ können die in diesem Zusammenhang anhand der Bibelstellen herausgearbeiteten Merkmale folgendermaßen dargestellt werden:



- „Handlungsleitung“
→ vom Gesegeten zum Segen werden
- Textgrundlage
→ Gen 1,26–28 in Verbindung mit Gen 2,15 und Gen 5,1–3
- „Zielvorgabe“
→ Aufrechterhalten der „göttlichen Ordnung“, welche gemäß Billigungsformel Gen 1,31 als „sehr gut“ qualifiziert ist

Abb. 7

Noch einmal ist im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit zu betonen, dass der Herrschaftsauftrag nicht als Definition der Gottebenbildlichkeit aufzufassen ist, sondern als ihr Resultat, welches in einer bestimmten Art und Weise zu erzielen ist. Dem Segen kommt im Hinblick auf die Ausübung der Herrschaft eine notwendige und fundamentale Bedeutung zu. Der Mensch erhält die Aufgabe, vom Gesegeten, mit derselben Motivation, aus der Gottes Schaffen entspringt, zum Segen zu werden. So ist die Möglichkeit gegeben, die von Gott geschaffene Ordnung, welche durch die Billigungsformel aus Gen 1,31 ihre Qualifikation erhält, aufrecht zu erhalten. Als Fazit kann somit festgehalten werden, dass die Gottebenbildlichkeit zwei Dimensionen hat: eine „Empfangende“, weil Gott den Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat und eine „Gebende“, weil der Mensch aufgerufen ist, seiner Gottebenbildlichkeit gerecht zu werden. Dies muss der Mensch in seinem Umgang mit der ihm anvertrauten Schöpfung unter Beweis stellen, denn „die Erschaffung des Menschen [hat] rückwirkend eine Bedeutung für die ganze außermenschliche Kreatur, indem sie ihr eine neue Gottbezogenheit gibt. Die Kreatur bekommt außer ihrem Von-Gott-her

durch den Menschen ein Zu-Gott-hin“²¹⁵, womit feststeht, dass sich der Mensch in einer Stellvertretungsposition befindet und Gottes Statthalter auf der Erde ist.

Der biblische Befund verweist auf fundamentale Beziehungsdimensionen, die im „schöpfungstheologischen Dreieck“ veranschaulicht werden können. In ihm spiegelt sich auch deren Verbindung und wechselseitige Abhängigkeit wider.

4. Die Frage nach dem Ziel der Schöpfung

Die Frage nach dem Ziel der Schöpfung, ist im Kontext der ökologischen Diskussion notwendig und aufgrund des Vorwurfs an das Christentum, wegen seiner anthropozentrischen Ausrichtung eine Mitschuld zu tragen, auch vielfach behandelt. Eine eindeutige Antwort ist dennoch nicht gefunden. Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Antwort im Hinblick auf die ökologische Frage? In der theologischen Diskussion wird zur Beantwortung der Frage nach dem Ziel der Schöpfung die Alternative Mensch oder Sabbat diskutiert. Allerdings spielt man mit dieser Vorstellung, dass es sich beim Ziel der Schöpfung um diese Alternative handelt, die beiden Schöpfungsberichte gegeneinander aus. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass die Frage sich in der gestellten Form, also in einem direkten Vergleich zwischen Gen 1 und Gen 2 aufgrund der verschiedenen Kontexte, die die biblischen Schöpfungsdarstellungen bedienen, nicht zu beantworten ist, bzw. sich die Frage in der Form nicht stellt, da das vorrangige Ziel der Schöpfung ein anderes ist. Als mögliche „Lösung“ erscheint die Annahme, dass beide zur Disposition gestellten Alternativen als Ziel der Schöpfung – in ihrem jeweils eigenen Kontext – gelten können. Diesen Kontext ausfindig zu machen, soll anhand der Betrachtung der in den biblischen Schöpfungsdarstellungen gemachten Aussagen über „Himmel und Erde“ geschehen. Folgende Belegstellen sind anzuführen:

Gen 1,1	בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ	Himmel und Erde
Gen 2,1	וַיְכַלֵּו הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל־צְבָאָם	Himmel und Erde
Gen 2,4a	אֱלֹהֵי תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם	Himmel und Erde
Gen 2,4b	בְּיוֹם עֲשׂוֹת הַתְּהוֹ אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם	Erde und Himmel

²¹⁵ Rad, Genesis, S. 39.

Im ersten Schöpfungsbericht findet die Formulierung, dass Gott „Himmel und Erde“ schuf dreimalige Erwähnung. Zum Auftakt des zweiten Schöpfungsberichts lautet die Formel „Erde und Himmel“. In diesem Zusammenhang nur eine versehentliche Nachlässigkeit des Redaktors zu sehen, ist unwahrscheinlich. Näher liegt die Möglichkeit, dass es sich hierbei um einen Indikator handelt, der den verschiedenartigen Kontext, den die zweite Schöpfungsdarstellung im Vergleich zur ersten bedient, aufzeigt. Bereits im Zuge der Besprechung des Verbuns ברא wurde der Aussage, dass es Gen 1 im Wesentlichen um die Gliederung und Ordnung des Kosmos, sprich des Alls, geht, zugestimmt.²¹⁶ Doch nicht nur diese beiden Hinweise machen deutlich, dass in Gen 1 und Gen 2 ein jeweils anderer Kontext geschildert wird. Ebenso kann auf bereits ausgeführte Erklärungen zurückgegriffen werden, um zu verdeutlichen, dass Gen 1 ein kosmisches Szenario und Gen 2 ein lebensweltliches Szenario entwirft.

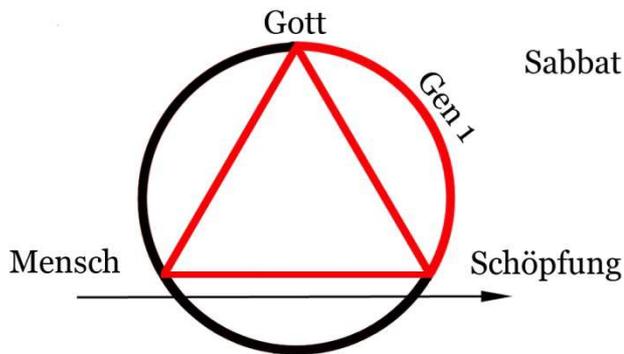
Zusammengefasst sind folgende Kontext-Indikatoren festzustellen:

Gen 1	Gen 2
<ul style="list-style-type: none"> • Himmel und Erde → Lebensraum Kosmos • ברא → Analogieloses schöpferisches Tun Gottes → Abstrakter Sprachgebrauch • Abfolge der Schöpfungserzählungen → Gen 1 vor Gen 2, obwohl Gen 1 jünger 	<ul style="list-style-type: none"> • Erde und Himmel → Lebensraum Garten • Formen des Menschen • Anlegen eines Gartens → Narratives, an mythologische Sprachform angelehntes Sprechen • Abfolge der Schöpfungserzählungen → Gen 2 nach Gen 1, obwohl Gen 2 älter
KONTEXT KOSMOS	KONTEXT LEBENSWELT

Aufgrund der unterschiedlichen Kontexte, aus denen heraus, und in die hinein die biblischen Texte sprechen, kann die Frage nach dem Ziel der Schöpfung nicht als einfache Alternative gestellt und beantwortet werden. Durch die Kontextualisierung im Textzusammenhang der Urgeschichte und dem damit verbundenen Nebeneinander der Schöpfungserzählungen wird dieser Begründungszusammenhang relativiert. Weder erscheint im jetzt vorliegenden Ge-

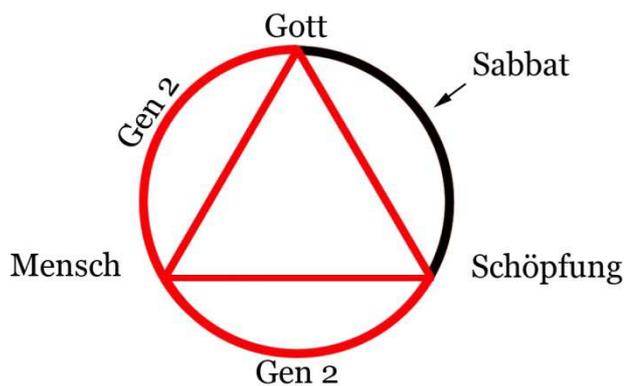
²¹⁶ Vergleiche in diesem Zusammenhang nochmals Kapitel 2.1 „Der Auftakt des priesterlichen Schöpfungsberichtes“.

samtzusammenhang der Sabbat in Gen 1 als letztes Schöpfungswerk noch die Erschaffung des Menschen in Gen 2 als das erste Schöpfungswerk.²¹⁷



Der Sabbat bildet in seinem „kosmischen Kontext“ den Mittelpunkt, auf den hin die Schöpfung ausgerichtet ist.

Seine Beachtung innerhalb des „lebensweltlichen Kontextes“ dient dem Erhalt der „göttlichen Ordnung“.



Gott schafft als erstes Werk den Menschen

- Dieser ist Mittelpunkt seiner Lebenswelt, von der aus er beobachtet, handelt und in Beziehung tritt
- Der Sabbat als geheiligter Tag soll innerhalb des „lebensweltlichen Kontextes“ den Erhalt der Ordnung unterstützen
- Dem Halten des Sabbat nachzukommen gilt als Erweis der Gottebenbildlichkeit



Zusammengehörigkeit von:

- Sabbat
- „Herrschaftsauftrag“
- „Bewahrung der Schöpfung“

Abb. 8

In einer isolierten Betrachtung von Gen 1 ist die Frage nach dem Ziel der Schöpfung zunächst eindeutiger zu beantworten: Die Vorlage, die dem Redaktor von P diente, ging von einem Sieben-Werke-Schema aus, dessen Abschluss der Mensch bildete. Im Zuge der Erweiterung durch die Erschaffung der Gestirne

²¹⁷ Innerhalb der einzelnen eigenständigen Texte bleibt diese Akzentsetzung erhalten und sichtbar. Durch ihre Einbindung in den Kontext jedoch verliert sie an Bedeutung.

(VV 14–19) wurde die Konzeption geändert und das Sieben-Werke-Schema in ein Sieben-Tage-Schema, in dem acht Werke untergebracht werden mussten, erweitert.²¹⁸ „Die letzte Stelle nimmt aber jetzt in der priesterlichen Fassung des Schöpfungsberichtes nicht mehr der Mensch ein, sondern der siebte Tag mit der Ruhe Gottes. Abschluß, Höhepunkt und Vollendung der Schöpfung ist jetzt nicht mehr der Mensch, sondern Gottes Sabbat.“²¹⁹ Doch diese Interpretation muss vor dem Hintergrund der Abfassungszeit des Textes (Zeit des Babylonischen Exils) gesehen werden und stellt in ihrem Grundzusammenhang die „*interpretatio judaica* der Schöpfung“²²⁰ dar. In ihrem kosmischen Verständnis, das den geschichtlichen Bezug nicht in den Blick nimmt, ist die Frage nicht so eindeutig in Richtung „Zielpunkt Sabbat“ zu beantworten. Gott spricht im ersten Schöpfungsbericht dreimal explizit seinen Segen aus: 1) in Gen 22 über die Tiere; 2) in Gen 1,28 über den Menschen und 3) in Gen 2,3 über den Sabbat. Als Fazit kann festgehalten werden, dass bei einer Kontrastierung der Texte von Gen 1 und Gen 2 die Frage nach dem Ziel der Schöpfung, gestellt als Alternative Sabbat vs. Mensch, aufgrund des je unterschiedlichen Kontextes, als nicht entscheidbar gelten muss. Grundlegend könnte aber als das eigentliche Ziel der Schöpfung die geschaffene „göttliche Ordnung“ und ihre Erhaltung angesehen werden. Dieser Erhalt soll zum einen durch den Menschen erreicht werden, der mit der Gottebenbildlichkeit eine besondere Würde und mit dem „Herrschaftsauftrag“, den er im Sinne der Gottebenbildlichkeit auszuführen hat, einen besonderen Auftrag erhalten hat. Zum anderen dient dieser Ordnung der Sabbat, der als geheiligter Tag zu Beginn der Schöpfung und verbunden durch den Auftrag an den Menschen, diesen Tag innerhalb der geschichtlichen Zeit ebenso feierlich zu begehen, unmittelbar zum Wesensmerkmal dieser „göttlichen Ordnung“ wird. Dieser Aspekt der „göttlichen Ordnung“, welchen die Schöpfungsberichte in ihrer Grunddimension entfalten, ist Anliegen der vorliegenden Arbeit und zudem Begründungszusammenhang für das „schöpfungstheologische Dreieck“. Der zweite Begründungszusammenhang ist der, dass diese Ordnung innerhalb eines kosmischen Rahmens gestiftet wird, und sie hiernach in den geschichtlichen Rahmen übertragen wird. Genau hierin könnte die theologische Spitzenaussage, die in ihrer Intention wieder neu verstanden werden muss und

²¹⁸ Vgl. zur Konzeption des priesterlichen Schöpfungsberichtes: **Loretz**, Schöpfung, S. 49–66; **Schmidt**, Schöpfungsgeschichte, S. 49–73; **Steck**, Schöpfungsbericht, insb. 199–223; **Zenger**, Gottes Bogen, S. 62–66.71–80.

²¹⁹ **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 75.

²²⁰ **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 76 (Hervorhebungen im Original).

vor allen Dingen, und das soll im Hinblick auf die ökologische Frage versucht werden, Anwendung finden muss, gesehen werden. Bevor aufgezeigt werden kann, welche „Möglichkeiten“ sich für den Menschen ergeben, die im „schöpfungstheologischen Dreieck“ angelegten Beziehungsebenen nachhaltig zu stören, sollen mittels einer Auslegung des Sabbatgebotes Überlegungen zur Bedeutung des Sabbats im Kontext der ökologischen Frage angestellt werden.

5. Das Sabbatgebot

Die Auseinandersetzung mit der Überlieferung des Sabbatgebotes soll die formulierte Hypothese, dass das Ziel der Schöpfung nicht ausschließlich im Sabbat zu sehen ist, weiters explizieren. Dennoch wird dem Sabbat, ungeachtet dessen, ob er als Zielpunkt der Schöpfung angesehen wird oder nicht, eine wichtige Funktion zuteil, die ihm ausgehend von der Grundintention für die heutige Zeit – auch in Bezug auf die ökologische Frage – zukommt. Das Sabbatgebot stellt im synoptischen Vergleich das Gebot mit den meisten sprachlichen Differenzen dar. Bevor jedoch die Aufmerksamkeit hierauf gerichtet werden kann, soll die Frage nach Ursprung und Entstehung des Sabbats gestellt werden.

5.1 Ursprung und Entstehung des Sabbats – Der Versuch einer Herleitung

Bei dem Versuch einer Herleitung des Sabbats muss bewusst sein, dass es sich hierbei innerhalb der exegetischen Forschung um eine „vielverhandelte und umstrittene Frage“²²¹ handelt. Daher können in der vorliegenden Arbeit lediglich die groben Züge der Forschungsdiskussion sowie die Grundfragen, welche bezüglich einer Herleitung des Sabbats zu stellen sind, kurz umrissen und skizziert werden. Grundsätzlich ist darauf hinzuweisen, dass es zwei verschiedene Traditionen gibt, die es zu unterscheiden gilt. Zum einen ist vom „siebten Tag“²²² die Rede und zum anderen vom „Sabbat“²²³. Zunächst einmal müssen, um den Ursprung dieses Tages nachvollziehen zu können, die „Eckpfeiler in der

²²¹ **Crüsemann**, *Bewahrung*, S. 55. Zur Herleitung des Sabbats vgl. insbesondere die Studien: **Haag**, *Sabbat* sowie **Grund**, *Entstehung*.

²²² Ex 23,12 und Ex 34,21.

²²³ 2 Kön 4,23; Am 8,5; Hos 2,13.

Geschichte des siebten Tages“²²⁴, Bundesbuch und Privilegrecht Jahwes, Berücksichtigung finden. Zudem muss die Frage nach einem möglichen Zusammenhang des Sabbats mit dem Vollmondtag bzw. die Anlehnung an eine Institution aus der Umwelt Israels, den mesopotamischen Vollmondtag šab/pattū, gestellt werden. Auch ist eine mögliche etymologische Herleitung des Substantivs שַׁבָּת sowie der Zusammenhang bzw. die eventuelle Abhängigkeit vom Verbum שָׁבַת zu untersuchen.²²⁵

Bei den aus dem Bundesbuch und Privilegrecht Jahwes angesprochenen Stellen, die die Ruhetagsvorschrift Israels belegen, handelt es sich um Texte, die beide jeweils deutlich älter als der Dekalog – und somit eindeutig vorexilisch einzustufen sind:²²⁶

Ex 23,12
Sechs Tage kannst du deine Arbeit verrichten,
am siebten Tag aber sollst du ruhen,
damit dein Rind und dein Esel ausruhen
und der Sohn deiner Sklavin und der Fremde zu Atem kommen.

Ex 34,21
Sechs Tage sollst du arbeiten,
am siebten Tag sollst du ruhen;

selbst zur Zeit des Pflügens und Erntens
sollst du ruhen.

„Vor dem Dekalog ist hier also der regelmäßige Ruhetag bezeugt, der der Sache nach auch im Dekalog gemeint ist. Das ist der Kern, den es festzuhalten gilt.“²²⁷ Anzumerken ist jedoch, dass sowohl in Ex 23,12 als auch in Ex 34,21 nicht vom „Sabbat“, sondern vom „siebten Tag“ gesprochen wird, der durch Arbeitsruhe nach sechs Arbeitstagen gekennzeichnet ist.²²⁸ „Dies läßt die Vermutung aufkommen, daß in vorexilischer Zeit der *Sabbat nicht der siebte Tag der Woche* war.“²²⁹ Hinsichtlich der Frage nach einem möglichen Zusammenhang des vorexilischen Sabbats mit dem Neumondfest kommen als Belegstellen 2 Kön

²²⁴ Grund, Entstehung, S. 19.

²²⁵ Vgl. Dohmen, Siebter Tag, S. 43 f.

²²⁶ Vgl. beispielsweise: Crüsemann, Bewahrung, S. 54 f.; Grund, Entstehung, S. 19.

²²⁷ Crüsemann, Bewahrung, S. 54 (Hervorhebungen im Original). Zur weiteren Untersuchung, insbesondere bezüglich der zeitlichen Priorität im Hinblick auf die beiden Stellen, siehe Haag, Sabbat, S. 8–11. Nach ihm lässt sich anhand der beiden Stellen selbst nicht ausmachen, welcher die zeitliche Priorität zuzuschreiben ist. Hierfür muss der Kontext, in dem die Stellen stehen, mitberücksichtigt werden. Aufgrund der formgeschichtlichen Untersuchung, die Haag vornimmt, kommt er S. 11 zu dem Ergebnis, dass „in Ex 34,21 die älteste für uns noch erreichbare Fassung der Ruhetagsvorschrift vorliegt.“ Ebenso auch Scharbert, Exodus, S. 84.

²²⁸ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Zehn Gebote II, S. 12.

²²⁹ Schwienhorst-Schönberger, Zehn Gebote III, S. 113 (Hervorhebungen im Original).

4,23, Am 8,5 und Hos 2,13 in Frage. Doch auch hier gilt die Unterscheidung zwischen dem siebten Tag und dem feierlich begangenen Vollmondtag.²³⁰ Parallel zur biblischen Überlieferung ist auch auf die Ähnlichkeit des Nomens שַׁבָּת mit dem 15. Monatstag, der aus der babylonischen Tradition bekannt ist und als Vollmondtag den Namen šab/pattū trägt, hinzuweisen.²³¹ Eng verknüpft mit dieser Fragestellung, ob es sich bei dem Lexem um ein Lehnwort aus dem Akkadischen handelt, ist die Frage nach einer möglichen Herleitung des Substantivs שַׁבָּת vom Verbum שָׁבַת.²³² Hier kommt Grund unter Bezugnahme auf die Forschungen von Haag zu dem Ergebnis, dass dies nicht der Fall sei, und es keine stichhaltigen Begründungen dafür gibt, dass das Nomen vom Verbum abzuleiten sei.²³³ Innerhalb der Forschung ist somit hinsichtlich des Sabbats, welcher im Dekalog zur Sprache kommt, zu schlussfolgern, dass die aus vorexilischer Zeit bekannten Traditionen, diejenige des siebten Tages mit der Forderung nach Arbeitsruhe und die Institution des Sabbats als Vollmondtag, bestanden haben und es im Dekalog erstmalig zu „jene(r) bedeutsame(n) Verschmelzung“²³⁴ dieser beiden Traditionen kam.²³⁵ Zur Zeit des Exils gewann der Sabbat an enormer Bedeutung.²³⁶ In Anbetracht der lähmenden Katastrophe konnte der Sabbat unabhängig von Tempel und Land dem Volk zu neuer und theologischer Identität verhelfen. „Während die alten Wallfahrtsorte obsolet geworden waren, konnte man mit dem Sabbat als dezentralisiertem Feiertag an die kultischen Traditionen in vorexilischer Zeit anknüpfen.“²³⁷

²³⁰ Vgl. **Körting/Spiekermann**, Sabbat, S. 518 f.; ebenso: **Zenger**, Feier, S. 250.

²³¹ **Grund**, Entstehung, S. 46–49 kommt unter Bezugnahme der Untersuchungen von Haag zum Ergebnis, dass „ein(...) Zusammenhang mit der mesopotamischen šab/pattū anzunehmen“ sei – so **Grund**, Entstehung, S. 48. Sie schlussfolgert S. 49, „dass das Lexem שַׁבָּת aus hebraistischer bzw. semitischer Sicht am ehesten als ein Lehnwort des akkadischen Lexems šab/pattū aufzufassen ist.“ Vgl. ebenso: **Schwienhorst-Schönberger**, Zehn Gebote III, S. 113; **Stamm**, Dekalog, S. 49 f. beispielsweise lehnt einen Zusammenhang strikt ab. Ebenso tendiert auch **Schmidt**, Zehn Gebote, S. 89 f. zu dieser Meinung.

²³² Vgl. hierzu den Exkurs in **Grund**, Entstehung, S. 43–49. Ebenso auch: **Körting/Spiekermann**, Sabbat, S. 518.

²³³ Vgl. **Grund**, Entstehung, S. 46.49. Hierbei folgert sie S. 49 demnach, „dass שָׁבַת lediglich ‚aufhören‘ bedeutet und erst sekundär mit שַׁבָּת in Verbindung gebracht wurde.“

²³⁴ **Zenger**, Feier, S. 252. **Zenger**, Feier, S. 252 führt noch weiter aus: „Dieser exilisch-nachexilische ‚Wochen-Sabbat‘ ist nun sozialer (Tradition des siebten Tages!) und kultischer (Tradition des Vollmond-Sabbats) Tag zugleich.“ (Hervorhebungen im Original).

²³⁵ Diese Auffassung ist innerhalb der Forschung gewissermaßen als Grundkonsens anerkannt. Vgl. etwa: **Körting/Spiekermann**, Sabbat, S. 519; **Schreiner**, Zehn Gebote, S. 73 f.

²³⁶ Vgl. beispielsweise: **Schreiner**, Zehn Gebote, S. 73.115.

²³⁷ **Hossfeld**, Dekalog, S. 251. Vgl. auch: **Schmidt**, Zehn Gebote, S. 95.

Bei einem synoptischen Vergleich der beiden Dekalogfassungen aus Ex 20,8–11 und Dtn 5,12–15 trifft man auf größere sprachliche Unterschiede:

Der Auftakt des Gebotes präsentiert in den Überlieferungen zwei unterschiedliche Verben. Die Exodus-Fassung beginnt mit זכר („gedenke“), die Deuteronomium-Fassung beginnt mit שמר („wahre“). Während beispielsweise Noth dieser sprachlichen Differenz keinen „sachliche[n] Unterschied“²³⁸ beimisst, sieht Hossfeld gerade in der Verwendung der Verben einen tragfähigen Grund, seine Hypothese einer zeitlichen Priorität der Fassung in Deuteronomium zu untermauern.²³⁹ Genau zum gegenteiligen Schluss kommt beispielsweise Lohfink. Für ihn erscheint nur der Wechsel von זכר zu שמר (also zeitliche Priorität der Exodus-Fassung) als sinnvoll.²⁴⁰ Die drei Positionen von Noth, Hossfeld und Lohfink können als exemplarisch für die Forschungsdiskussion hinsichtlich des unterschiedlichen Auftakts der Doppelüberlieferung angesehen werden. Die Pole bewegen sich zwischen der Auffassung entweder dem einen oder dem anderen Verb den zeitlichen Vorrang zuzusprechen oder die beiden Verben als bedeutungsgleich aufzufassen.²⁴¹

Zwei weitere Unterschiede sind in der Reihe der vom Sabbat Betroffenen auszumachen. Zum einen die asyndetische Verbindung des dritten und vierten Gliedes in der Exodus-Fassung gegenüber der konsequent syndetischen Aufzählung im Gebot der Deuteronomium-Fassung.²⁴² Hossfeld äußert hierzu die Vermutung, „daß der Autor die Reihe in zwei Teile aufspalten wollte: der erste Teil für die blutsverwandte Familie im engen Sinn, der zweite Teil für die Gruppe der zum Eigentum gehörenden dienenden Wesen.“²⁴³ Ein weiterer Unterschied in der Aufzählung der vom Sabbat Betroffenen ist auch hinsichtlich der

²³⁸ **Noth**, Exodus, S. 132: „Ein sachlicher Unterschied liegt freilich kaum vor, da mit ‚Gedenken‘ gemeint ist, daß der Sabbat nicht übersehen werden, nicht unbeachtet bleiben soll, was dem ‚halten‘ = ‚Beachten‘ gleichkommt. Die Ausdrucksweise deutet in beiden Fällen darauf hin, daß der Sabbat nicht durch bestimmte äußere Merkmale wie etwa kultische Handlungen ausgezeichnet war, so daß Israel ausdrücklich geboten werden mußte, ihn nicht achtlos zu übergehen.“

²³⁹ Vgl. **Hossfeld**, Dekalog, S. 40–42.

²⁴⁰ Vgl. **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 199 f. Lohfink macht die Untersuchung der Verbkonstellation der Deuteronomium-Fassung für seine Hypothese vom Sabbatdekalog fruchtbar, worauf noch eigens eingegangen werden wird.

²⁴¹ **Hossfeld**, Dekalog, S. 40 verweist in den Anmerkungen 82–85 auf die wichtigsten Vertreter der jeweiligen Position.

²⁴² Vgl. **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 200 f.; **Hossfeld**, Dekalog, S. 42–46.

²⁴³ **Hossfeld**, Dekalog, S. 42.

Tiere auszumachen. In der Fassung von Dtn 5 kommt zusätzlich zur Nennung des „Viehs“ noch die Paarbezeichnung „und dein Ochs und dein Esel“ hinzu. In der Exodus-Fassung steht der Terminus „Vieh“ ohne weitere Zusätze.

Die Deuteronomium-Fassung ist im Gegensatz zur Exodussfassung um den Finalsatz „damit ausruhen kann dein Knecht und deine Magd dir gleich“ ausgeweitet. Besonders bei Lohfink ist dieser Halbvers von besonderer Bedeutung. – Für ihn markiert er die Wendemarke des Textes.²⁴⁴ Für Hossfeld wird durch den Zusatz insbesondere die soziale Komponente, die dem Sabbatgebot inneohnt, unterstrichen. Als direkte Paralleltextstelle weist er auf Ex 23,12 hin, wo der Finalsatz noch etwas ausführlicher gestaltet ist. Im direkten Vergleich ist bei beiden Stellen in Bezug auf alle Gesellschaftsschichten und den Tieren, die zum Eigentum gehören, die soziale Motivierung zu erkennen. In einer solchen Aufgliederung erhält man die Aufteilung in Kernfamilie, Eigentum / Tiere, Bedienstete und Fremde. Somit sind alle mit eingeschlossen. Im Hinblick auf das Gebot in Dtn 5 erhält ein solcher Gedanke natürlich besonderes Gewicht. Die Begründung, die auf die Aufzählung der vom Sabbat Betroffenen folgt, gibt darüber Auskunft. Die Israeliten sollen sich immer daran erinnern, dass sie selbst einmal Sklaven waren. Wie sie in Ägypten hätten behandelt werden wollen, so sollen sie nun mit ihren Sklaven umgehen. Dieser Gedankengang gilt auch für den Fremden. Auch sie waren Fremde in Ägypten und sind nun dazu aufgerufen, dementsprechend gastfreundlich mit dem Fremden innerhalb ihrer Tore umzugehen.²⁴⁵

Ein weiterer Zusatz in der Deuteronomium-Fassung ist der doppelte Rückverweis. Eine mögliche Deutung beispielweise ist, in den Rückverweisen Bezugspunkte zur Ruhetagsverordnung aus Ex 34,21a und Ex 23,12 zu sehen.²⁴⁶ „Der Rückverweis fehlt im Exodus-Dekalog, weil er durch seine Stellung den Anspruch erhebt, vor diesen beiden Gesetzessammlungen verkündet zu sein.“²⁴⁷

²⁴⁴ Vgl. hierzu die schematische Darstellung in: **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 198 f.

²⁴⁵ Vgl. **Hossfeld**, Dekalog, S. 48, der den Gedanken äußert, dass hier implizit an die Goldene Regel gedacht sein könnte.

²⁴⁶ So beispielsweise: **Hossfeld**, Dekalog, S. 55 f. Aus einem Vergleich zwischen Ex, Dtn und Privilegrecht ergibt sich für Hossfeld analog dazu der Schluss für den Dekalog.

²⁴⁷ **Schreiner**, Zehn Gebote, S. 72 f.

Der synoptische Vergleich zeigt die signifikanten Unterschiede der Sabbatbegründungen der Dekalogfassungen auf. In Ex liegt eine schöpfungstheologische (Ex 20,11) und in Dtn eine heilsgeschichtliche Begründung (Dtn 5,15) vor. Die schöpfungstheologische Argumentation bezieht sich direkt auf den priesterlichen Schöpfungsbericht und die Priesterschrift wird allgemein spät datiert.²⁴⁸ Die heilsgeschichtliche Argumentation der Deuteronomiumfassung nimmt die Befreiung aus Ägypten in den Blick. Innerhalb der Forschung spiegelt sich hinsichtlich eines Vergleichs der Begründung der Sabbatgebote auch immer die Frage, welcher der beiden Fassungen die zeitliche Priorität zuzuschreiben ist.²⁴⁹

„Das Sabbatgebot von Ex 20,8–11 bezieht sich ausdrücklich auf die Schöpfungserzählung von Gen 1 zurück und gebietet den Rhythmus von sechs Tagen Arbeit und einem Tag Ruhe, weil Gott selbst bei der Erschaffung der Welt diesem Rhythmus schon folgte.“²⁵⁰ In Gen 2,2 heißt es zusammenfassend: „Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte.“ In diesem Kontext spielt das Verb כָּלָה („vollenden“) eine große Rolle. Es spiegelt das Verhältnis von Arbeit und Ruhe wider.²⁵¹ Diese bedingen einander. Wer im Laufe der Woche sein Werk vollendet hat, hat das Recht auf Ruhe am siebten Tag. Das ist der von Gott vorgegebene Rhythmus. „Das Volk Israel, dem Gott am Sinai das Sabbatgebot in dieser Form mitteilt, bekommt so einen Einblick in die ansonsten verborgene Natur- bzw. Schöpfungsordnung und kann, ja, soll in diese Ordnung einschwingen.“²⁵² Was Dohmen mit der Formulierung vom Einschwingen des Volkes in diese Ordnung meint, zeigt sich insbesondere in Vers 11 b:

11 Außerdem segnete Jahwe den Tag der Feier und heiligte ihn.

„Die Ausführungsbestimmung besagt, daß dieser Tag ‚heilig gehalten‘ werden solle, daß er aus der Reihe der ‚profanen‘ Tage, für die es keine auszeichnenden

²⁴⁸ Vgl. etwa: **Zenger**, Einleitung, S. 203 f.

²⁴⁹ **Hossfeld**, Dekalog, S. 49 f. gibt einen kurzen Überblick über die beiden Hauptpositionen innerhalb der alttestamentlichen Forschung.

²⁵⁰ **Dohmen**, Siebter Tag, S. 46; Dohmen untersucht in diesem Beitrag insbesondere S. 44 f. die Rhythmisierung von 6+1 und zeigt auch hierfür altorientalische Parallelen auf.

²⁵¹ **Scharbert**, Exodus, S. 84: „In der Ex-Fassung des Gebotes wird der Sabbat mit der Ruhe Gottes am Schluss seines Schöpfungswerkes (Gen 2,1–3) begründet: Auch der Mensch soll sich also an diesem Tag seines die Woche über geleisteten Werkes freuen und es genießen.“

²⁵² **Dohmen**, Siebter Tag, S. 46.

oder einschränkenden Anordnungen gibt, ausgesondert werden soll.“²⁵³ Im Anschluss an die in Gen 1,26 gründende Nähe zwischen Gott und dem Menschen „ordnet sich die Absicht von Ex 20,11, ein menschliches Verhalten durch eine vorbildhafte Aktion Jahwes zu begründen, bruchlos in die Argumentation mit der *imitatio dei* ein, wie wir sie vornehmlich im priesterlichen Schrifttum finden.“²⁵⁴ Der Aufruf zu Heiligkeit und demnach zur *imitatio dei* begegnet weiters in Lev 11,45 und Lev 19,1f. Zenger und Haag legen das Sabbatgebot vor allen Dingen als theologisches Gebot aus. Zenger sieht das Gebot „durch Stichwortentsprechungen (,Himmel‘, ,Erde‘, ,Meer‘) auf das Fremdgötterverbot rückbezogen, d.h. es ist hier nicht zuerst als ,soziales‘ Gebot (wie in der Deuteronomium-Fassung), sondern als ,theologisches‘ Gebot zu verstehen.“²⁵⁵ Im Sabbatgebot „geht [es] nicht um eine bloße Arbeitsruhe, sondern darum, den siebten Tag der Woche als ein theologisches (,sakramentales‘) Zeichen zu ,heiligen‘, d.h. für Jahwe auszusondern. [Sie] soll ein Bekenntnis (nicht bloß eine Nachahmung) zum ,Schöpfergott‘ sein, der diese Welt als eine gute Welt will, trägt und vollendet.“²⁵⁶ Es kann jedoch, um die Auffassung Zengers noch auszuweiten, von einer doppelten Intention gesprochen werden. Es ist ein theologisches Gebot mit sozialer Komponente, die sich darin zeigt, dass aus der *imitatio dei* heraus die Ruhe nach getaner Arbeit gewährt, ja sogar festgelegt wird.²⁵⁷ Die Einhaltung des Sabbats ist Recht und Pflicht zugleich. Auf einen noch weiterführenden Aspekt kommt Haag zu sprechen. Für ihn besitzt das Sabbatgebot eschatologischen Charakter. „Bedenkt man, daß in dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift die Mitteilung des Segens durch Gott den Fortbestand des Lebendigen verbürgt (Gen 1,22.28), dann bedeutet die Segnung des siebten Schöpfungstages durch Gott, daß die zu ihrem Abschluß gelangte Schöpfung in ihrer Vollendung gefestigt und so für alle Ewigkeit bestätigt wird. Die anschließend erwähnte Heiligung des siebten Schöpfungstages verleiht diesem Akt noch ein eigenes, den Tag

²⁵³ **Noth**, Exodus, S. 132. Im Schöpfungsbericht der Priesterschrift ist in Gen 2,3 eine direkte Parallele gegeben: „Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte.“; vgl. auch: **Scharbert**, Exodus, S. 85.

²⁵⁴ **Hossfeld**, Dekalog, S. 52. Hossfeld verwendet in seiner Argumentation den Gedanken der *imitatio dei* im Wesentlichen als Kriterium für die Hypothese der Priorität der Dtn-Fassung. **Hossfeld**, Dekalog, S. 52 f.: „Ex 20,11 ist von seinen Vorlagen Ex 23,12, Dtn 5,12–15 und Gen 1,1–2,4a abhängig und damit diesen zeitlich nachzuordnen. In Stil und Aussage teilt es den Standort nachexilischer, priesterlicher Redaktoren!“

²⁵⁵ **Zenger**, Exodus, S. 206 f.

²⁵⁶ **Zenger**, Exodus, S. 207.

²⁵⁷ Inwiefern die theologische und soziale Dimension des Sabbatgebotes ineinander übergehen bzw. sich gegenseitig bedingen, wird nach der Besprechung der Begründung, wie sie in Dtn 5 vorliegt, anhand der Auffassung Benno Jacobs noch näher erläutert werden.

vor allen anderen Schöpfungswerken auszeichnendes Gepräge. Versteht man nämlich den priesterlichen Fachausdruck ‚heiligen‘ als ‚absondern für Gott‘, dann meint der damit beschriebene Vorgang in Verbindung mit der Segnung des siebten Schöpfungstages, daß die in ihrer Vollendung gefestigte und bestätigte Schöpfung von der Zeit ihrer Erstellung definitiv abgehoben und als eine von ihr qualitativ unterschiedene Größe angesehen wird. Das heißt aber, daß diese Vollendung eschatologischen Charakter besitzt.“²⁵⁸

Dtn 5,15 steht in einem anderen Kontext als Ex 20,11. Der Vers nimmt die Situation der Herausführung aus Ägypten in den Blick. Die Deuteronomium-Fassung dieses Gebots weist eine starke soziale Akzentuierung auf.²⁵⁹ Aufgrund der schwierigen Situation des Exils wurden die Gedanken an die Herausführung aus Ägypten besonders stark aufgegriffen.²⁶⁰ Das Heilshandeln Gottes an den Israeliten war die notwendige Voraussetzung, das Sklavenhaus Ägypten verlassen zu können. Auf dieses heilsgeschichtliche Ereignis wird zum einen durch die zweimalige Nennung von יהוה אלהיך („Jahwe, dein Gott“), wie auch durch die Wendung, dass er dies בְּיָד חֲזָקָה וּבְזְרֹעַ נְטוּיָה („mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm“) getan hat, aufmerksam gemacht. Die Wendungen entstammen typisch deuteronomistischem Sprachgebrauch und wurden nicht vom Sabbatgebot der Deuteronomium-Fassung neu geschaffen.²⁶¹ Die Formulierung steht unabhängig von ihrer konkreten Verwendung immer in Zusammenhang mit der Herausführung aus Ägypten. Somit ist dieser Doppelausdruck jener Grundpfeiler, auf dem die heilsgeschichtliche Begründung des Sabbatgebotes steht und entfaltet werden kann. Gott gilt als die Quelle der Freiheit. Dadurch, dass er seinem Volk die Freiheit geschenkt hat, ist es die Pflicht Israels dieses Heilshandeln Gottes a) niemals zu vergessen und b) es für das eigene Leben fruchtbar zu machen, was heißen soll, sich und den anderen, insbesondere auch den Sklaven (beachte deren zweimalige Nennung!) die Freiheit zu gewähren. Es ist jedoch anzumerken,

²⁵⁸ Haag, Sabbat, S.57; vgl. auch: Haag, Sabbat I, Sp. 1402.

²⁵⁹ Gerade durch die in der Sklaverei gemachten Erfahrungen sollte das Volk sensibilisiert sein in Bezug auf den Umgang mit den eigenen Sklaven.

²⁶⁰ Als eschatologisches Hoffnungsbild Israels erscheint in dieser Zeit der „Neue Exodus“ (vgl. Hos 2,16 f.; Hos 11,11; Jes 43,16–21). Der Erfahrungshintergrund aus der Frühgeschichte Israels erscheint als Unterpfand einer neuen Heilserwartung in einer vergleichbaren Situation.

²⁶¹ Der erste Teil „mit/von starker Hand“ kommt auch alleine vor, wie z.B. in Ex 6,1 und Ex 13,9. Bei der Wendung handelt es sich eindeutig um deuteronomistischen Sprachgebrauch, so dass davon auszugehen ist, dass sie der Redaktor von P nach vorne getragen hat. Der zweite Teil der Formulierung „mit ausgestrecktem Arm“ kommt immer in Kombination mit einer anderen Ausdrucksweise vor und tritt demnach nie alleine auf. So etwa in Dtn 9,29 und Neh 1,10. Der wohl älteste Beleg, der die Aussagen in gleicher Weise wie an der zu untersuchenden Stelle des Dekalog in Dtn kombiniert, dürfte wohl Dtn 7,18b.19a sein. Vgl. Hossfeld, Dekalog, S. 250.

und darauf weist Jacob dezidiert hin, die Aussageintention des Gebots der Deuteronomium-Fassung nicht ausschließlich unter diesem sozialen Aspekt zu sehen, vielmehr, so betont er, ist die Aussage sowohl sozial als auch theologisch zu verstehen: „Dt ist nicht weniger theologisch als Ex. Es verlangt gleichfalls *Heiligung* des Tages, es nennt ihn gleichfalls einen ‚*Sabbat IHM, deinem Gotte*‘. Was ist denn theologisch, wenn nicht ein solches Wort, das außerdem in diesem Gebot noch dreimal ausgesprochen wird, im Exodus überhaupt nicht mehr! Andererseits ist Ex nicht weniger human als Dt, denn es verlangt gleichfalls schon die Ruhe für Knecht und Magd, ja sogar das Vieh“.²⁶² Diesen Gedanken Jacobs gilt es hinsichtlich der Sabbatgebote zu unterstreichen, denn durch die beiden Begründungen „ist die humane Absicht des Sabbatgebotes mit der theologischen Ableitung identifiziert.“²⁶³

5.4 Zwischenreflexion zur Frage nach dem Ziel der Schöpfung

Die vorgelegte Analyse steht im Kontext der Frage nach dem Ziel der Schöpfung. Anhand einer vergleichenden Darstellung von Gen 1 und Gen 2 konnte gezeigt werden, dass die Frage nach dem Ziel der Schöpfung nicht anhand der Alternativen Sabbat oder Mensch zu beantworten ist, da jeder Text für sich einen anderen Kontext bedient.²⁶⁴ Aufgrund dieser Annahme wurde die Hypothese formuliert, dass das Ziel der Schöpfung nicht in einem markanten Punkt (Mensch oder Sabbat) zu suchen ist, sondern dass das Ziel im Gesamtkontext der biblischen Schöpfungserzählungen im Erhalt der „göttlichen Ordnung“, der Schöpfungsordnung, gesehen werden kann. Nach der Analyse des Sabbatgebotes kann festgestellt werden, dass die starke Gewichtung des Sabbats historisch zu einem relativ späten Zeitpunkt erfolgte. Unter dem Einfluss der Ereignisse und Erfahrungen des Babylonischen Exils gewann er an besonderer Bedeutung und bekam in der Folge eine Schlüsselstellung. So spricht Lohfink „hypothetisch von einem zur Exilszeit geschaffenen ‚Sabbatdekalog‘“²⁶⁵ und Hossfeld kommt

²⁶² **Jacob**, Exodus, S. 592.

²⁶³ **Jacob**, Exodus, S. 594. **Noth**, Deuteronomium, S. 42 ist hinsichtlich der unterschiedlichen Argumentationsmuster und Intentionen deutlich anderer Auffassung: „[D]ie Begründung in 2. Mose 20 ist eine massiv theologische; unser Dekalog argumentiert mehr psychologisch und sieht am Sabbat vornehmlich das Wohltätige. Daß es sich um einen ‚Sabbat für Jahwe handelt‘ (V. 14a), kommt also nicht mehr recht zur Geltung.“

²⁶⁴ Vgl. hierzu nochmals Kapitel 4. „Die Frage nach dem Ziel der Schöpfung“

²⁶⁵ **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 209.

in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, das sich als „relative Chronologie“²⁶⁶ ein Gefälle von Deuteronomium zu Exodus feststellen lässt. Unabhängig von der konkreten Textgenese zeigt sich, dass der Begründungszusammenhang, der dem Sabbat eine Schlüsselrolle zukommen lässt, historisch und lebensweltlich im Exil zu verorten ist. Für die Frage nach dem Ziel der Schöpfung bedeutet das, dass dieses in vorexilischer Zeit nicht im Sabbat gesehen werden konnte, da dieser erst in exilischer Zeit seine zentrale Bedeutung für das Volk Israel erhält. Die unterschiedlichen Begründungen des Sabbatgebots der Doppelüberlieferung sprechen gegen eine ursprüngliche Verbindung von Sabbat und Schöpfung.²⁶⁷ Ginge man, wie Hossfeld es tut, von einem zeitlichen Vorrang der Deuteronomium-Fassung aus, wäre die heilsgeschichtliche Begründung vor der schöpfungstheologischen Begründung der Exodus-Fassung gewesen. Wieder fällt der Zusammenhang der verschiedenen Kontexte, die die Überlieferungen bedienen, auf. Die heilsgeschichtliche Begründung der Deuteronomium-Fassung entspringt der konkreten lebensweltlichen Erfahrung des Volkes Israel, welche transponiert wird in den größeren, den schöpfungstheologischen Kontext der Begründung, wie sie in der Exodus-Fassung bekundet wird. Dies erinnert an den Kontext-Zusammenhang, wie ihn die Untersuchung von Gen 1 und Gen 2 ergeben hat. Dort ist auch bezüglich der jahwistischen, von der Chronologie der Texte her älteren Fassung²⁶⁸ der lebensweltliche Kontext bedient, welcher dann in einen größeren Rahmen, sprich in Gen 1 den Kontext des „Himmels und der Erde“, des Alls, gestellt wird. Dies ist ein erster Zusammenhang, der bei der Betrachtung der unterschiedlichen Begründungen ausgemacht werden kann, ein zweiter ist der, der wiederum die Frage nach dem Ziel der Schöpfung tangiert, denn fragt man nach der Intention des gesamten Dekalogs, steht fest, dass er „die Markierung der der Freiheit selbst innewohnenden Grenze [ist]. Nicht bloßer Befehl und blinder Gehorsam, sondern praktizierte Freiheit ist angepeilt. Und auch der Gehorsam den Geboten gegenüber, der durchaus gemeint ist, ersetzt nicht menschliche Autonomie, sondern setzt sie voraus.“²⁶⁹ Daher liegt es bereits „schöpfungsmäßig“, was hier für den Dekalog gesagt werden kann, am

²⁶⁶ Hossfeld, Dekalog, S. 57.

²⁶⁷ Die Entstehung des priesterlichen Schöpfungsberichtes (Gen 1,1–2,4a) ist ebenfalls in dieser Zeit, in der der Sabbat die Aufwertung erfährt, anzusiedeln. Der zeithistorische Kontext hinsichtlich der Verbindung von Sabbat und Schöpfung ist zu berücksichtigen.

²⁶⁸ Unabhängig von der konkreten Modellbildung zur Entstehung des Pentateuchs besteht in der Forschung ein Konsens, die nicht-priesterlichen Texte (klassisch: Jahwist und Elohist) vor den priesterlichen Texten zu datieren. Vgl. Zenger, Einleitung, S. 106–147.

²⁶⁹ Crüsemann, Zehnwort, S. 79.

Menschen „der Freiheit eine Form zu geben.“²⁷⁰ Dieser Zusammenhang entspricht der Beobachtung, dass ein einzelnes Element der Schöpfung (Mensch oder Sabbat) nicht einseitig zum Ziel derselbigen erklärt werden kann, sondern dass die Schöpfung an sich, mit ihrer in sich grundgelegten Beziehung zum Schöpfer selbst, die dieser durch Gen 1,31 als „sehr gut“ erklärt hatte, und speziell ihre Erhaltung das von Anfang an grundgelegte Ziel ist.

6. Der Sabbat als konstitutives Element der Schöpfung

Der Sabbat stellt nach Ausweis von Gen 1 ein konstitutives Element der Schöpfung dar. Er bildet gewissermaßen den Mittelpunkt, auf den hin die Schöpfung ausgerichtet ist, und seine Einhaltung dient dem Erhalt der Schöpfungsordnung, wie es dann vor allen Dingen die Interpretation von Gen 2 nahelegt. Ausgehend von Lohfinks Hypothese vom Sabbatdekalog soll die Bedeutung des Sabbats unterstrichen werden. Das Sabbatgebot der Deuteronomium-Fassung ist schon allein für sich gesehen eine sehr eindrucksvolle Komposition²⁷¹, aus der ersichtlich wird, dass der Text des Sabbatgebotes „durch Stichwort- und Satzentsprechungen bewußt als neue Ganzheit gestaltet worden [ist].“²⁷² Doch nicht nur innerhalb des Gebotes sind diese Wortverknüpfungen zu entdecken, vielmehr betreffen sie, ausgehend vom Sabbatgebot den Dekalog als Ganzes:

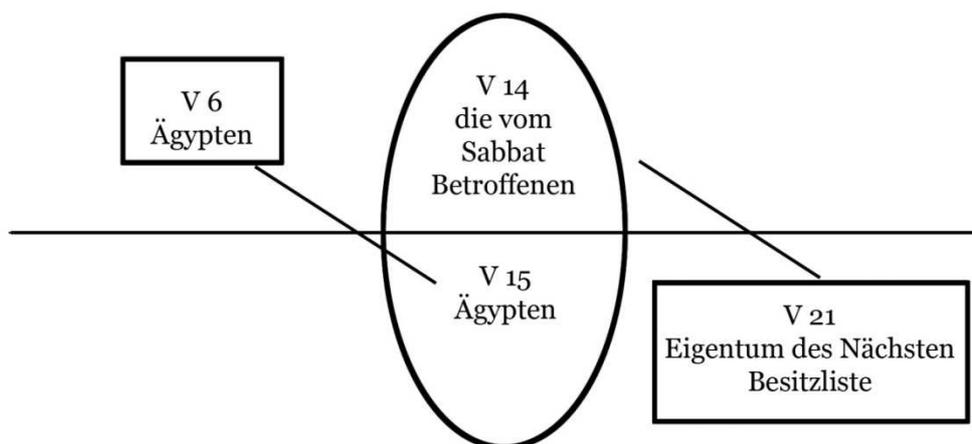


Abb. 9

²⁷⁰ **Schwienhorst-Schönberger**, Zehn Gebote I, S. 229; sowie: **Schwienhorst-Schönberger**, Zehn Gebote II, S. 9.

²⁷¹ Die entsprechende Darstellung der Komposition findet sich bei den Erklärungen zu der verschiedenen Verwendung der Verben. Hier sei nochmals auf die schematische Darstellung in **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 198 f. verwiesen.

²⁷² **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 199.

„Durch die stichworthafte Rück- und Vorbindung des Sabbatgebots an Anfang und Ende des Gesamttextes wird dieses Gebot mindestens unterstrichen und herausgehoben. Da das Sabbatgebot irgendwie in der Mitte des Dekalogs steht, darf man fragen, ob etwa das Zentrum des Textes betont werden sollte.“²⁷³ Schematisch dargestellt sieht dieser zentralbetonte Dekalog nach Lohfink, Dekalogfassung, S. 203 folgendermaßen aus:

I	Jahweverehrung	5,6–10	lang
II	Namen Jahwes	11	kurz
III	SABBAT	12–15	lang
IV	Eltern	16	kurz
V	Sittliche Gebote	17–21	lang

Der Zweck einer solchen Umformung ist, den Sabbat als „Erste(s) Gebot“ (...) zum „Hauptgebot“²⁷⁴ zu erklären. Das Hauptgebot wiederum ergab sich aus der innerbiblischen Vorgeschichte des Bundesformulars, deren wesentlicher Inhalt die Herausführung aus Ägypten war. Darauf wird bereits in der Präambel beider Dekalog-Fassungen hingewiesen (Ex 20,3 und Dtn 5,7). Der hohe Stellenwert des Sabbats gründet in der schwierigen Situation des Exils und der Notwendigkeit identitätsstiftender Elemente. Auf dem Hintergrund der Exilssituation spielt für Lohfink auch die Motivierung des Elterngabots eine tragende Rolle. Die $\eta\eta\eta\eta$ ist der Schlüsselbegriff. Die Exodus-Fassung spricht davon, dass die Tage auf der $\eta\eta\eta\eta$ verlängert werden würden, richtet den Blick also auf die Zukunft. Die Deuteronomium-Version spricht aus einem anderen Kontext heraus, sie verknüpft die $\eta\eta\eta\eta$ mit dem Wohlergehen im Hier und Jetzt. „Das begreift sich am leichtesten, wenn die Verheißung der Exilssituation angepasst werden sollte“.²⁷⁵ Die Zukunft war ungewiss, man hatte das Land verloren und musste versuchen, die Gegenwart zu bestehen. Somit erscheint es plausibel, dass der Zusatz im Elterngabot auf eine Abfassung des Sabbatdekaloges zur Exilszeit hinweist. Zu diesem Schluss kommt Lohfink, denn für ihn ist die Hauptzahl der Differenzen der beiden Dekalogfassungen so zu verstehen, dass sie dazu dienen, eine Sekundärform des Dekalogs (Dtn!) zu formen, „die durch neue stilisti-

²⁷³ **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 201. Aus dieser Aussage ist abzuleiten, dass für Lohfink eindeutig Ex die zeitliche Vorrangstellung hat und als Vorlage für den neu konzipierten Sabbatdekalog diente. Um die endgültige Form, wie sie im Dtn vorliegt, zu erhalten, waren Eingriffe in den vorliegenden Text nötig, die die Gesamtkonzeption betreffen. Hier spielt insbesondere das Wort η eine zentrale Rolle. Nach Lohfink soll der Redaktor des Deuteronomium-Dekaloges die Reihe ab dem Verbot des Tötens durch konsequente Polysyndese zu einem Block verbunden haben. Somit ergibt sich „eine neue, zentralbetonte Konfiguration“, so **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 203.

²⁷⁴ **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 203.

²⁷⁵ **Lohfink**, Dekalogfassung, S. 208.

sche Gewichtsverteilung und inhaltliche Zusätze das Sabbatgebot als eigentliches Hauptgebot hinstellt, wie es den Bedürfnissen der Exilszeit entsprach.“²⁷⁶ Lohfinks Auffassung wird in diesem Punkt von Schreiner unterstützt. Bei ihm heißt es, dass das Sabbatgebot „in die Mitte des Dekalogs gerückt [ist], so daß die übrigen Gebote gleichsam wie ein doppelter Rahmen um es herum angeordnet erscheinen.“²⁷⁷ Somit ließe sich die zentrale Stellung des Sabbatgebotes schematisch folgendermaßen darstellen:

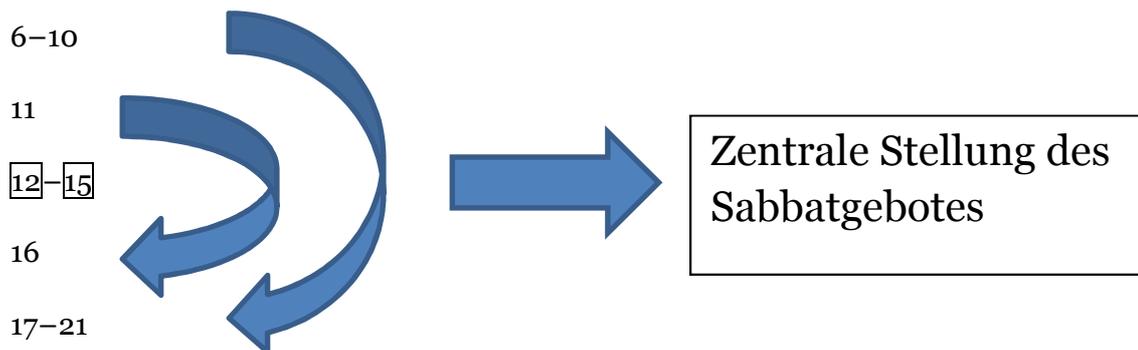


Abb. 10

Stellt man nun die Frage nach der Intention, die den Sabbat für so zentral erklärt, erweisen sich mehrere Begründungszusammenhänge als relevant. Zum einen ist er schöpfungstheologisch, zum anderen heilsgeschichtlich und zum dritten sozialgeschichtlich motiviert. Dies zusammengenommen macht den Sabbat zu einer Institution mit doppelter Intention: Zum einen gibt er dem Menschen die Chance, sich seiner fundamentalen Gottesbeziehung immer wieder aufs Neue bewusst zu werden. Im Sabbat gedenkt er Gott seinem Schöpfer und erhält somit „einen Einblick in die verborgene Natur- bzw. Schöpfungsordnung“²⁷⁸, an der er insofern partizipieren soll, als dass er diesen Tag aussondert für Jahwe. Das macht den Sabbat zu einem theologischen Gebot.²⁷⁹ Zugleich aber auch ist diese Perspektive ausgeweitet, indem sie das „Schaffen“ des Schöpfers selbst in den Blick nimmt. Gott vollendet am siebten Tag sein Werk mit der Ruhe. Dies lässt anklingen, dass es zwischen der Arbeit und der Ruhe ein bestimmtes Verhältnis gibt, welches schöpfungsgemäß vom Schöpfer selbst festge-

²⁷⁶ Lohfink, Dekalogfassung, S. 208.

²⁷⁷ Schreiner, Zehn Gebote, S. 73. „Die Gebote 5–10 sind nämlich durch ein ‚und‘ zwischen den einzelnen Sätzen zu einem großen Block zusammengebunden; daher bilden die Verse 6–10 und 17–21 einen äußeren, die Verse 11 und 16 einen inneren Rahmen um V. 12–15. Mit dieser Verfahrensweise wollte ein Redaktor sicherlich das Sabbatgebot als besonders wichtig hervorheben. Es war wohl die Zeit des Exils, als er seine Änderung vornahm, eine Epoche, in der der Sabbat für das Jahwevolk eine besondere Bedeutung erlangte.“

²⁷⁸ Dohmen, Siebter Tag, S. 46.

²⁷⁹ Vgl. hierzu nochmals: Zenger, Exodus, S. 206.

legt wurde. Hierbei spielt, wie aufgrund der Auslegung des Sabbatgebotes herausgearbeitet wurde, das Verbum „vollenden“ eine große Rolle, was den eschatologischen Charakter dieses besonderen Tages unterstreicht.²⁸⁰ Die Schöpfung strebt auf ihre Vollendung zu. Doch diese Vollendung kann der Mensch nicht aus sich selbst heraus erreichen; sie bedarf des befreiend-gnädigen Handelns Gottes in der Heilsgeschichte. Diese drei Ebenen also, die der Sabbat bedient, sind durch JHWHs Geschichtshandeln konstituiert.²⁸¹ Dies ist das spezifische Gottesverständnis des Volkes Israel: „JHWH ist nicht primär ein Gott der Natur, sondern der Führungen in der Geschichte“.²⁸² Aus diesem Grund wird der Sabbat in der Zeit des Exils für das auserwählte Volk zum identitätsstiftenden Moment.²⁸³

Der Sabbat als konstitutives Element in christlicher Perspektive:

Der Sabbat kann als spezifisch jüdisches Grundelement nicht ohne weiteres mit dem Sonntag identifiziert werden. Was die beiden „Institutionen“ jedoch durchaus in einen gemeinsamen Kontext stellt, ist die Tatsache, dass in ihnen das geschichtsmächtige Handeln Gottes erfahrbar wird.²⁸⁴ Für den Sonntag heißt das: „Jeder Sonntag erinnert die Christen an diese Zuwendung Gottes zur Welt.“²⁸⁵ Für den christlichen Glauben ist der Sonntag verbunden mit der Auferstehung Jesu Christi. „Der Sonntag verdankt seinen Ursprung der Auferstehung Jesu Christi. Jeder Sonntag ist eine Art wöchentlicher Osterfeier. Jede Feier des Sonntags ist ein lebendiges Gedächtnis und Bekenntnis der Auferstehung.“²⁸⁶ Christus besiegt den Tod und ermöglicht durch seine Auferstehung die neue Schöpfung. Dies ist der Urfeiertag der Christen.²⁸⁷ Besonders in der heutigen Zeit kommt dem Sonntag zusätzlich zu seiner Grundintention eine wichtige soziale Komponente zu. „Sabbat und Sonntag bedeuten in der Kultur der Menschheit eine Befreiung vom Joch des unaufhörlichen Arbeitszwanges und ein öf-

²⁸⁰ An dieser Stelle sei unter Berücksichtigung der Ergebnisse aus Kapitel 5.3 „Die individuellen Sabbatbegründungen“ auf **Haag**, Sabbat, S. 57 verwiesen.

²⁸¹ Vgl. **Zenger**, Feier, S. 251.

²⁸² **Zenger**, Feier, S. 251.

²⁸³ Wenn nun im Zusammenhang mit der ökologischen Frage oftmals argumentiert wird, dass, um der Grundintention der Ausgewogenheit zwischen Arbeit und Ruhe gerecht zu werden, der Schöpfung selbst der Sabbat gewährt werden sollte, ist dies ein durchaus ernst zu nehmender Gedanke.

²⁸⁴ **Lehmann**, Sonntag, S. 3 weist darauf hin, dass „[w]ir (...) mehr über den christlichen Sonntag [lernen], wenn wir uns – ohne den Unterschied zwischen beiden zu leugnen – auf die gemeinsamen Wurzeln besinnen.“

²⁸⁵ **Lehmann**, Sonntag, S. 2.

²⁸⁶ **Lehmann**, Sonntag, S. 2.

²⁸⁷ Vgl. **SC**, Nr. 106.

fentliches Zeugnis für Gott.“²⁸⁸ Somit gehen theologische und soziale Begründung auch des Sonntags miteinander Hand in Hand. Ebenso verhält es sich mit der eschatologischen Dimension: „Der Tag der Ruhe wird (...) in einen neuen Horizont gestellt: Er ist nicht bloß bestimmt durch den Blick zurück auf Schöpfung und einstige Erlösung, sondern auch durch den Blick auf die Auferstehung Jesu Christi und nach vorn, in die Zukunft Gottes. Der Sabbat ist für den Christen, wie der Kolosserbrief sagt, ein ‚Schatten des Zukünftigen‘ (2,17) geworden.“²⁸⁹

Diese Zusammenhänge stellen den Sabbat und den Sonntag in ein vergleichbares Licht und können als konstitutive Elemente der Schöpfung angesehen werden. In erster Linie dienen sie genuin dem Erhalt der Schöpfungsordnung. Sie geben einen Rhythmus vor, der den Menschen die Chance gewährt, sich ihres fundamentalen Gottesbezuges gewahr zu werden und sie ermöglichen weiters ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Arbeit und Ruhe.

Dieser zweite Aspekt ist in Bezug auf die ökologische Frage in doppelter Hinsicht relevant. Hält der Mensch innerhalb seines Dranges nach Kulturentwicklung zur ihm vorgegebenen Zeit inne, verringert sich dadurch die Gefahr, dass Kulturentwicklung nur um ihrer selbst willen geschieht. Sie ist gleichsam ausgerichtet auf ein höheres Ziel. Dies kommt unmittelbar der Schöpfung und dem Menschen zugute. Die Schöpfungsordnung erhält somit die Möglichkeit, sich in einem ausgewogenen Verhältnis entfalten zu können. Das Verhältnis zwischen „bebauen und bewahren“ kann in seiner natürlichen Balance bestehen.

7. Das „schöpfungstheologische Dreieck“ und die ökologische Frage im Kontext der biblischen Urgeschichte

Dass die biblischen Schöpfungstexte und die in ihnen enthaltenen Aussagen von hoher Relevanz in Bezug auf den ökologischen Diskurs sind, steht außer Frage. Weniger deutlich bzw. weniger beachtet wurde die Wichtigkeit der biblischen Urgeschichte als Ganzes, wenn es darum ging, Antworten innerhalb des Themenbereichs „Schöpfung und Ökologie“ zu formulieren. Diese Beobachtung rührt daher, dass innerhalb der Tradition das Hauptaugenmerk auf den ersten

²⁸⁸ **Lehmann**, Sonntag, S. 3.

²⁸⁹ **Lehmann**, Sonntag, S. 5.

drei Kapiteln der Genesis lag.²⁹⁰ Die Urgeschichte jedoch ist als eine Einheit zu verstehen. In ihr kommt es zur (Er-)Klärung allgemein-menschlicher Phänomene: „[D]ie Berichte vom Urgeschehen sagen etwas aus, was nur im Zusammenhang verstanden werden kann. Wenn sie eine Bedeutung für die Lehre und Verkündigung der Kirche haben, dann kann sie nur von der Gesamtaussage der Urgeschichte her gesehen werden.“²⁹¹ Um welche allgemein-menschlichen Phänomene es sich dabei handelt, wird im nächsten Kapitel ausführlich behandelt werden, wenn die „Urmodelle des Sich-Verfehlens“ besprochen werden. An dieser Stelle soll ein anderer Zusammenhang im Fokus der Aufmerksamkeit stehen. Es geht um die Urgeschichte als Ganzes, ihrer Hauptintention und darum, welche Relevanz ihr für den ökologischen Diskurs zukommt. Nun ist es leicht zu sagen, die Urgeschichte bilde eine Einheit und ein Ganzes. Doch ihr präziser Umfang und ihre Abgrenzung sind unklar. Um eine mögliche ökologische Relevanz herausarbeiten zu können, ist es notwendig, sich mit der kompositorischen Frage auseinander zu setzen. Hierbei sollen zwei divergierende Forschungsmeinungen miteinander verglichen werden: Der von Norbert Clemens Baumgart und mit ihm von Erich Zenger und Karl Löning verfochtene Ansatz, die Urgeschichte ende in Gen 9,28 f. einerseits und die „klassische“ Auslegung andererseits, die das Ende der Urgeschichte nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel ansetzt. Wie bereits erwähnt, kritisierte Westermann die einseitige Betonung der Kapitel Gen 1–3, als Geschichte von „Schöpfung und Fall“. Auch Löning und Zenger, die vor Erscheinen der Habilitationsschrift Baumgarts dessen Hypothese aufnehmen, machen auf diese einseitige Betrachtungsweise für die Schöpfungslehre aufmerksam.²⁹² „Vor allem die Sintfluterzählung Gen 6–9 hatte deshalb auch kaum größere schöpfungstheologische Relevanz. Zumindest in systematisch-theologischen Entwürfen spielt diese Erzählung praktisch keine Rolle.“²⁹³ Mit ihrem Vorschlag, das Ende der Urgeschichte bei Gen 9,28 f., und nicht wie meist angenommen mit Gen 11 oder mit dem Beginn von Gen 12 zu

²⁹⁰ **Westermann**, Schöpfung, S. 29 f.: „Durch diese Isolierung entstand die Lehre von ‚Schöpfung und Sündenfall‘, die an die Stelle dessen trat, was die Bibel wirklich vom Urgeschehen sagt. Die übrigen Texte der Urgeschichte, die in Gen 4–11 folgen, haben deshalb in der Kirchengeschichte kaum eine Bedeutung gehabt, sie kamen in der Lehre der Kirche, in der Verkündigung, im Unterricht, kaum vor. Diese wertende Unterscheidung zwischen zwei Textgruppen der Urgeschichte ergab sich aus der Dogmatik: Für die Dogmatik waren die Lehre von der Schöpfung und die Lehre vom Sündenfall grundlegend, was aber die folgenden Kapitel sagten, war für die Dogmatik ohne Bedeutung.“

²⁹¹ **Westermann**, Schöpfung, S. 30.

²⁹² Vgl. **Löning/Zenger**, Anfang, S. 136. Siehe hierzu die Gesamtdarstellung des Ansatzes: **Zenger**, Gottes Bogen.

²⁹³ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 136.

sehen,²⁹⁴ wollen sie die „weitreichende[n] schöpfungstheologische[n] Konsequenzen“²⁹⁵ aufzeigen. Folgende Hauptmerkmale charakterisieren den vorliegenden Ansatz:

- In Gen 9,28 f. liegt eine erzählerische Zäsur vor, wodurch die Urgeschichte eine relative Eigenständigkeit erhält. Mit dieser Sichtweise nehmen Löning/Zenger Baumgarts Grundthese auf: „Die vom Text bereitgelegten Signale sprechen dafür, daß die Urgeschichte bereits in 9,29, mit dem Tod Noachs, endet.“²⁹⁶
- Gen 10–11 ist als Auftakt der Erzelternerzählung zu betrachten und nicht als Fortsetzung bzw. Abschluss der Urgeschichte. Diese nachfolgende Behauptung begründet Baumgart damit, „daß in der Genesis ab Kapitel 10 ein nachurgeschichtlicher Zusammenhang vorliegt und dieses Kapitel schon in die Geschichte um Abraham und Sara und um die anderen Erzeltern gehört. Wo ein neuer Zusammenhang beginnt, ist im Text eine Zäsur zu *vermuten*. Wenn dann in einem weiteren Schritt die Kapitel 1–9 als abgeschlossene Komposition beschrieben werden können, *muß* man auch von einer Zäsur in Gen 9/10 ausgehen.“²⁹⁷
- Mit dem Ende der Urgeschichte in Gen 9,28 f. ergibt sich im Gesamten eine „dreiteilige Kompositionsstruktur“, deren „theologische(...) Spitzenaussage“ die Sintfluterzählung bildet:
 - Gen 1,1–2,3
 - Gen 2,4–4,26
 - Gen 5,1–9,29.²⁹⁸

Baumgart betrachtet in seiner Argumentation die Welt, welche in Gen 12,1–3 vorausgesetzt wird, als eine politisch gegliederte, welche ihren „Vorläufer“ in der Darstellungsweise von Gen 10,1–11,9 hat, wo zum ersten Mal von verschiedenen Territorien und einer Menschheit, die sich in einzelne Stämme und Völ-

²⁹⁴ Baumgart, Ende, S. 27 listet in Anm. 1 und Anm. 2 die Vertreter der jeweiligen Positionen auf.

²⁹⁵ Löning/Zenger, Anfang, S. 136.

²⁹⁶ Baumgart, Umkehr, S. 2; in Baumgart, Ende, S. 27 formuliert er die These prägnant mit dem Satz „[d]ie Urgeschichte endet in Gen 9,29 mit dem Tod Noachs“.

²⁹⁷ Baumgart, Ende, S. 28 (Hervorhebungen im Original). Zur Untermauerung seiner These zieht Baumgart, Umkehr, S. 2 f. inhaltlich die ersten Verse des 12. Kapitels der Genesis heran. Diese zeigten eine unmittelbare Nähe zu den Kapiteln 10–11, die deren Hintergrund bilden. Somit wäre für ihn die These eines Endes der Urgeschichte mit dem Beginn von Kapitel 12 widerlegt.

²⁹⁸ Vgl. Löning/Zenger, Anfang, S. 136 f.

ker aufteilt, die Rede ist. Im Gesamtzusammenhang der Argumentation weist Baumgart darauf hin, dass der Leser „erst ab hier auf voneinander abgegrenzte Gebiete [trifft]: Die Verse 10,5.20.31.32 gehen auf einzelne Völker in ‚ihren Territorien‘ ein. Zudem zeigen dieselben Verse zusammen mit Gen 10,18 auf, dass nun ein Stadium der Geschichte erreicht ist, ab dem zwischen einzelnen Völkerstämmen zu unterscheiden ist.“²⁹⁹ Mit dieser Argumentation arbeitet Baumgart unter dem Stichwort „Land“ die unterschiedlichen Perspektiven heraus. In den ersten neun Kapiteln der Genesis ist von der gesamten Welt und der gesamten Weltbevölkerung die Rede, was durch die Verwendung des Nomens ארץ bzw. ארצות deutlich wird. Dort ist „die ganze Welt oder deren Gesamtbevölkerung gemeint, wobei noch keinerlei Struktur einer Aufteilung dieser Welt aufgrund verschiedener Gruppen von Bewohnern wie Gen 10ff mitgedacht wird. (...) In Gen 1–9 kann nicht ausfindig gemacht werden, daß man sich die ארץ /die ‚Erde‘ politisch aufgeteilt vorstellt, geschweige denn ein entsprechendes Teilungsprinzip das Bewohnen durch משפחות /‘Völkerstämme‘ sei.“³⁰⁰ In dieser Hinsicht ist die Turmbauerzählung gewissermaßen als „Scharnier“ anzusehen, da der Text „kompositorische Funktionen übernimmt“³⁰¹, und dem Leser vor Augen führt, wie es zur Ausbreitung der Völker und Sprachen gekommen ist. Doch nicht nur dieser Hinweis veranlasst Baumgart dazu, von der Richtigkeit seiner These auszugehen. Auch die Tatsache, dass sich ein „stringenter erzählerischer Zusammenhang innerhalb der Texte finden [lässt]“³⁰², welchen er mittels der Genealogien herausarbeitet, sieht er als Erweis für die Plausibilität seiner Argumentation.³⁰³ Baumgart kontrastiert die urgeschichtliche Welt aus Gen 1–9 mit der geschichtlichen Welt, wie sie in den Gen 10 nachfolgenden Kapiteln auftaucht. Schematisch kann seine Argumentation nun folgendermaßen zusammengefasst werden:³⁰⁴

²⁹⁹ Baumgart, Ende, S. 29.

³⁰⁰ Baumgart, Ende, S. 29 f.

³⁰¹ Baumgart, Ende, S. 37.

³⁰² Baumgart, Ende, S. 31.

³⁰³ Da das Hauptaugenmerk in der vorliegenden Arbeit eher auf dem ersten Argumentationsaspekt der Baumgart'schen These liegt, vgl. hierzu insbesondere: Baumgart, Ende, S. 31–33.

³⁰⁴ Vgl. hierzu insbesondere: Baumgart, Ende, S. 39–43.

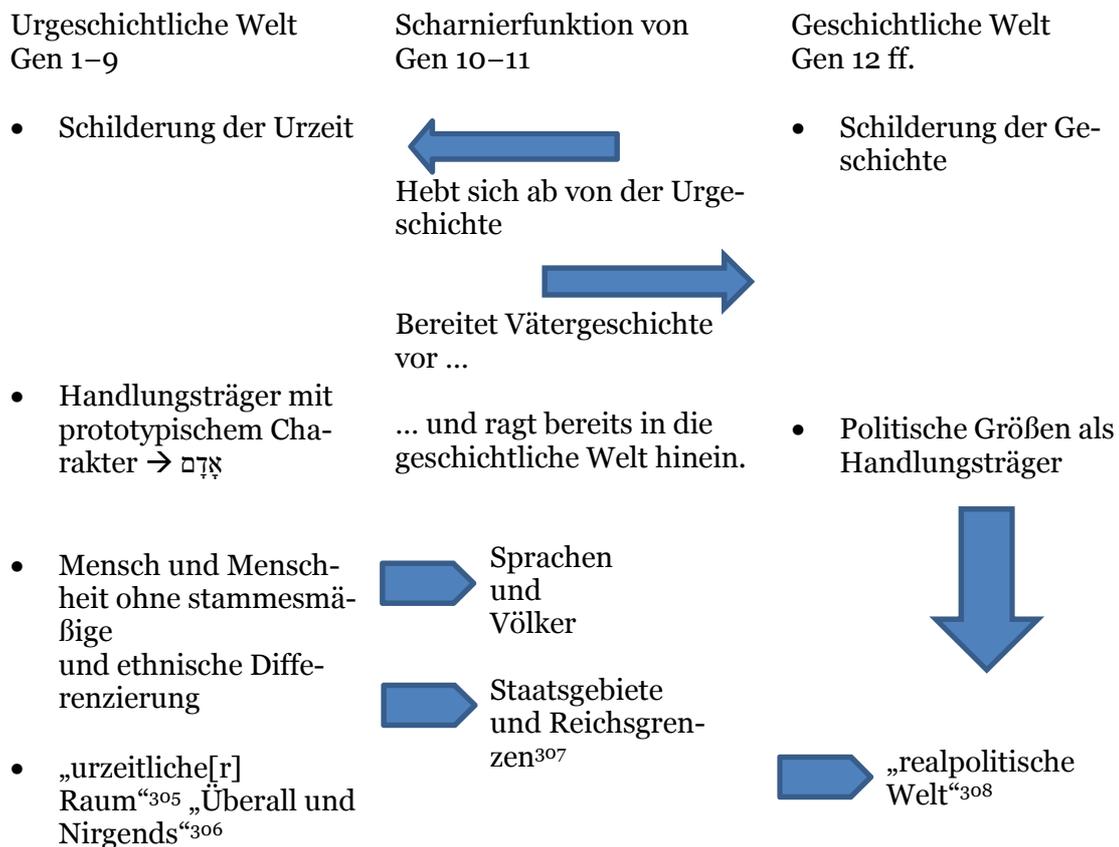


Abb. 11

Nach der Plausibilisierung der Textzäsur mit dem Tod Noachs und damit dem Ende der Urgeschichte in Gen 9,28 f., ist der Blick auf die Binnenstruktur der Kapitel 1–9 zu richten. Diese Kompositionsstruktur, so Löning und Zenger, die sich ausdrücklich auf Baumgart beziehen, weist drei signifikante Merkmale auf:

- In drei verschiedenen Variationen wird ein und dasselbe Thema, der Schöpfergott, unter einem jeweils anderen Aspekt vorgestellt.³⁰⁹
- Die drei Teile, die „stets umfänglicher“³¹⁰ werden, bilden eine „*konzentrische Komposition*“³¹¹:
 - Gen 1,1–2,3 → kosmisches Szenario
 - Gen 2,4–4,26 → lebensweltliches Szenario
 - Gen 5,1–9,29 → kosmisches Szenario

³⁰⁵ Baumgart, Ende, S. 42.

³⁰⁶ Baumgart, Ende, S. 42.

³⁰⁷ Baumgart, Ende, S. 42 weist darauf hin, dass „Gen 11,1–9 (...) die erste Erzählung in der Bibel [ist], die an einem realen Schauplatz spielt: Im Lande ‚Schinar‘ (...). Diese Ortsangabe findet sich am Beginn der Erzählung. Am Ende wird der Schauplatz noch genauer lokalisiert, wenn der Städte- und Reichsname ‚Babel‘ fällt.“

³⁰⁸ Baumgart, Ende, S. 42.

³⁰⁹ Vgl. Löning/Zenger, Anfang, S. 141.

³¹⁰ Baumgart, Umkehr, S. 3.

³¹¹ Löning/Zenger, Anfang, S. 141 (Hervorhebungen im Original).

- Die drei Teile bilden aber auch einen fortlaufenden Handlungsbogen, der in Gen 5,1–9,29 zum Aussageziel kommt.³¹² „In dieser Leserichtung erzählt Gen 1,1–2,3 gewissermaßen den 1. Akt der Weltschöpfung, reflektiert Gen 2,4–4,26 an zwei Beispielgeschichten die Störungen der Schöpfung durch die Menschen und stellt dann Gen 5,1–9,29 den 2. Akt der Weltschöpfung dar.“³¹³

Zusammenfassend kommt diese Sichtweise laut Löning und Zenger zu folgendem Fazit, die in einer „schöpfungstheologischen Hauptaussage“³¹⁴ gipfelt: „Die Welt ist nicht nur vom Schöpfergott erstmals erschaffen, sondern sie steht als seine Schöpfung trotz bzw. gerade angesichts der von Menschen (rätselhaft) ausgelösten Störungen unter seinem besonderen Schutz. Sie ist und bleibt das Reich seiner Gottesherrschaft. Zeichen dafür ist der von ihm in die Schöpfung hineingestellte Bogen, der als Regenbogen aufscheint und den Himmel mit der Erde verbindet“.³¹⁵ Innerhalb des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ könnte der hier vertretene Ansatz in etwa folgendermaßen bildlich dargestellt werden:³¹⁶

³¹² Vgl. **Löning/Zenger**, Anfang, S. 142.

³¹³ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 142.

³¹⁴ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 142.

³¹⁵ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 142.

³¹⁶ Die Darstellung wurde in Anlehnung an die Ausführungen **Löning/Zenger**, Anfang, S. 137–142 erstellt.

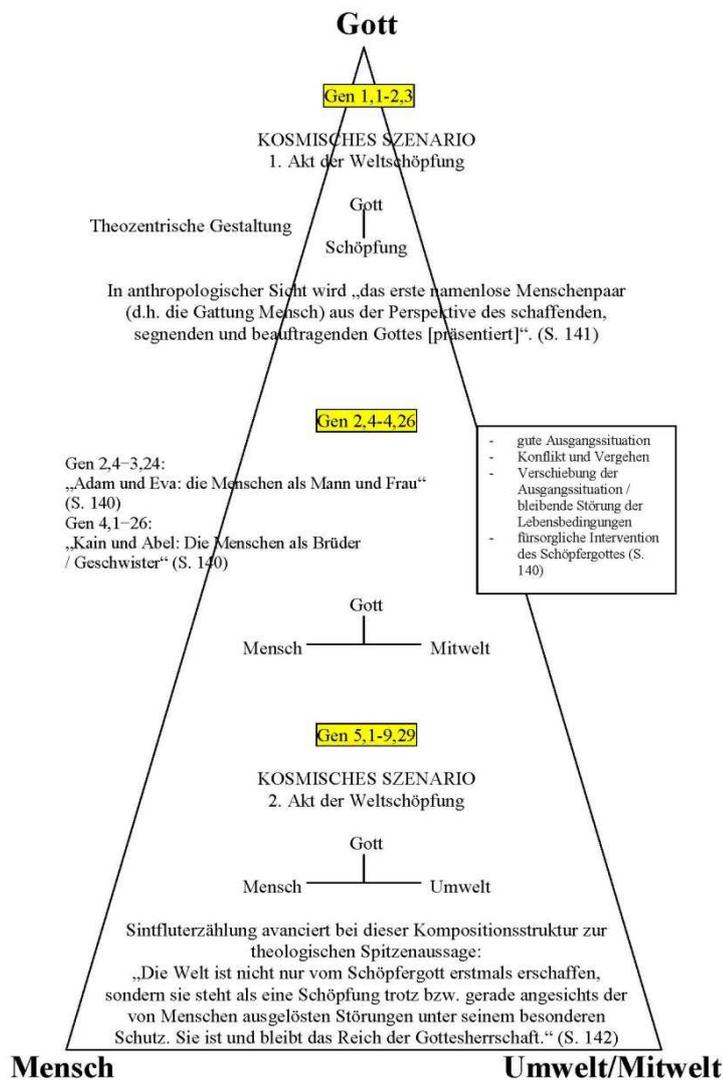


Abb. 12

Dieser „kosmische Ansatz“, wie er in der vorliegenden Arbeit genannt wird, sieht, wie erläutert, das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29 und spannt den Bogen von der Wertschöpfung in Gen 1,1–2,3, dem 1. Akt der Wertschöpfung, welcher ein kosmisches Szenario erzählt, bis zur Erzählung von der Flut in Gen 5,1–9,29, welche ebenfalls ein kosmisches Szenario darstellt und von Löning und Zenger als 2. Akt der Wertschöpfung bezeichnet wird. Im Rahmen des Themenbereichs „Schöpfung und Ökologie“ ist eine solche Kompositi-

on von großer Bedeutung, denn im Noach-Bund (Gen 9,1–17 insbes. Verse 9–17), der mit dem Regenbogen besiegelt wird, erneuert Gott sein „Ja“ zur Schöpfung. Durch die durch die Sintflut initiierten Veränderungen, sowohl auf Seiten Gottes als auch auf Seiten des Menschen, kommt die Schöpfung zu ihrem endgültigen Abschluss.³¹⁷ Die Stichwortverknüpfung zu Gen 1,28 f. und Gen 1,31 erweist das „Ja“ Gottes als unwiderrufliches „Ja“ zu seiner Schöpfung. Hierin liegt, so Löning und Zenger die „besondere Pointe der biblischen Sintflutgeschichte“.³¹⁸ Gott hat sich verändert und stiftet als Zeichen seines „Ja´s“ den Bund mit der Schöpfung, der durch den Bogen in den Wolken besiegelt wird. „So kommt gerade in der Sintflutgeschichte deutlich zum Ausdruck, was Schöpfung als *theologische* Kategorie (...) meint: daß der Schöpfergott eine Beziehung der Liebe und Treue zur Erde hat und daß er grundsätzlich und unwiderruflich Ja zu *dieser* Erde und zu *diesen* Menschen sagt.“³¹⁹ Dies hat für den Menschen und dessen Umgang mit der Schöpfung Folgen, denn, besteht das unwiderrufliche „Ja“, ist auch der Mensch aktiver Teilnehmer am Geschehen, das auf die Verwirklichung der Utopie des kosmischen Friedens zustrebt. Und somit ist Löning und Zenger zuzustimmen, dass es sich hier um eine theologische Spitzenaussage handelt, denn Gott bekundet die Liebe, in der er seine Welt geschaffen hat mit einem Bund, der die ganze Schöpfung umfängt.³²⁰

Doch wie es bereits angeklungen ist, gibt es innerhalb einzelner in der Urgeschichte vorliegender Kompositionen ein sich wiederholendes Motiv, das Perikopen zum einen in kosmische und zum anderen in geschichtliche Kontexte stellt.³²¹ Daraus wurde gefolgert, dass „die göttliche Ordnung“, welche in der Ausgangssituation in einem kosmischen Szenario gestiftet wurde, in den lebensweltlich-geschichtlichen Kontext übertragen wird. Dieser Zusammenhang ist auch bei der Frage, wo die Urgeschichte ende, zu erkennen. Betrachtet man den „kosmischen Ansatz“, wie er von Löning und Zenger vertreten wurde, führt die Lektüre als Rahmen zwei kosmische Szenarien auf, die aufs engste mitei-

³¹⁷ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 170 sprechen hier in Anlehnung an Jeremias von der Reue Gottes: „Das ist nun eine andere Reue Gottes als zu Beginn der Sintflut. Da schaute JHWH auf sich selbst, *nun* schaut er auf die Menschen. (...) Nachdem er sich auf die Menschen eingelassen hat, will er sich *voll* auf sie einlassen.“ (Hervorhebungen im Original).

³¹⁸ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 170.

³¹⁹ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 162 (Hervorhebungen im Original).

³²⁰ Über die immense Bedeutung dieses Bundes für den Menschen, der durch seine Verfehlungen das liebende „Ja“ des Schöpfers zu riskieren droht, wird noch gesondert zu sprechen sein.

³²¹ Diese Annahme wurde zusammenfassend in Kapitel 4. „Die Frage nach dem Ziel der Schöpfung“ für die Texte Gen 1 und Gen 2 dargestellt.

nander in Verbindung stehen. Diese Sichtweise ist bei einer Konzeption der biblischen Urgeschichte bis nach der Erzählung über den Turmbau zu Babel anders gewichtet, denn in ihr liegt das Schwergewicht auf dem Aspekt der Kulturentwicklung innerhalb der Lebenswelt der von Gott geschaffenen Menschen. Daher soll im Folgenden bezüglich dieses Ansatzes vom „kulturellen Ansatz“ die Rede sein. In ihm handelt es sich vor allen Dingen um das Phänomen der „Kulturentwicklung“, welche innerhalb der Schöpfung als Lebenswelt ermöglicht wird. Die Bezugnahme auf Gen 2,15, wo den Menschen der Auftrag des „Bebauens und Bewahrens“ erteilt wird, schließt dieses Moment mit ein. Bereits an der Wortfolge ist erkennbar, dass das „Bebauen und Bewahren“ in einem ausgewogenen Verhältnis zu stehen hat, um den Erhalt der „göttlichen Ordnung“ gewährleisten zu können. Es sind gewissermaßen Grenzen für den Raum der Freiheit zu erkennen. Werden diese vom Menschen nicht beachtet, wie dies in den Erzählungen der Möglichkeiten des Sich-Verfehlens skizziert wird (Gen 3,1–24; 4,1–16; 6,1–4; 11,1–9), gerät das Beziehungsgefüge, bestehend aus den Korrelationen Gott-Mensch, Gott-Schöpfung und Mensch-Schöpfung aus dem ehemals gegebenen Gleichgewicht. Um welche Verfehlungen es sich handelt und welche Auswirkungen sie haben, wird dann Thema des nächsten Kapitels sein. Bezüglich der angesprochenen Kulturentwicklung ist zuerst einmal deutlich zu machen, dass „[a]uch wenn durch die starke Reduktion des Motivs durch J und die noch weiter gehende Abstraktion bei P die Bedeutung dieses Motivs der Kulturentstehung in der biblischen Urgeschichte stark gedämpft ist, verliert die Tatsache nicht an Gewicht, daß es beibehalten und damit als Bestandteil der Urgeschichte anerkannt ist. (...) [F]ür die biblische Urgeschichte ist also das Entstehen nicht auf Welt und Mensch beschränkt; das Entstehen der die gegenwärtige Existenzform begründenden Kulturgüter gehört dazu.“³²² Auch hier unterscheidet sich die biblische Intention von der der außerbiblischen Schöpfungsdarstellungen. Wie beispielsweise der Text aus dem Denkmal memphitischer Theologie belegt, ist es dort der Gott Ptah, der die Kulturgüter stiftet.³²³ Dieses Wirken der Kultur durch die Gottheiten ist ein Motiv, das alle außerbiblischen Paralleltexte miteinander teilen. Die biblischen Erzählungen gestalten dieses Motiv auf eine andere Art. Durch die Belegstellen aus Gen 1,26–28 und

³²² Westermann, Genesis, S. 84.

³²³ Vgl. hierzu nochmals Kapitel 1.3.2 „Die Schöpfung durch das Wort‘ im Denkmal memphitischer Theologie“ sowie die in diesem Kapitel abgedruckte Textpassage aus dem Denkmal memphitischer Theologie.

Gen 2,15 ist es der Mensch, der zur Entwicklung innerhalb der Lebenswelt aufgerufen ist. „Das hängt gewiß zusammen mit dem Unterschied der Bestimmung des Menschen, wie sie in Gn 1–3 entgegen den babylonischen und ägyptischen Darstellungen der Menschenschöpfung gegeben wird: der Mensch ist nicht zum Bedienen der Götter geschaffen, sondern zum Beherrschen, Bebauen und Bewahren der Erde.“³²⁴ Somit hat die verschiedenartige Motivation, die zur Erschaffung des Menschen geführt hat, eine verschiedenartige Auswirkung des Verhältnisses zwischen Mensch und Schöpfung zur Folge. In den biblischen Urgeschichten wird, wenn als Beweggrund des göttlichen Schaffens die Liebe angenommen wird, und Gott den Menschen als sein Ebenbild erschafft und ihn unter seinen Segen stellt, prinzipiell von der Möglichkeit ausgegangen, dass der geschaffene Mensch zu einer positiven Antwort fähig ist. Im Umgang mit der Schöpfung, deren Teil der Mensch selbst ist, heißt das, dass die richtige Balance zwischen Herrschertum im positiven Sinne wie ein König und dem „Bebauen und Bewahren“, also der Erhalt der im kosmischen Kontext gestifteten „göttlichen Ordnung“ im lebensweltlich-geschichtlichen Kontext möglich ist, wenn der Mensch es versteht, die Liebe, die Gott zum Schöpfungsakt bewegt hat, umzuwandeln in die liebende Antwort im Umgang mit der Schöpfung. Somit ist festzuhalten: „[Z]ur Erschaffung des Menschen gehört (...) nicht nur das Formen und Beleben des Menschen, sondern auch, daß der Mensch von seinem Schöpfer einen Lebensraum und die nötigen Lebensmittel bekommt. Es gehört weiterhin dazu, daß er innerhalb dieses Lebensraumes eine Aufgabe bekommt“.³²⁵ Diese Aufgabe formuliert Gen 2,15 nachhaltig. Der weitere Verlauf der Urgeschichte konkretisiert sie. Die Präsenz des Motivs der Kulturentwicklung führen folgende Stellen vor Augen.³²⁶

Gen 4,2	Abel wurde Schafhirt und Kain Ackerbauer.	Viehzucht Ackerbau
Gen 4,17	Kain wurde Gründer einer Stadt und benannte sie nach seinem Sohn Henoch.	Städtebau
Gen 4,20	Ada gebar Jabal; er wurde der Stammvater derer, die in Zelten und beim Vieh wohnten.	Nomadismus
Gen 4,21	Sein Bruder hieß Jubal; er wurde der Stammvater aller Zither- und Flötenspieler.	Musik
Gen 4,22	Auch Zilla gebar, und zwar Tubal-Kaijn, der die Geräte aller Erz- und Eisenhandwerker schmiedete.	Eisenverarbeitung
Gen 9,20	Noach wurde der erste Ackerbauer und pflanzte	Weinbau

³²⁴ Westermann, Genesis, S. 84 f.

³²⁵ Albertz, Verantwortung, S. 8.

³²⁶ Vgl. Albertz, Verantwortung, S. 9–11.

einen Weinberg.

„So zeichnet die jahwistische Urgeschichte das Bild einer dynamischen Kulturentwicklung; und diese Entwicklung ist auf der Linie der göttlichen Bestimmung des Menschen zur Kulturarbeit von Gen 2,15 erst einmal positiv gemeint. Sie bringt dem Menschen eine fortschreitende Erleichterung seines Lebens und eröffnet ihm ungeahnte Lebensmöglichkeiten.“³²⁷ Es ist jedoch den biblischen Texten durchaus bewusst, dass die Kulturentwicklung, die die Menschen initiieren, nicht davor gefeit ist, vom Positiven ins Negative umzuschlagen. Dies wird an einigen Stellen innerhalb der Urgeschichte deutlich gemacht. Beispielsweise kommt es in der Geschichte von Kain und Abel (Gen 4,1–16) aufgrund der Missgunst über die Annahme des Opfers zum Brudermord. Das Lamechlied (Gen 4,23 f.) führt vor Augen, dass die im Grunde genommen positive Eisenverarbeitung, die zum einen für den Menschen eine Arbeitserleichterung und zum anderen Schutz bedeutet, auch im umgekehrten Falle die Technik des Mordens weiterentwickelt. Ebenso kann die Errungenschaft des Weinbaus zur totalen Entwürdigung des Menschen führen, wie dies im Falle Noachs in Gen 9,20–27 geschieht. Auch die Geschichte vom Turmbau (Gen 11,1–9) zeigt auf, dass der Mensch in seinem Drang nach Schaffung neuer Kultur die Beherrschung verlieren kann und sich über Gebühr über die ihm gesetzten Grenzen hinwegsetzen kann.³²⁸ Somit zieht sich der Gedanke der Kulturentwicklung durch die Kapitel Genesis 1–11, was die Annahme, das Ende der Urgeschichte nach der Turmbau-Erzählung anzusetzen, plausibilisiert. Wellhausen sieht in den Kapiteln Gen 2, Gen 3, Gen 4,16–24 und Gen 11,1–9 „drei Stationen auf dem Wege, den das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts und in der Gottesfurcht rückwärts schreitet“.³²⁹ Dieser von Wellhausen beschriebene Zusammenhang zwischen anwachsender Kulturschaffung, mit der eine ungemene Verselbständigung des Menschen einhergeht, und rückwärtsschreitender Erkenntnis der Gottesbeziehung, taucht symptomatisch im Laufe der Geschichte auf ihrem Weg in die Neuzeit auf. Diese beiden Zusammenhänge bedingen sich gegenseitig und verstärken einander wechselseitig. Je mehr sich der Mensch entwickelt und verselbständigt, desto weniger wird er sich seiner „von Natur aus“ gegebenen Gottesbeziehung gewahr. Die Bedeutung dieser Beziehungskomponente für die Schöpfungsordnung, muss nicht mehr eigens betont werden. Die Urgeschichte

³²⁷ **Albertz**, Verantwortung, S. 10 f.

³²⁸ Vgl. **Albertz**, Verantwortung, S. 11.

³²⁹ **Wellhausen**, Composition, S. 12.

hat in den Kapiteln 1–11, wenn auch nicht immer explizit angesprochen, dennoch aber implizit über die Kulturentwicklung Konsequenzen für den Umgang des Menschen mit der Schöpfung.

Innerhalb der vorliegenden Arbeit soll es nicht schlussendlich darum gehen, die Forschungsfrage zu klären, welchem der beiden Ansätze zur Abgrenzung der Urgeschichte der Vorrang einzuräumen ist. Es geht vielmehr darum, sich vor Augen zu führen, wie und inwiefern biblische Texte in Bezug auf eine aktuelle Fragestellung – hier die ökologische Frage – zu Rate gezogen werden, bzw. Aspekte beinhalten, die fruchtbar gemacht werden können. Hinsichtlich der biblischen Urgeschichte, können, wie die beiden Ansätze gezeigt haben, Anknüpfungspunkte gefunden werden, die wichtige Perspektiven eröffnen, und für die Fragestellung ebenso relevant und notwendig zu reflektieren sind. So ist es wichtig, den Zusammenhang und die Bedeutung der Kompositionsstruktur von Schöpfung und Flut (Gen 1–9,29) und die Bedeutung der Kulturentwicklung (Gen 1–11) zu veranschaulichen und sie mitunter auch in ihrer Verschränkung zu betrachten. Man könnte mit aller Vorsicht und unter Berücksichtigung der vorliegenden Fragestellung, die die ökologische Frage in den Blick nimmt, von einer „Urgeschichte im engeren Sinne“ (Gen 1–9,29) und einer „Urgeschichte im weiteren Sinne“ (Gen 1–11) sprechen. Durch diese Art der Bezeichnung lässt sich vielleicht der Zusammenhang herausarbeiten, dass der Leser hier auf unterschiedliche Kompositionen mit je eigenem Zentrum und in je eigenem Kontext trifft, die aber nicht unabhängig voneinander bestehen, sondern gemeinsam betrachtet werden wollen. Der erstgenannte Ansatz, der die Urgeschichte bis zum Tode Noachs betrachtet, handelt von der Geschichte der Menschen mit Gott. Gott bildet gleichsam das Zentrum und die „Handlung“ bewegt sich zwischen den Polen Schöpfung und Erlösung. Dieser Ansatz bedient, wie herausgearbeitet wurde, eher den „kosmischen Kontext“. Beim zweiten, dem, wie er in dieser Arbeit genannt wurde, „kulturellen Ansatz“, könnte man sagen, er behandelt die Geschichte Gottes mit den Menschen. Der Mensch steht nun im Zentrum der Betrachtung. Und seine Kulturentwicklung wird im Spiegel von Schöpfung und Erlösung betrachtet. Diese Kulturentwicklung kann sich entweder in eine konstruktive oder in eine destruktive Richtung bewegen. Spezifikum und hierbei liegt insbesondere eine Verschränkung der beiden Ansätze vor, ist die Reaktion Gottes. Trotz der menschlichen Verfehlungen besteht das Ja Gottes zu seiner Schöpfung.

8. Das „schöpfungstheologische Dreieck“ und die Grundmodelle des Sich-Verfehlens

Der Vergleich von Gen 1 und Gen 2 sowie die Auseinandersetzung mit verschiedenen Möglichkeiten der Abgrenzung der Urgeschichte haben gezeigt, dass die Schöpfungsordnung innerhalb eines kosmischen Szenarios gestiftet, ihr Erhalt und ihre Entfaltung innerhalb der Geschichte liegen. Im Zuge der Erhaltung und weiteren Entfaltung der Schöpfungsordnung wurde dem Menschen, der zum einen mit der Gottebenbildlichkeit gewürdigt ist und unter dem Segen Gottes steht, ein besonderer Auftrag zuteil. Diesen Auftrag, der, wie Gen 2,15 betont, in der Balance zwischen weiterer Kulturstiftung und Erhaltung der bestehenden Ordnung besteht, soll er im Sinne der Gottebenbildlichkeit ausführen. Somit ist der Mensch zum Statthalter, Repräsentanten und Stellvertreter Gottes auf Erden bestimmt. Seine Aufgabe im Sinne der Gottebenbildlichkeit besteht darin, sich in derselben Motivation, in der Gott die Ordnung gestiftet, sprich die Schöpfung erschaffen hat, um deren Erhaltung zu bemühen. Die „creatio ex amore“³³⁰ sollte sich zur „conservatio ex amore“³³¹ des Menschen wandeln. Somit ist er verantwortlich, die gestiftete Ordnung in Balance zu halten. Innerhalb der Urgeschichte stellt der Jahwist verschiedene Szenarien vor, wie und auf welche Weise der Mensch sich verfehlen und somit die schöpfungsmäßig angelegten Korrelationen nachhaltig stören kann. „Die Verfehlung[en] [haben] eher den Charakter einer Tat als den eines ungewollten Zustands“³³². Gezeigt wird, wie der Mensch das Beziehungsgeschehen in verschiedenen Dimensionen schädigen kann. „Die Absicht dieses Sondergutes des J in der Urgeschichte ist (...), daß er in diesen Erzählungen von Schuld und Strafe den vielen Möglichkeiten des Geschöpfes nachgeht, sein Handeln gegen den Schöpfer zu richten (...). Erst in dieser sachlichen Bestimmung der Vergehen in den Schuld-Strafe-Erzählungen wird die Absicht des J deutlich, die Vielgestaltigkeit der Möglichkeiten des Geschöpfes, sich gegen seinen Schöpfer zu stellen, zu entfalten.“³³³ Es

³³⁰ Da Gott aus freiheitlich-liebender Entscheidung heraus geschaffen hat, und nicht aus einer Notwendigkeit heraus, kann aufgrund der Motivation das analogielose Schöpfertum Gottes als „creatio ex amore“ gewertet werden. In dieser Hinsicht ist Gottes ברא-Tätigkeit („schaffen“), so **Kehl**, Gott sah, S. 38, „sebstbestimmende(...) Freiheit, die sich in Beziehung setzen will zum Anderen ihrer selbst. Nur so und nur darum erschafft Gott die Welt und führt sie zum Heil.“

³³¹ Die „conservatio ex amore“ ist hinsichtlich des Umgangs mit der Schöpfung eine adäquate Antwortmöglichkeit des Menschen auf die „creatio ex amore“ Gottes.

³³² **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 21.

³³³ **Westermann**, Genesis, S. 73 f.; **Westermann**, Genesis, S. 432 sieht das Ziel der Darstellungen von J darin, dass „das Menschsein des von Gott geschaffenen Menschen mit seinen posi-

ist Georg Kraus zuzustimmen, wenn er sagt: „Konkret ist die Sünde immer ein personales und relationales Geschehen. Die Sünde ist personal, weil sie der Mensch nur mit den personalen Grundkräften von Vernunft und Freiheit ausüben kann, weil sie eine bewusste und freie Entscheidung ist. (...) Die Sünde ist relational, weil es in ihr immer um eine Beziehung geht, nämlich um die Beziehung zu Gott und den Mitmenschen. Im konkreten Vollzug ist die Sünde immer eine Störung oder Zerstörung von Gemeinschaft.“³³⁴

8.1 Adam und Eva – Die Grunddimension des Sich-Verfehlens

Wenn in der Kapitelüberschrift von der Grunddimension des Sich-Verfehlens gesprochen wird, muss näher erläutert werden, was genau damit gemeint ist. Mit der Bezeichnung „Grunddimension des Sich-Verfehlens“ ist im Anschluss an das oben genannte Zitat von Kraus festzuhalten, dass die Sünde immer einerseits ein personales und andererseits ein relationales Geschehen ist. Die Erzählung spiegelt diesen Umstand in treffendem Maße wider, indem sie sehr dicht gedrängt die verschiedenen Grundzusammenhänge schildert und die Konsequenzen der Verfehlung für die einzelnen Beziehungsebenen deutlich macht. Den Ausgangspunkt der Erzählung bildet der Auftritt der Schlange (Gen 3,1), die den Menschen auf sehr subtile Art und Weise lockt, gegen das Verbot Gottes zu verstoßen und vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu kosten (Verse 2–6). Mit der Schlange nimmt ein Geschöpf Gottes und nicht ein übernatürliches und göttliches Wesen die Rolle des Verführers ein.³³⁵ Wenn es also um die Frage nach der Herkunft des Bösen geht, scheidet eine dualistische Deutungsweise aus. Auch kann nicht angenommen werden, dass es Absicht von Gen 3 ist,

tiven und negativen Möglichkeiten – oder anders gesagt: nach seinem Geschöpfsein (=Hersein von Gott) und nach seinem Begrenztsein – vielseitig, nach deren grundlegenden Aspekten [dargestellt wird]. Das heißt, es ist mit der Erzählung Gn 2–3 das Grundlegende für den Menschen als Geschöpf und den Menschen in seiner Begrenztheit noch nicht gesagt; zu diesem Grundlegenden gehört auch, den Menschen in den positiven und negativen Möglichkeiten des Brudersseins darzustellen. ‚Der Mensch‘ das ist nicht nur Adam und Eva; ‚der Mensch‘ ist auch Kain und Abel.“

³³⁴ Kraus, Welt, S. 442.

³³⁵ Vgl. Rad, Genesis, S. 61 f.; Scharbert, Genesis, S. 54 f.; Westermann, Genesis, S. 323–325. Ganoczy, Schöpfungslehre I, S. 21 ist der Auffassung, dass „[b]ei dem *ersten Urmotiv* (...) der Versuch scheitern [muß], den Ursprung des Bösen auf den Teufel zurückzuführen. Die Schlange verkörpert keineswegs den Satan, wie das seit Eirenaios immer wieder gesagt wurde. J hebt geradezu hervor, sie sei von Jahwe gemacht worden und das klügste Tier seines Tiergartens (3,1; vgl. Mt 10,16). Als ein ‚Gut‘, ein ‚bonum‘ der Schöpfung ist sie aber in der Lage, Trägerin der Verführung zu sein.“ (Hervorhebungen im Original).

den Ursprung des Bösen in die Israel umgebenden Religionen zu verlegen.³³⁶ Das entspricht nicht der all-menschlichen Intention der Perikope.³³⁷ „Diese für J äußerst wichtige Aussage: *für die Herkunft des Bösen gibt es keine Ätiologie*, würde zerstört werden in der mythischen Deutung, in der eine präzise Herkunft angegeben wird.“³³⁸ Beobachtet man nun die Dimension dessen, was die Schlange an Erkenntniszugewinn versichert, zeigt sich, dass dieser in möglichst ganzheitlichem und umfassendem Sinne gesehen werden soll. „Was die Schlange in Aussicht stellt, ist (...) weniger eine Ausweitung des Erkenntnisvermögens, als jene Eigenmächtigkeit, die es dem Menschen gestattet, über das ihm Heilsame oder Schädliche selbst zu entscheiden.“³³⁹ Somit geht es dem Text nicht um eine Erkenntnis in einem gegenständlichen Sinne, sondern um „ein funktionales, auf eine Funktion bezogenes Erkennen. Mit ‚gut und böse‘ ist nicht etwas gemeint, was an sich gut und böse ist, sondern was für den Menschen gut und böse (oder schlecht), d.h. förderlich und schädlich ist. Ein solches auf Förderliches und Abträgliches bezogenes Erkennen wiederum ist gemeint im Zusammenhang der Daseinsbewältigung.“³⁴⁰ Der Mensch also trachtet danach im „Zusammenprall“ mit der ihn umgebenden Schöpfung, hier repräsentiert durch die Schlange, zu seiner eigenen Erkenntnis zu gelangen und überschreitet dabei die von Gott gesetzten Grenzen. Er tritt aus der schöpfungsmäßig gegebenen Ordnung heraus. Dies kann als „Vertrauensbruch“ angesehen werden, der die Grundrelation, die Relation zwischen Gott und Mensch, fundamental stört, denn wäre der Mensch vom Herzen aus überzeugt davon, dass er die Grenzen nicht zu überschreiten bräuchte, wäre ihm sein Drang nach Erkenntnis nicht Anlass dafür, genau dies zu tun.³⁴¹ Aufgrund dieser Tatsache wird die Erzählung „ihre Bedeutung für die Menschheit (...) immer behalten. In ihr wird eine Grundaussage über den Menschen gemacht, an der keine religiöse oder weltanschauliche, aber auch keine naturwissenschaftliche, technische oder medizini-

³³⁶ Anders hier beispielsweise **Stendebach**, Menschenbild, S. 18, der in Gen 3 eine Erzählung über den Abfall des Volkes von Jahwe hin zu den Fruchtbarkeitsgöttern Kanaan sieht; ebenso auch: **Loretz**, Schöpfung, S. 121.

³³⁷ **Westermann**, Genesis, S. 325 betont: „Das Böse oder die Kraft der Verführung, von der Gn 3 spricht, muß ein menschheitliches Phänomen sein, ebenso wie die Sünde des Menschen, die Übertretung.“

³³⁸ **Westermann**, Genesis, S. 325 (Hervorhebung im Original).

³³⁹ **Rad**, Genesis, S. 63; vgl. hierzu auch die ausführliche Diskussion in **Westermann**, Genesis, S. 328–334.

³⁴⁰ **Westermann**, Genesis, S. 329.

³⁴¹ **Scharbert**, Genesis, S. 27 weist darauf hin, dass die Angst des Menschen, Gott könnte ihm etwas vorenthalten das Misstrauen gegenüber Gott schürt, so dass dies „zur Übertretung des Gebots und zur Sünde“ führt.

sche Entwicklung oder Wandlung etwas ändern kann und wird: Zum Menschsein gehört es, daß der Mensch sich verfehlt; er kann nicht anders Mensch sein als in dieser Fehlsamkeit.“³⁴² Dies bringt die Freiheit, in welcher der Mensch „bebauen und bewahren“ soll mit sich. Durch sie ist immer, wenn der Mensch sich seiner Aufgabe im Sinne der Gottebenbildlichkeit zu handeln, nicht vollends bewusst ist, die Gefahr gegeben, dass die „göttliche Ordnung“ in ein vom Menschen gemachtes Ungleichgewicht kommt. Ganz besonderes Gewicht erhält die Tat des Menschen durch seine Reaktion auf die Anfrage Gottes „Wo bist du Adam?“, womit das Verhör zwischen Gott und den beiden Betroffenen beginnt. „Die massiv anthropomorphe Ausdrucksweise soll andeuten, wie eng die Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen gedacht war, die nun der Mensch selbst durch sein Mißtrauen und seinen Ungehorsam gegen den gütigen Gott zerstört hat.“³⁴³ In diesem Verhör hat der Mensch die Chance, sich zu rechtfertigen und hätte überdies die Möglichkeit, angemessen mit der Situation und seiner eigenen Beteiligung daran, umzugehen. Doch anstatt dies in konstruktiver Weise zu tun, entscheidet sich der Mensch, die Tat zwar nicht zu leugnen, aber auf den jeweils anderen abzuwälzen. Hierin besteht die nachhaltige Verletzung der Beziehung zu Gott. „Zur Sünde wird die Tat durch die Begegnung mit Gott, die ihr bedeutsamerweise unmittelbar auf dem Fuße folgt.“³⁴⁴ Der Mensch handelt in beiden bisher dargestellten Situationen vollkommen frei, er nimmt die Frucht zu sich und er entscheidet sich ebenso in seiner Freiheit willentlich, die Tat nicht anzuerkennen, sondern macht den Mitmenschen bzw. die Schlange dafür verantwortlich. Der Mensch übernimmt demnach nicht die Konsequenzen für seine Entscheidungen und sein Handeln. Er geht sogar so weit indirekt durch die Aussage „Die Frau, die du mir beigestellt hast“, Gott in die Verantwortung zu nehmen.³⁴⁵ Der Mensch stört die Beziehung zu Gott auf zweifache Weise: Zum einen steht der Vertrauensbruch im Raum. Der Mensch hatte sich entschieden, seinen eigenen Weg zu gehen. Und zum anderen über-

³⁴² **Westermann**, Genesis, S. 377 f.; **Westermann**, Genesis, S. 374 betont, dass Gen 3,1–24, die Erzählung von Adam und Eva „zu den wenigen biblischen Geschichten [gehört], die bis zum heutigen Tag aller Welt bekannt sind. Am allgemein-öffentlichen Reden von Adam und Eva, vom Paradies, von der Schlange usw. zeigt sich auch, daß diese Erzählung immer auch außerhalb der christlich-kirchlichen Tradition weiterlebte. Dies wiederum hängt damit zusammen, daß die Grundmotive der Erzählung nicht erst in Israel entstanden, sondern Menschheitstraditionen sind, die räumlich und zeitlich in große Fernen weisen und in ihren Ursprüngen nicht fixierbar sind.“

³⁴³ **Scharbert**, Genesis, S. 56.

³⁴⁴ **Rad**, Genesis, S. 64.

³⁴⁵ Vgl. **Rad**, Genesis, S. 65.

nimmt er die Verantwortung für die begangene Tat nicht. Die Art und Weise, wie Gott auf die Verfehlung des Menschen reagiert, ist unerwartet. Der in Gen 2,16 als Strafbestimmung für das Vergehen festgesetzte Tod tritt nicht ein.

- 16 Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du sterben.

Gott erweist sich als ein gnädiger und dennoch-liebender Gott, der, wie Gen 3,21 berichtet „Adam und seiner Frau Röcke aus Fellen [machte] und [sie damit] bekleidete“. Selbst in Anbetracht des Vergehens gibt Gott den Menschen nicht vollkommen dem Unheil preis, sondern er kümmert sich in liebender Fürsorge um ihn. Doch ist das Verhältnis zu Gott von da an nicht mehr wie es ursprünglich gedacht war. Die Verletzung dieser Grundrelation hat Konsequenzen für die anderen Beziehungen, in denen der Mensch steht. Die Perikope stellt sehr eindringlich das, was eingangs zu den einzelnen Relationen gesagt wurde, unter Beweis: Die einzelnen Korrelationen bestehen nicht unabhängig voneinander, sondern sind aufs Engste miteinander verbunden, so dass, wenn sich eines der Beziehungsgefüge verändert, auch die anderen beiden davon tangiert werden. „Wo diese Grenzen [wie sie Gen 2,16 f. darlegt,] missachtet werden, schädigt der Mensch sich selbst und die ganze Schöpfung.“³⁴⁶ Eindringlich werden die Konsequenzen der Verfehlung des Menschen in den „Strafworten“ (Gen 3,14–19) geschildert: In der Folge ist nun das Verhältnis zur Schöpfung ein Ambivalentes. „Diese Strafworte sind sämtlich ätiologisch zu verstehen; in ihnen gibt der Erzähler über beunruhigende Rätsel und Nöte Rechenschaft, er beantwortet elementare Lebensfragen“.³⁴⁷ Jahwe, der die Schlange nicht ins Verhör nimmt, spricht in Gen 3,14 f. den Fluch über sie aus:

- 14 Weil du das getan hast, bist du verflucht unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes. Auf dem Bauch sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens.
15 Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf und du triffst ihn an der Ferse.

Auch die Frau erfährt die Konsequenzen in ihrem Frau- und Muttersein:

- 16 Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; aber er wird über dich herrschen.

³⁴⁶ Kehl, Gott sah, S. 129.

³⁴⁷ Rad, Genesis, S. 65.

Ebenso wird sich das Leben Adams nicht mehr so gestalten, wie es für ihn im Garten Eden vorgesehen war. Er wird fortan ein mühseliges Verhältnis zur אָדָמָה haben.

- 17 Weil du auf deine Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem zu essen ich dir verboten hatte: So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens.
- 18 Dornen und Disteln lässt er dir wachsen und die Pflanzen des Feldes musst du essen.
- 19 Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück.

Die Erschwernisse, die künftig im Leben der Menschen bestehen, stehen in Kontrast zu dem, wie es ursprünglich in Gen 2 angedacht war. Doch hierin ist nicht das eigentliche Ziel der Erzählung zu sehen. „Das Ziel ist die Vertreibung der Menschen aus dem Garten und damit die Trennung von Gott.“³⁴⁸ Hierin besteht die „Hauptstrafe“: Der Mensch befindet sich nicht mehr im „vertrauensvollen Zustand der Gottesnähe“.³⁴⁹ Symbolisch wird dies durch seine Entfernung aus dem Garten dargestellt. Die Verschiebung der Grundrelation und das Herausgehen des Menschen aus der Schöpfungsordnung spiegelt sich in einer Veränderung im „schöpfungstheologischen Dreieck“ wider. Durch die fundamentale Verletzung der Grundrelation befindet sich auch die Relation zwischen dem Menschen und der Schöpfung nicht mehr in ihren schöpfungsmäßigen Grundzustand.

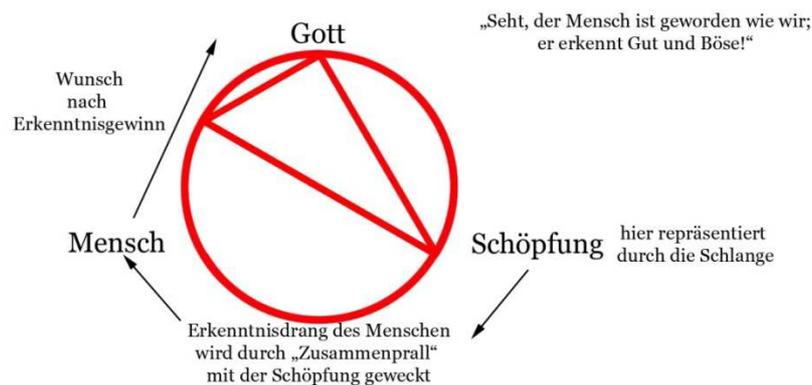


Abb. 13

³⁴⁸ Westermann, Genesis, S. 377.

³⁴⁹ Ganoczy, Schöpfungslehre I, S. 24.

Die Perikope von Adam und Eva, die den Sündenfall der Menschen verdeutlicht, muss in direkten Zusammenhang mit Gen 2 betrachtet werden, um die Grundintention des Jahwisten erkennen zu können. Denn „Gott [hat] nach dem Glauben des Jahwisten schon am Anfang der Menschheitsgeschichte in seiner grenzenlosen Güte und seinem fürsorglichen Wohlwollen dem Menschen die Bedingungen für ein Leben in Glück und Frieden, in Ausgeglichenheit mit der Natur und mit seinesgleichen angeboten, eingefangen in das Bild vom paradiesischen Garten. Doch aus seiner Lebenserfahrung und aus der Geschichte seines Volkes wußte der Jahwist, daß der Mensch sich selber, sein Glück, sein Heil (hebr. šalōm) zerstört und seine eigene Welt zu einer Stätte des Unheils macht. Entsprechend seiner ätiologischen, typologischen und genealogischen Denkweise mußte der Jahwist jene unheimliche, die Umwelt, die Gesellschaft und letztlich die Menschheit zerstörende Neigung des Menschen, seine Grenzen zu überschreiten, in die Geschichte des ersten Menschenpaares zurückverlegen, was er in Gen 3 tut.“³⁵⁰

8.2 Kain und Abel – Die soziale Dimension des Sich-Verfehlens

In der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4,1–16) „geht [es] um zwischenmenschliche Beziehungen und Sozialität“.³⁵¹ Die Hauptthemen der Perikope sind Misstrauen und Neid; es „geht (...) um die Beziehung des Menschen zu Gott als Brüder unter Brüdern und als Glied einer bestimmten sozialen Schicht“³⁵². Wo es in Gen 3 um die Grunddimension des Verfehlens gegenüber Gott ging, ist hier der Aspekt auf den Nächsten gerichtet, was darauf schließen lässt, dass „[d]er Brudermord in Gen 4 (...) untrennbar zur ersten Sündenerzählung in Gen 3 dazu [gehört]; denn beide zusammen spiegeln (gleichsam im Negativ) das *eine* Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, dessen Übertretung *beide* Beziehungen des Menschen zugleich beschädigt.“³⁵³ Dementsprechend legen sich also die beiden Geschichten gegenseitig aus und bedienen dabei jeweils einen Kontext, nämlich Gen 3 „die Innenseite, Gen 4 die Außenseite des schuldig gewordenen

³⁵⁰ **Scharbert**, Genesis, S. 27.

³⁵¹ **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 22.

³⁵² **Scharbert**, Genesis, S. 69; vgl. auch: **Westermann**, Genesis, S. 431 f.

³⁵³ **Kehl**, Gott sah, S. 138 (Hervorhebungen im Original).

bzw. schuldig werdenden Mensch-Seins. Der Brudermord wurzelt im Abfall von Gott und offenbart diesen.“³⁵⁴

Schematisch ließen sich die Zusammenhänge im „schöpfungstheologischen Dreieck“ wie folgt darstellen:

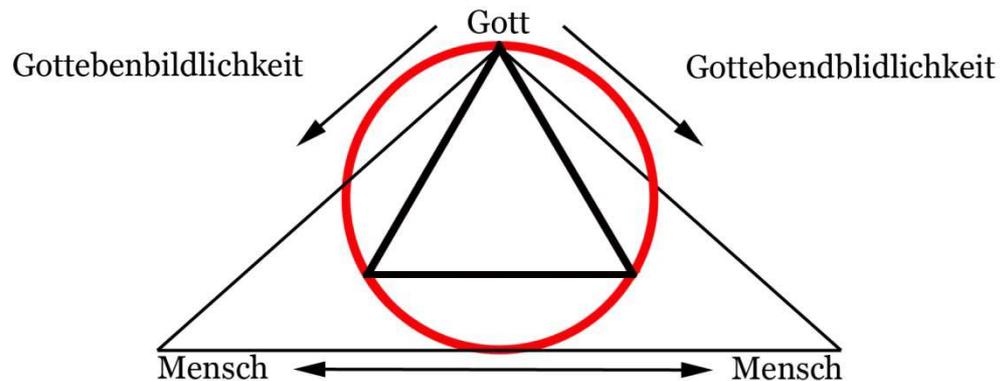


Abb. 14

Beide Brüder bringen Gott ein Opfer bestehend aus den Früchten ihrer Arbeit dar. Die Tatsache, dass Gott Gefallen an Abels Opfer findet, Kains hingegen nicht beachtet, lässt Kain sowohl Abel als auch Gott gegenüber zornig werden.³⁵⁵ Bereits bevor es zur Tat kommt, wendet sich Gott direkt an Kain, damit dieser sich über den Weg, den er einzuschlagen droht, bewusst werden kann. Er möchte ihm einsichtig machen, dass es selbst noch aus dem Zorn heraus einen Ausweg gibt, der nicht mehr weiter in die Verstrickung der Sünde führt. Der Herzensappell Gottes jedoch erreicht Kain nicht.³⁵⁶ Kains Missgunst Abel gegenüber ist so groß, dass er seinen Bruder tötet. Wie es aus Gen 3 bekannt ist, wendet sich Gott in personaler Form an den Sünder. Die Frage in Gen 4 lautet nun „Wo ist dein Bruder?“. Abermals hätte der Mensch nun Gelegenheit zur ehrlichen Antwort, was aber in diesem Fall noch weniger geschieht als in Gen 3. Dort handelte es sich zwar um ein Schuldeingeständnis, jedoch mit der Absicht, die Schuld von sich selbst weg zu verlagern und den jeweils anderen verantwortlich zu machen. In diesem Fall ist jedoch der Duktus der Antwort noch verhärteter. Anstatt zu antworten, wird die Gegenfrage: „Bin ich der Hüter meines Bru-

³⁵⁴ Zenger, Stuttgarter AT, S. 23.

³⁵⁵ Vgl. Scharbert, Genesis, S. 65 f.

³⁵⁶ Vgl. Rad, Genesis, S. 76.

ders?“ gestellt.³⁵⁷ „Ein Verhör ist nicht möglich, aber der Erzähler wagt es, in dem Ausruf ‚Was hast du getan!‘ Gottes Entsetzen über diese Tat aufs menschlichste zum Ausdruck zu bringen.“³⁵⁸ Kain wird verflucht und vom Ackerboden, der ihm fortan seinen Ertrag verweigern soll, vertrieben. „Das Verhältnis des Brudermörders zur mütterlichen Scholle ist tiefer gestört, ja es ist so zerrüttet, daß ihm die Erde heimatlos wird. Was ihm noch bleibt, ist ein unstabiles und flüchtiges Leben.“³⁵⁹ Der Fluch erst, der über ihn hereinbricht, lässt Kain erkennen, welche Schuld er auf sich geladen hat. Seine Reaktion darauf ist blankes Entsetzen. An diesem Punkt erfährt die Geschichte eine Wende und kommt zu ihrem Aussagehöhepunkt: „Das letzte Wort in dieser Geschichte hat nicht Kain, sondern Gott, der nun das verwirkte Leben Kains unter strengen Schutz stellt.“³⁶⁰ Gott erweist dem Mörder seine Gnade und schützt ihn mit einem Zeichen, das Kain davor bewahren soll, das Opfer von Blutrache zu werden.

Die Erzählung von Kain und Abel ist im Zusammenhang mit der ökologischen Frage von großer Bedeutung, da in ihr „das Auseinandergehen der Menschen in Berufe“³⁶¹ zur Sprache kommt.³⁶² Hier werden mehrere Bezüge und Verbindungen deutlich: Zum einen nach vorne zu Gen 1,26–28 und dem mit der Gottebenbildlichkeit verbundenen Herrschaftsauftrag, sowie zu Gen 2,15, der dem Menschen das „Bebauen und Behüten“ aufträgt und zum anderen nach hinten zu Gen 11, 1–9, wo der zu starke Drang des Menschen nach kulturellem Fortschritt sichtbar und problematisiert wird. Der Verlauf der in den einzelnen Perikopen dargestellten Sachverhalte wurde in der Forschung häufig als Steigerung der menschlichen Verderbtheit angesehen. Gerhard von Rad beispielsweise trat nachhaltig für die Sichtweise ein, dass „[d]er jahwistische Erzähler (...) eine Geschichte Gottes mit der Menschheit von ihren Anfängen an gezeigt [hat], und diese Geschichte ist menschlicherseits gekennzeichnet durch ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde“³⁶³. Dem ist nur bedingt zuzustimmen. Sicherlich „mag das Motiv der Steigerung als kompositorisches Element mit anklingen“³⁶⁴, aber

³⁵⁷ Vgl. **Scharbert**, Genesis, S. 67.

³⁵⁸ **Rad**, Genesis, S. 77.

³⁵⁹ **Rad**, Genesis, S. 78.

³⁶⁰ **Rad**, Genesis, S. 78.

³⁶¹ **Westermann**, Genesis, S. 432.

³⁶² Dies kommt bereits zu Beginn der Perikope durch die Berufe der Brüder zum Ausdruck: Ackerbau und Viehzucht. In den Versen 17–24 werden die einzelnen Kulturentwicklungen der Nachkommen Kains genannt.

³⁶³ **Rad**, Genesis, S. 116.

³⁶⁴ **Westermann**, Genesis, S. 432.

innerhalb der Beziehungsebenen ist eine andere angesprochen. „J meint mit dem Frevel Kains, dem Brudermord, nicht eigentlich eine Steigerung der ‚Sünde‘, die Adam und Eva begangen hatten: er meinte eine andere Sünde. Was ein Mensch mit seinen positiven und negativen Möglichkeiten ist, das ist in Gn 2–3 noch nicht genügend, nicht wirklich umfassend gesagt; dieser Aspekt des Menschseins konnte in Gn 2–3 nicht eingeschlossen sein. Gn 4,2–16 gehört ergänzend zu 2–3 hinzu, um den Menschen als Geschöpf in seinem Gegenüber zu Gott darzustellen. Erst mit dem Brudersein ist das Phänomen der Gesellschaft da; Gn 4,2–16 zeigt den sozialen Aspekt in seinen beiden Grundelementen: dem positiven der Arbeitsteilung und dem negativen der aus der Rivalität entspringenden Konflikte, die bis zur Vernichtung führen können.“³⁶⁵

8.3 Gottessöhne und Menschentöchter

In Gen 6,1–4 trifft der Leser auf eine Erzählung, die sich offensichtlich mythischen Materials bedient. Sowohl der in Gen 6,1 erwähnte Aspekt der Vermehrung der Menschen auf der Erde, sowie der Hinweis aus Gen 6,5 über den Ärger Gottes aufgrund der zunehmenden Schlechtigkeit der Menschen, erinnern stark an die Begründungen der außerbiblischen Paralleltex-te für die Sintflut.³⁶⁶ In diesem Sinne – als hin-führende Begründung für die Sintflut – ist auch dieser Text zu verstehen.³⁶⁷ Auf der Überlieferungsebene kommen laut Scharbert zwei Möglichkeiten in Betracht, die er als „Machthaber-Deutung“³⁶⁸ und „Setiten-Deutung“³⁶⁹ bezeichnet.³⁷⁰ In beiden Fällen geht es der Intention nach um den Drang des Menschen, seine Grenzen zu übertreten, in dessen Folge es zur Sintflut kommt. Diesen Umstand zu verdeutlichen ist das Ziel der Perikope. „Bei beiden Deutungen besagt dann Vers 1, daß die Vermehrung der Menschen wie im Atrahasis- und im Gilgameschepos zu einer kritischen Situation führt: Die Menschen werden anfälliger für den Versuch, ihre Grenzen zu überschreiten

³⁶⁵ Westermann, Genesis, S. 432 f.

³⁶⁶ Vgl. hier weiterführend: Al-bertz, Motiv, der S. 5–9 die bisherigen Auslegungslinien nachzeichnet; weiters: Müller, Mythos, S. 115–120; Müller, Sintflut; Pettinato, Bestrafung.

³⁶⁷ „Der Redaktor sucht nach einer Lösung des Problems, warum die Sintflut unausweichlich ist“, so Scharbert, Genesis, S. 80.

³⁶⁸ „Die ‚Gottessöhne‘ sind Machthaber, die es sich leisten können, Frauen nach Belieben zu ‚nehmen‘, d.h. in ihren Harem zu holen“ – so Scharbert, Genesis, S. 79.

³⁶⁹ Scharbert, Genesis, S. 80 führt aus, dass „die ‚Gottessöhne‘ (...) die (...) frommen Nachkommen Sets, die ‚Menschentöchter‘ aber die weiblichen Nachkommen Kains sein [könnten]“.

³⁷⁰ Vgl. im Gesamten: Scharbert, Genesis, S. 79–82.

und sich Gott bzw. den Göttern zu entziehen. Nach Vers 2 wiederholt sich etwas Ähnliches wie in 3,1–6: Dort war die Schönheit des verbotenen Baumes, hier die Schönheit der Frauen Anlaß zur Versuchung, der die Menschen nicht widerstehen können.“³⁷¹ Es ist in diesem Zusammenhang auch Westermann zuzustimmen, dass „die Übermacht dargestellt werden [soll], die aus der Kraft *menschlicher* Leidenschaft ein Überschreiten der dem Menschen gesetzten Grenzen bewirkt, und das konnte im Bereich des Urgeschehens nicht anders als so, also in dem Machtgefälle von Göttersöhnen und Menschentöchtern dargestellt werden.“³⁷² Hier liegt es daher nahe, das Streben des Menschen über sich selbst hinauszugehen und in die Sphäre des Göttlichen vordringen zu wollen, als Grundbestand für den Weg aus der „göttlichen Ordnung“ zu sehen, denn „[i]n diesem Fall ist etwas erzählt, worin die Göttersöhne gerade etwas typisch Menschliches tun; sie agieren nicht eigentlich in ihrem Gottsein, sondern in ihrem Tun ist das Menschliche transparent“.³⁷³ Somit ist diese Perikope im Gesamtzusammenhang der Urgeschichte von besonderer Bedeutung. War es bei Adam und Eva eine durch mangelndes Vertrauen und bei Kain und Abel eine aus Neid und Missgunst hervorgerufene Grenzüberschreitung, kann hier der Drang des Menschen nach einem Über-Sich-Selbst-Hinausgehen als Triebfeder angesehen werden. In allen drei Fällen wird deutlich, dass hier ein wichtiger Bezug zur Gottebenbildlichkeit und ihrer Grundintention – nämlich Repräsentant und Stellvertreter Gottes zu sein – ausgemacht werden kann. Der Mensch verkennt diese Intention, will sich für sich des nicht zu identifizierenden Tertium comparationis der Gottebenbildlichkeit gewahr werden und bewegt sich aus der ihm gesetzten Grenze heraus: in dem Drang nach überhöhter Erkenntnis Gott gegenüber, im Drang nach dem Mehr-haben-wollen dem anderen Menschen in seiner eigenen Lebenswelt gegenüber und hier im Drang nach der „Überhöhung ins Übermenschliche“.³⁷⁴ Erneut ist das Nebeneinander von kosmischer und geschichtlicher Dimension im Wechsel zu erkennen. Was aus dem kosmischen Geschaffensein heraus als „göttliche Ordnung“ gilt, ist innerhalb

³⁷¹ **Scharbert**, Genesis, S. 80 f.

³⁷² **Westermann**, Genesis, S. 515 (Hervorhebung im Original).

³⁷³ **Westermann**, Genesis, S. 516.

³⁷⁴ Was die Überhöhung ins Übermenschliche betrifft, muss insbesondere Vers 3 mit seiner doppelten Aussage berücksichtigt werden: „Einerseits hält JHWH fest, dass *seine* göttliche Lebenskraft in den Menschen ist und bleibt, aber andererseits setzt er fest, dass diese den Menschen kein ‚ewiges‘ Leben auf der Erde bringt. Die Vermischung von Gott und Mensch, die in den mythischen Hochzeiten geschah, bleibt ein für allemal – auch in dieser Hinsicht – ausgeschlossen“, so **Zenger**, Stuttgarter AT, S. 27 (Hervorhebungen im Original).

der Geschichte zu bewahren. Was jedoch, und das zeigen die Beispiele des Sich-Verfehlens aus der Urgeschichte, von Herausforderungen geprägt ist.

8.4 Der Turmbau zu Babel – Entgleiste Kulturentwicklung

Über die Zugehörigkeit der Turmbauerzählung von Gen 11,1–9 zur Urgeschichte wurde bereits gesprochen. Die Erzählung gehört ihrer Intention nach zur Urgeschichte, da auch in ihr, wie in den vorangegangenen Perikopen, allgemeinschliche Phänomene erklärt werden. „J blendet wahrscheinlich hier zurück und sieht den Inhalt der Erzählung in Zusammenhang mit den Großmachtambitionen Nimrods von 10,10. J fand die Erzählung wahrscheinlich schon mit ihrer Lokalisierung in Babylonien vor und wollte sie nicht besser mit 10,10 harmonisieren, weil es ihm nicht um ein geschichtliches Ereignis, sondern um ein Urzeitgeschehen ging, das die ganze Menschheit betrifft und charakterisiert. Worauf es ihm ankam, war die Weiterverfolgung des menschlichen Unabhängigkeitsstrebens, des Versuchs der Emanzipation von Gott mittels kulturellen Fortschritts.“³⁷⁵ In ihrem So-Sein darf allerdings der Gedanke an die menschliche Kulturarbeit nicht nur negativ gesehen werden. Im Gegenteil, sie ist sogar etwas äußerst Positives, wenn sie im Sinne der ursprünglichen „Schöpfungsordnung“ geschieht, also im Gewährsein der Gottebenbildlichkeit und in der richtigen Balance zwischen „Bebauen und Bewahren“. Genau an diesem Punkt setzt die Geschichte in ihrer Lehrhaftigkeit an. Sie will zeigen, dass der Fortschritt, wenn er um des reinen Fortschritts willen angestrebt wird, sich zerstörerisch auf die innerhalb der Ordnung bestehenden Beziehungen auswirken kann. „Dabei ist sorgfältig zu unterscheiden zwischen der ersten Stadtgründung, von der 4,17 berichtet, und der ‚Stadt mit Turm‘, der Groß-Stadt in 11,4. Die Stadt in 4,17 wird mit der Lebensform der Sesshaftigkeit notwendig, sie hat ihre notwendige Funktion der Sicherung und Bergung. Auch in 11,2 ist der Übergang vom Nomadendasein zur Sesshaftigkeit angedeutet; aber mit der Angabe: ‚und die Spitze bis zum Himmel‘ erhält die hier geplante Groß-Stadt eine völlig neue Bedeutung; sie dient der Darstellung von Größe. Dies ist das Neue und Andere gegenüber der Stadt von 4,17; von hier aus sind die verschiedenen, in V 1–9 zusam-

³⁷⁵ Scharbert, Genesis, S. 112.

mengekommenen Motive zu verstehen.“³⁷⁶ Die Geschichte vom Turmbau kann durchaus als Höhepunkt einer Entwicklung gewertet werden, denn die Menschen, von denen sie handelt, versuchen bis an die Grenzen des Himmels zu gehen. In ihr ist der Übergang zwischen lebensweltlich-geschichtlichem und kosmischem Kontext bildhaft dargestellt. Der Mensch versucht über sich selbst hinaus zu gehen – er versucht aus seiner Lebenswelt heraus einen Turm zu bauen, der in den Himmel, die göttliche Sphäre ragt. Im Zuge der innerhalb der biblischen Urgeschichte dargestellten Kulturentwicklung zeigt sie das Stadium einer entgleisten Kulturentwicklung auf. Möchte man die Perikope mittels der „schöpfungstheologischen Dreiecks“ darstellen, ergäbe sich wohl folgende Abbildung:

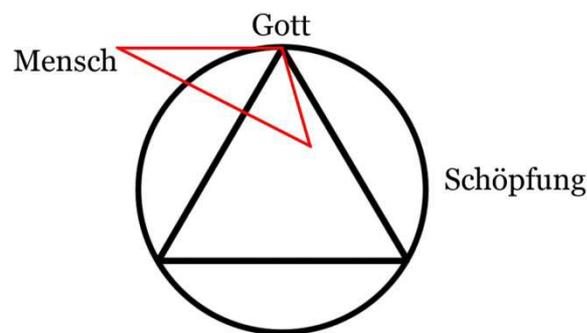


Abb. 15

9. Die Grundmodelle der Gnade – Gottes „Dennoch-Liebe“

Die Grundmodelle des Sich-Verfehlens, wie sie in der biblischen Urgeschichte vorgestellt werden, korrespondieren mit den Gnadenerweisen des fürsorglich-liebenden Gottes. Insbesondere in den Perikopen Gen 3 und Gen 4, welche jede auf ihre Art eine besondere Grunddimension des Sich-Verfehlens aufweist, wird gezeigt, dass Gott den Menschen trotz seiner Verfehlungen nicht fallen lässt. Er hält dem Menschen die Treue. Was in den beiden Perikopen zu Beginn der Urgeschichte jeweils an der Einzelperson, zuerst in ihrem Bezug zu Gott und danach in ihrem Bezug zum Nächsten geschildert wurde, erhält im weiteren Verlauf der Urgeschichte in dem Bund, den Gott mit der gesamten Menschheit

³⁷⁶ Westermann, Genesis, S. 737.

schließt, seinen Höhepunkt. Durch die zweimalige Ankündigung der Flut ist erkennbar, dass der Mensch sich immer mehr versündigt. Die erste Ankündigung erfolgt in Gen 6,5–8, die zweite in Gen 6,9–22 verbunden mit dem direkten Auftrag an Noach, die Arche zu bauen. Auf die zweimalige Ankündigung erfolgt nach dem Ende der Flut und des Brandopfers des Noach Gottes Gnade gegenüber den Menschen. Mit Blick auf die Verse Gen 8,20–22 spricht Zenger von einer „Bekehrung“ des Schöpfergottes.³⁷⁷ Dieser sei durch die Flut selbst einem Wandel unterzogen worden und habe eingesehen, dass die Menschen in ihrer Art weiterhin fehlerhaft sein werden. Dennoch will er an seiner Schöpfung und den Menschen festhalten. Nach diesem ersten Beschluss folgt zum Auftakt von Gen 9 die Segnung Noachs und seiner Söhne. Der Duktus dieser ersten Verse erinnert ganz bewusst an die priesterliche Schöpfungsgeschichte (V. 28 f.). Jedoch fehlt der Zusatz, der die Schöpfung als sehr gut qualifiziert (vgl. aber Gen 1,31). Die Welt ist nun eine andere geworden. Durch die Beschreibung bezüglich der Nahrung sowie die Zusage Gottes, dass das vergossene Blut des Menschen, ob nun durch ein Tier oder durch Menschenhand von ihm eingefordert werde (Gen 9,5 f.), ist erkennbar, dass Gott „anerkennt“, dass die „Schöpfungsordnung“ seiner Gnade bedarf. Daher schließt er als Erweis seines unwiderruflichen „Ja´s“ zu seiner Schöpfung den Bund. Treffend schildert Zenger die Bedeutung dieses Bundes:

„Mit einer feierlichen Erklärung stellt er *alle* Lebewesen unter die Gnade seines Bundes. Dieser Bund kennt keine Bedingungen, sondern gründet einzig und allein im Schöpfergott, der diesen Bund ‚errichtet‘, d.h. unerschütterlich fest hinstellt. Diesen Bund können die Menschen nicht zum Wanken bringen oder brechen. Sie können ihn bestreiten oder ignorieren, aber dass alle Lebewesen faktisch aus der Gnade dieses Bundes leben, ist die *eine* große schöpfungstheologische Aussage, auf die es ankommt. Das unterstreicht die Erzählung mit dem Bild vom Bogen in den Wolken (...). [D]ieser königliche Bogen, der sich über die ganze Schöpfung wölbt, [ist] das Bundezeichen schlechthin, das die lichtvolle Botschaft in die Schöpfung ausstrahlt: Der Schöpfergott steht auf der Seite des Lebens, weil er das Leben liebt. Von Gott her gilt: Die Sintflut liegt, was ihn anbelangt immer schon *hinter uns*, weil er der Gott der Barmherzigkeit ist.“³⁷⁸

Das Verhältnis Gottes zu seiner Welt charakterisiert die Urgeschichte auf folgende Weise: Gott erhält seine Schöpfung trotz aller sündhaften Verstrickung des Menschen in ihrem Sein. Sowohl dem einzelnen Menschen gegenüber, wie auch allem Leben, welches auf der Erde wohnt, sagt er seine liebende Fürsorge für die Zukunft zu. „Somit mündet das jahwistische Schöpfungszeugnis in eine

³⁷⁷ Vgl. Zenger, Stuttgarter AT, S. 30.

³⁷⁸ Zenger, Stuttgarter AT, S. 31 (Hervorhebungen im Original).

für Gott untypische Erlösungsgeschichte. Schöpfung und Erlösung gehören untrennbar zusammen.“³⁷⁹ Dies ist die Tatsache, die Löning/Zenger durch ihren Ansatz vom Ende der Urgeschichte in Gen 9,28 f. ganz nachhaltig betonen wollen, und somit als schöpfungstheologische Hauptaussage formulieren: „Die Welt ist nicht nur von Schöpfergott erstmals erschaffen, sondern sie steht als seine Schöpfung trotz bzw. gerade angesichts der von Menschen (rätselhaft) ausgelösten Störungen unter seinem besonderen Schutz. Sie ist und bleibt das Reich seiner Gottesherrschaft. Zeichen dafür ist der von ihm in die Schöpfung hineingestellte Bogen, der als Regenbogen aufscheint und den Himmel mit der Erde verbindet.“³⁸⁰

10. Modifikationen des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ und die ökologische Frage

Die biblische Urgeschichte weist zwei zentrale Aspekte, welche Perspektiven für einen verantworteten Umgang mit der Schöpfung eröffnen, auf: Zum einen die Gottebenbildlichkeit und zum anderen den Herrschaftsauftrag, der im richtigen Sinne wahrgenommen werden muss. Doch auch die biblische Urgeschichte als Gesamtkonstruktion birgt weitere Implikationen in sich. Innerhalb der Untersuchung wurden zwei Ansätze zur biblischen Urgeschichte näher betrachtet. Zum einen der Ansatz, der die Urgeschichte nach dem Tode Noachs für abgeschlossen hält und zum anderen der Ansatz, der die Urgeschichte von Kapitel 1 bis 11 im Buch Genesis spannt. Da innerhalb der vorliegenden Arbeit der Fokus darauf gerichtet war, aus den biblischen Texten Implikationen für eine mögliche ökologisch verantwortete Theologie herauszuarbeiten, und nicht, zu entscheiden, inwiefern einem der beiden Ansätze mehr Berechtigung zugesprochen werden kann, wurden beide gleichermaßen berücksichtigt und versucht, aufzuzeigen, in welchem Kontext jeder Ansatz für sich steht. Auch sollte deutlich gemacht werden, dass die Kompositionen, die sich aus der jeweiligen Abgrenzung ergeben, nicht gänzlich unabhängig voneinander bestehen, sondern gemeinsam gelesen werden wollen. Unter Zuhilfenahme der Bezeichnung des jeweiligen Ansatzes als „Urgeschichte im engeren“ bzw. „Urgeschichte im weiteren Sinn“ sollte die Beziehung der Kompositionen hinsichtlich des je eigenen Kontextes,

³⁷⁹ Ganoczy, Schöpfungslehre I, S. 25.

³⁸⁰ Löning/Zenger, Anfang, S. 142.

den sie bedienen, deutlich gemacht werden. In einer engeren Betrachtung der Urgeschichte kommt der fundamentale Grundbezug Gottes zu seiner Welt zum Ausdruck. Der liebende Schöpfergott schafft eine Welt, die er nach Gen 1,31 als „sehr gut“ bezeichnet. Der Mensch jedoch verfehlt und versündigt sich. Zuerst, und das ist die Grunddimension einer jeden Verfehlung, gegen Gott und auch gegen den Nächsten. Doch trotzdem hört Gott nicht auf, sich dem nun sündigen Menschen zuzuwenden. Er erhält ihn in seinem Sein und sichert ihm sein unwiderrufliches „Ja“ zu. Betrachtet man die Urgeschichte in einem weiteren Sinn, bis nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel, liegt eine andere Gewichtung vor. Es geht um die an und für sich positiv konnotierte Entwicklung der Kultur. Aber auch hier liegt der Erweis auf der Hand, dass der Mensch sich nicht an die ihm gegebenen Grenzen hält, sondern die Kulturentwicklung ins Gegenteil verkehrt. Von hier auf führt eine Linie – aufgrund der stetigen Weiterentwicklung – zu zentralen Problemfeldern der ökologischen Krise. Dies ergibt sich aus einer Nicht-Beachtung der durch Gen 2,15 geforderten Balance zwischen „Bebauen und Bewahren“. Somit steht jedes Urmodell des Sich-Verfehlens für sich in einem eigenen Kontext aber eben auch in ihrem Gesamtzusammenhang gesehen in einem ökologischen Kontext. Was hier anhand der biblischen Geschichten zum Thema des Sich-Verfehlens herausgearbeitet und bildhaft dargestellt ist, hat sich später, wie noch aufzuzeigen sein wird, innerhalb des geschichtlichen Kontextes gezeigt. Wellhausen hat mit Blick auf die Perikopen der biblischen Urgeschichte völlig zu Recht festgestellt, dass sich mit steigender Kulturentwicklung nach vorne eine gleichzeitige Gottesfurcht in entgegengesetzter Richtung verbindet.³⁸¹ Wirft man einen Blick in die Geschichte, scheint sich diese Annahme zu bestätigen. Im historischen Teil der Arbeit soll das Hauptaugenmerk auf diesen beiden diametral entgegengesetzten Entwicklungen liegen. Was sich in Gesellschaft, Technik, Politik und Wissenschaft „coevolutiv“ ereignet, geschieht innerhalb der Theologie in Bezug auf das Gottesverständnis „contraevolutiv“. Zum momentanen Zeitpunkt jedoch sollen, gewissermaßen vorbereitend und bereits etwas vorausblickend auf den historischen Teil der Arbeit, noch einmal zusammenfassend die Verzerrungen des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ dargestellt werden.

³⁸¹ Vgl. **Wellhausen**, Composition, S. 12

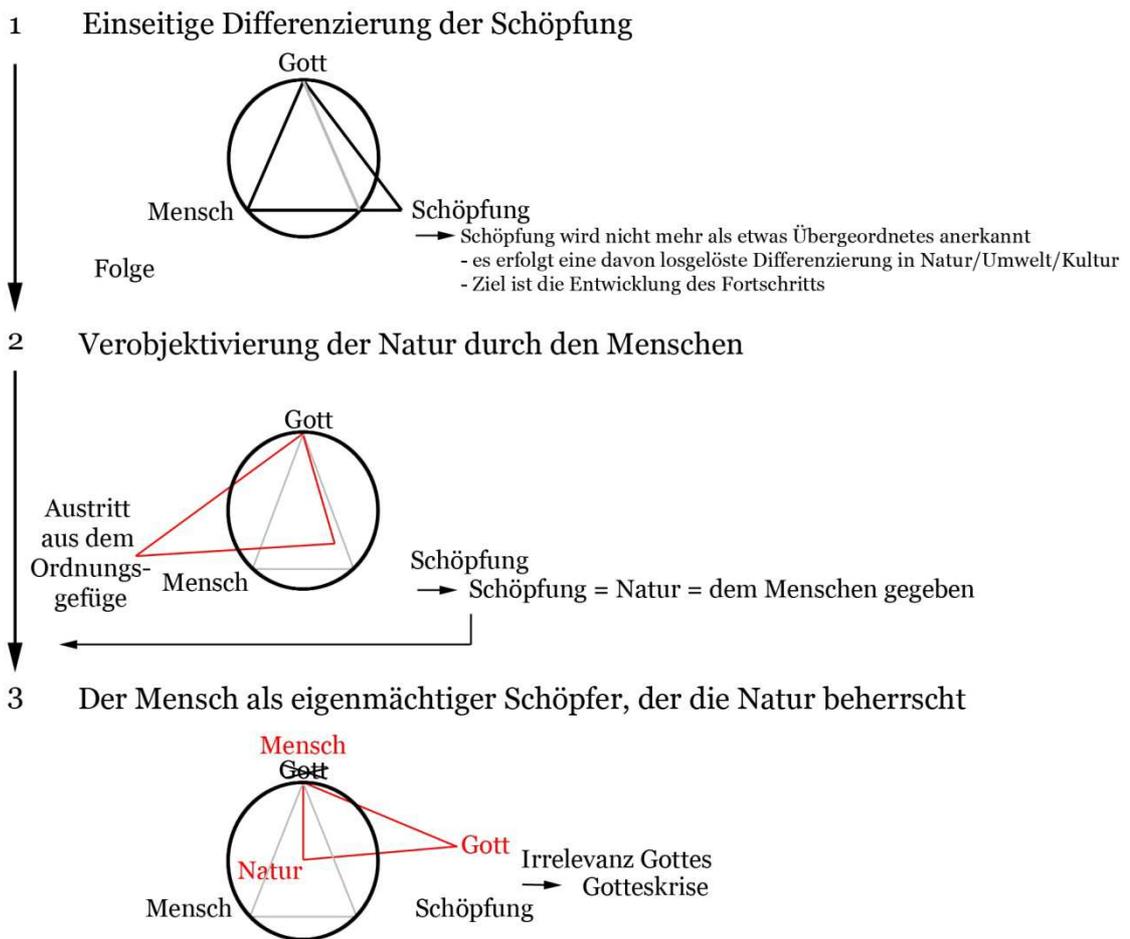


Abb. 16

Auf der ersten Ebene „Einseitige Differenzierung der Schöpfung“ wird dargestellt, was sich aus einer einseitigen Lesart des Verses Gen 2,15, wenn der Aspekt des „Bebauens“ überbetont wird, ergeben kann. Die Schöpfung wird nicht mehr als Schöpfung anerkannt, sondern, bedingt durch das übergeordnete Ziel, den Fortschritt immer mehr zu vergrößern, einseitig entweder als Natur, Umwelt oder Kultur betrachtet. Daraus resultiert auf der zweiten Ebene eine „Verobjektivierung der Natur durch den Menschen“. Die Schöpfung erscheint gleichsam nurmehr als Natur, über die der Mensch seine Herrschaft ausübt und frei verfügen kann. In einer solchen Perspektive tritt der Mensch aus der Schöpfungsordnung heraus. Biblisch gesprochen ist er sich der Konsequenz, welche die Gottebenbildlichkeit bezüglich des Herrschaftsauftrages in sich birgt, nicht bewusst. Er überschreitet somit eine ihm gesetzte Grenze. Dies bedeutet auch, dass er die Grundrelation welche sowohl zwischen ihm und Gott als auch zwischen Gott und der Schöpfung besteht, nicht mehr beachtet. Er sieht sich selbst,

dies soll die dritte Ebene darstellen, als eigenständiger Herr der Welt, dem die Natur zur Gänze unterworfen ist und derer er sich ohne Rücksicht bemächtigen kann. Der Mensch stellt sich selbst an die Stelle Gottes und verliert jeglichen Bezug zu ihm. Wellhausens Beobachtung in Bezug auf die biblische Urgeschichte, dass mit steigender Kulturentwicklung die Gottesfurcht in entgegengesetzte Richtung strebt, hat sich in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit bestätigt. Die Prägekraft der religiösen Dimension verschwand immer mehr und der Mensch verlor den Bezug zu Gott, was, um mit Johann Baptist Metz zu sprechen, unweigerlich in eine Gotteskrise führte.³⁸²

³⁸² Vgl. hierzu insbesondere: **Metz**, Gotteskrise.

IV. „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesen“ – Mit Christus zur Verwirklichung

Der alttestamentliche Schöpfungsglaube wird vom Neuen Testament aufgenommen und weitergeführt. In der neutestamentlichen Überlieferung gibt es, anders als im Alten Testament, keine Texte, die sich explizit mit dem Thema Schöpfung auseinandersetzen.¹ Dies könnte durch den kulturgeschichtlichen Kontext bedingt sein, da „das ‚Christentum‘ in seinen Anfängen ganz wesentlich durch den Glauben an das nahe Ende der Welt bestimmt war.“² In der impliziten Auseinandersetzung spiegelt sich jedoch deutlich die Überzeugung, dass Gott als der Schöpfer des Universums angesehen wird, der in der Geschichte fortwirkt und dies auf eine Weise, in der seine liebende Fürsorge um die Welt und die Menschen zum Ausdruck kommt. Ein signifikanter Unterschied zum Alten Testament liegt in der christologischen Perspektive der neutestamentlichen Verkündigung.³ „Die christozentrische Perspektive des Neuen Testaments zieht die christologische Linie aus, sowohl rückwärts zur protologischen Urschöpfung als auch vorwärts zur eschatologischen Neuschöpfung.“⁴ Was bisher für das „schöpfungstheologische Dreieck“ mit seinen drei Spitzen, Gott, Mensch und Schöpfung, welches die drei Beziehungskomponenten repräsentiert, formuliert wurde, muss nun um die zentralen Elemente der neutestamentlichen Perspektive erweitert werden.

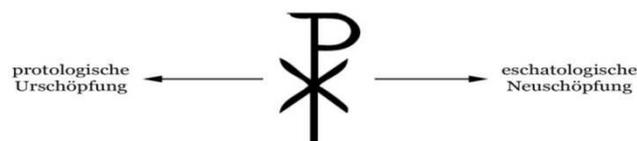


Abb. 17

¹ Es ist **Konradt**, Schöpfung, S. 121 zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, dass „[d]er Glaube, dass der eine Gott der Schöpfer der Welt und die Welt Schöpfung Gottes ist, (...) im Neuen Testament nirgends theologisch argumentativ eingehend und eigenständig reflektiert oder durch einen Schöpfungsmythos narrativ ausgemalt [wird]. Auch eine ausführliche poetische Entfaltung der Schönheit der Schöpfung sucht man im Neuen Testament vergebens. Schon gar nicht lässt sich ökologische Sensibilität als eine der zentralen Stärken neutestamentlicher Schriften ausweisen.“ Bei den wenigen expliziten Auseinandersetzungen innerhalb des Neuen Testaments werden die Wortfelder von κτιζώ und das Wort καταβολή verwendet. Ähnlich dem hebräischen מְבַרֵךְ wird durch das Wortfeld von κτιζώ Gottes analogieloses Schaffen zum Ausdruck gebracht. Vermieden wird das aus der griechischen Religion bekannte Verbum δημιουργέω, um Missverständnissen vorzubeugen, Gott habe mittels einer vorhandenen Materie geschaffen. Das zweite Hauptwort innerhalb der neutestamentlichen Überlieferung, καταβολή, bringt insbesondere die innere Verbindung zwischen Schöpfung und Heilsgeschichte zum Ausdruck. Vgl. **Kraus**, Welt, S. 85 f.

² **Konradt**, Schöpfung, S. 121.

³ Vgl. **Kraus**, Welt, S. 83 f.

⁴ **Kraus**, Welt, S. 84.

1. Jesus Christus, der Schöpfungsmittler zwischen protologischer Urschöpfung und eschatologischer Neuschöpfung

Die christologische Zuspitzung der neutestamentlichen Texte kommt insbesondere im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18)⁵ und im Christushymnus des Kolosserbriefes zum Ausdruck (Kol 1,12–20). „Zusammen mit Joh 1,1–5.9 f. ist Kol 1,15–18a für die christliche Interpretation der Schöpfungswirklichkeit einer der wichtigsten ntl. Texte überhaupt.“⁶ Im erstgenannten wird direkt und unter Aufnahme der Anfangsworte von Gen 1 auf die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi verwiesen, wobei die „bildlich geschilderte Schöpfung der Welt durch das *Wort* [aus Gen 1] (...) mit der philosophisch-theologischen Idee der Schöpfungsmittlerschaft des *Logos* verknüpft [wird].“⁷

- 1 Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott
- 2 Im Anfang war es bei Gott
- 3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.

Der Gedanke einer Mittlerschaft in Bezug auf die Schöpfung ist an sich kein Novum des Neuen Testaments. In der alttestamentlichen Verkündigung wurde der Weisheit, der σοφία Gottes, „die Rolle der Vermittlung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung (...) zugesprochen.“⁸ Nach Spr 8,22–31 war sie das erste der Werke Gottes, „vor allen anderen Werken geschaffenes und damit im Vergleich zur Welt präexistentes Schöpfungswerk.“⁹ Sowohl die Rolle der Weisheit als auch die des Wortes werden im Neuen Testament Jesus Christus übertragen:¹⁰ „Der Logos war in einer einzigartigen personalen Gemeinschaft mit Gott und hatte Teil an dessen Wesen, war Gott (...)“¹¹, so sprechen die ersten beiden Verse. Im dritten Vers des Prologs trifft der Leser ebenfalls auf eine christologische Zuspitzung der Schöpfungsmittlerschaft: Wo im Alten Testament die Weisheit als Gottes Inspiration fungiert hatte, wird im Neuen Testament das schöpferische Wirken direkt auf den präexistenten Logos bezogen. „Schlechter-

⁵ Vgl. zum schöpferischen Logos: **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 78–80.

⁶ **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 65.

⁷ **Kehl**, Gott sah, 149 (Hervorhebungen im Original). Der gr. Begriff λόγος umfasst weit mehr als der deutsche Begriff „Wort“; mit ihm verbinden sich weitreichende theologische und philosophische Konzeptionen. Vgl. auch: **Ganoczy**, Schöpfungslehre II, S. 399 f.; **Sattler/Schneider**, Schöpfungslehre, S. 149.

⁸ **Kehl**, Gott sah, 148. Vgl. zur Weisheit und ihrer Beteiligung an der Schöpfung: Weish 7,12; 8,4.6; 9,1f.9; Spr. 3,19; Sir 24,3; 42,15.

⁹ **Kehl**, Gott sah, 148.

¹⁰ Vgl. **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 78–80.

¹¹ **Gnilka**, Johannesevangelium, S. 14.

dings alles verdankt sich der Schöpfung durch den Logos. Dieser war aktiv an der Schöpfungstat Gottes beteiligt.“¹² Wo der Leser des Johannesprologs die Linie rückwärts zur protologischen Urschöpfung verfolgt, denn „[d]ie *Präexistenzaussagen* sprechen von der himmlischen Vorgeschichte Jesu, sie bringen Jesu zeitunbegrenztes und vorschöpferisches Sein sowie seine Teilhabe an der Ewigkeit des Vaters zur Sprache“¹³, werden im Christushymnus des Kolosserbriefes beide Linien – rückwärts und vorwärts – ausgezogen. Dicht gedrängt trifft man auf „alle zentralen christologischen Themen: Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft, Kreuz, Versöhnung, Tod und Auferstehung, Herrschaft bei Gott, Wiederkunft.“¹⁴ Am Christushymnus des Kolosserbriefes ist erkennbar, wie sehr sich im Neuen Testament Schöpfung und Erlösung gegenseitig bedingen. In formaler Hinsicht trifft man beim Christushymnus des Kolosserbriefes auf ein zweistrophiges Lied, welches dem Verfasser des Briefes in seinen Grundzügen bereits vorgelegen hat.¹⁵ Die erste Strophe bilden die Verse 15 und 16. Auf das drauffolgende Zwischenstück (Verse 17 und 18a) folgt die zweite Strophe von Vers 18b bis 20.¹⁶ Die Aufteilung der Strophen spiegelt die inhaltliche Schwerpunktsetzung des Christushymnus – „*universale Heilsbedeutung Jesu*“¹⁷ wider.

Erste Strophe: Christus als der Mittler der Schöpfung

- 15 Er ist das *Ebenbild* des unsichtbaren Gottes, der *Erstgeborene* der ganzen Schöpfung.
- 16 *Denn in ihm* wurde alles erschaffen, im *Himmel und auf Erden*, das *Sichtbare und das Unsichtbare*, *Throne und Herrschaften*, *Mächte und Gewalten*; alles ist *durch ihn* und *auf ihn hin* geschaffen.

Zwischenstrophe

- 17 Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat *alles* Bestand.
- 18a Er ist das Haupt des Leibes, *der Leib aber ist die Kirche*.

Zweite Strophe: Christus als Mittler der Versöhnung

- 18b Er ist der *Ursprung*, der *Erstgeborene* der Toten; so hat er in allem den Vorrang.
- 19 *Denn* Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen,
- 20 um durch ihn alles zu versöhnen. *Alles*, im *Himmel und auf Erden* wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat *am Kreuz durch sein Blut*.

¹² **Gnilka**, Johannesevangelium, S. 14.

¹³ **Schnelle**, Theologie, S. 630 (Hervorhebungen im Original).

¹⁴ **Schnelle**, Theologie, S. 506.

¹⁵ Vgl. zur Grundstruktur des Hymnus: **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 61.

¹⁶ Vgl. **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 61; **Hoppe**, Kolosserbrief, S. 112 f.

¹⁷ **Kehl**, Gott sah, S. 151 (Hervorhebungen im Original).

Die im Text hervorgehobenen Stellen bedürfen einer besonderen Berücksichtigung.¹⁸ Sowohl in Vers 15 als auch in Vers 18b werden die genannten Christusprädikate (*Ebenbild/Ursprung*) in unmittelbarem Kontext des Hoheitstitels (*Erstgeborener*) verwendet. Mit der Verwendung in Vers 15 wird deutlich gemacht, dass Jesus Christus als Ebenbild des unsichtbaren Gottes präexistent ist. Neben der bekannten Parallele zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur (v.a. Weish 7,26 und Spr 8,26–30), in der die Weisheit als Abbild der Vollkommenheit Gottes gegolten hat, wird diese Qualifikation hier auf Jesus Christus übertragen. „Der auf Christus übertragene Titel drückt seine Überlegenheit über die Schöpfung und seine Mitwirkung beim Schöpfungswerk aus.“¹⁹ Er ist der Erstgeborene der Schöpfung der Welt im Anfang der Zeit. Doch nicht nur im Anfang der „alten Schöpfung“ ist er der Erstgeborene, auch, so Vers 18b, der die zweite Strophe einleitet, ist Jesus Christus der Erstgeborene der „neuen Schöpfung“²⁰, die mit der Auferstehung des Gottessohnes ihren Anfang nimmt. „Durch die Auferstehung inauguriert Christus die Neuschöpfung, und zwar so, daß er selber ihr Ursprung und ihr Haupt wird.“²¹ Im jeweils nachfolgenden Vers, also in 16a und 19, eingeleitet durch „Denn“, werden die Aussagen über Ebenbild und Ursprung begründet und Christi Schöpfungsmittlerschaft mit seiner Erlöserfunktion verbunden. „Damit sind die theologischen Schwerpunkte des Liedes kunstvoll in Beziehung zueinander gebracht: Die Schöpfung, an der Christus beteiligt ist, läuft auch auf ihn zu; sie hat letztlich in ihm ihre Bestimmung und ihren Sinn. So ist *Christus* die *Mitte* des ganzen Liedes. Das wird auch dadurch deutlich, daß allein Christus im Mittelpunkt des Zwischenstückes der Verse 17.18a steht.“²² Die Wendungen „*in ihm*“, „*durch ihn*“ und „*auf ihn hin*“ zeigen die Stellung Christi innerhalb der Schöpfung an.²³ Während die erste und zweite Wendung inhaltlich nahe beieinander liegen und die zweite die erste nochmals verdeutlicht, ist in der dritten Wendung, dem „*auf ihn hin*“, „Christus als endzeitliche[r] Richter und Vollender des Alls“²⁴ vorausgesetzt. Dass es sich im allumfänglichen Sinne um das All handelt, verdeutlicht zum einen die viermalige

¹⁸ Zu den sprachlichen Besonderheiten vgl. beispielsweise: **Schnelle**, Theologie, S. 508 f.

¹⁹ **Hoppe**, Kolosserbrief, S. 115.

²⁰ Vgl. zur eschatologischen Neuschöpfung: **Kraus**, Welt, S. 112–115.

²¹ **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 64.

²² **Hoppe**, Kolosserbrief, S. 113 (Hervorhebungen im Original).

²³ Vgl. hierzu auch: **Kehl**, Gott sah, S. 152 f.

²⁴ **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 63.

al-panta-Formel die zusätzlich durch *vier Begriffspaare*²⁵ unterstrichen wird. Der griechische Text formuliert in Vers 16 ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς („Himmel und Erde“) und hierzu chiasmatisch in Vers 20 τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς („Erde und Himmel“). Dieser Zusammenhang erinnert an die kosmischen und lebensweltlich-geschichtlichen Zusammenhänge des Handelns Gottes im Kontext der Urgeschichte. Durch die chiasmatische Wendung kommt, wie bereits an der Besprechung der alttestamentlichen Texte verdeutlicht werden konnte, die Universalität und Absolutheit des göttlichen Handelns zum Ausdruck. Im Zuge der neutestamentlichen Texte wird hier „die Absolutheit und Universalität des Heilswerks Christi nochmals feierlich-liturgisch“²⁶ betont. Die Aussagen in Vers 18a und 20 zu Kirche und Kreuz, gelten als sekundäre Einschübe, in denen der Verfasser des Briefes die ekklesiologische und soteriologische Bedeutung Jesu Christi entfalten wollte.²⁷ Im Gesamten wird im Christushymnus des Kolosserbriefes eine kosmische Christologie entfaltet, die die enge innere Verbindung von Schöpfung und Erlösung sowie von Protologie und Eschatologie zeigt.²⁸ „Die kosmische Christologie nimmt ein universales schöpferisches Wirken Jesu Christi an, das den ganzen Kosmos in Raum und Zeit erfaßt, das die ganze Geschichte der Welt von Beginn bis zur Vollendung bestimmt.“²⁹ Diese „Sonderstellung und die dauernde Bedeutung Jesu Christi bezüglich der Schöpfung“³⁰ wird in Vers 17 betont.

2. Jesus Christus, der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit

In keiner anderen Aussage als der von Hebr 1,2 f. wird der Gedanke, dass Jesus Christus der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit ist, deutlicher ausgesprochen:³¹

- 2 In dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat;
- 3 **Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens**; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt.

²⁵ Es ist mit **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 62 darauf hinzuweisen, dass die ersten beiden Begriffspaare „(Himmel/Erde; Sichtbares/Unsichtbares) eher griechischem, die zweiten zwei (Throne/Herrschaften; Mächte/Gewalten) eher jüdischem Denken entsprechen.“

²⁶ **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 64.

²⁷ Vgl. hierzu: **Pfammatter**, Kolosserbrief, S. 63 f.; **Hoppe**, Kolosserbrief, S. 117 f.

²⁸ Vgl. **Kraus**, Welt, S. 110.

²⁹ **Kraus**, Welt, S. 107. Zur kosmischen Christologie vgl. ebenso: **Kraus**, Welt, S. 110 f.

³⁰ **Kraus**, Welt, S. 110.

³¹ Ferner vgl. zur Gottebenbildlichkeit Christi auch: 2 Kor 4,4; Kol 1,15.

„Der eschatologisch erschienene und dann auch in seinem Menschsein erhöhte Sohn Gottes war in seiner Gottgleichheit schon protologisch tätig als Schöpfungsmittler. Zum anderen ist die Rede davon, daß der Sohn Gottes als Abbild des Wesens Gottes ‚das All durch sein mächtiges Wort trägt‘ (Hebr. 1,3). Demnach wirkt der Sohn Gottes durch sein schöpferisches Wort die Erhaltung des ganzen Kosmos.“³² Durch Jesus Christus, der der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit ist, kommt diese in ihrem ganzen Ausmaß zum Ausdruck. Und da der Mensch bereits durch die ihm verliehene Gottebenbildlichkeit schöpfungsmäßig auf Gott bezogen ist, bedeutet Christusbefolgung sich seiner christusmäßigen Gottbezogenheit gewahr zu werden.³³ Dass Jesus sich als der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit erweist, zeigt sich weiter in seiner zentralen Botschaft und ihrer praktischen Realisierung. In Jesus bilden Wort und Tat eine Einheit, sind zwei Seiten derselben Medaille. „Das Tun Jesu ist ‚Zeichen‘ nicht nur im Sinne einer *symbolischen* Zeichenhandlung eines Propheten mit einer symbolischen Ähnlichkeitsbeziehung zu dem durch das prophetische Zeichen angekündigten zukünftigen Handeln Gottes, sondern das Tun Jesu ist als Mimesis des Tuns Gottes selbst die *Abbildung* des Handelns Gottes, das sich im Tun Jesu *darstellt und ereignet*.“³⁴ In seiner Verkündigung verlangt Jesus vom Menschen, ihm nachzufolgen und gemäß seiner Weisung zu leben.

3. Versöhnung der Schöpfung durch das Kreuz

Der Christushymnus des Kolosserbriefes spricht in der zweiten Strophe, dass Christus der Mittler der Versöhnung ist. Durch die Versöhnung, die Jesus Christus schafft, ist für die Schöpfung ein neues Zeitalter, das des „neuen Menschen“ und der „neuen Schöpfung“, angebrochen. „In der gegenwärtigen Theologie müssen Christologie und Soteriologie aus ihrem einheitlichen Wurzelgrund heraus wieder als *ein* dogmatischer Traktat ausgeführt werden“³⁵, fordert Gerhard Ludwig Müller in seiner „Katholischen Dogmatik“. Diese Forderung ist gerade im Kontext der Schöpfungstheologie berechtigt und ihre Berücksichtigung unerlässlich. Denn Schöpfung kann und darf nicht losgelöst von Jesus

³² Kraus, Welt, S. 109.

³³ Kraus, Welt, S. 433 betont: „Da in Jesus Christus das volle Abbild Gottes erschienen ist, das für eine neue Beziehung des Menschen zu Gott Fundament und Maßstab bildet, besteht eine christusmäßige Gottbezogenheit des Menschen.“

³⁴ Löning/Zenger, Anfang, S. 129 f. (Hervorhebungen im Original).

³⁵ Müller, Dogmatik, S. 372 (Hervorhebung im Original).

Christus, dem Erlöser, betrachtet werden, denn durch das Kreuz schafft er Versöhnung zwischen der gefallenen Schöpfung und Gott. Ganz besonders betont dies 2 Kor 5,17–19:

- 17 Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.
18 Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat.
18 Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute.

Paulus betont den Aspekt der Versöhnung insbesondere durch die Kontrastierung des „alten Adam“ mit dem „neuen Adam“ – Jesus Christus (vgl. Röm 5,12–21). „Die unheilvolle Geschichte des ‚ersten Adam‘ ist an ihr Ende gelangt, weil der ‚zweite Adam‘ bis zum Äußersten, ohne jeden Schatten eines Misstrauens auf Gott, seinen Vater und Schöpfer, vertraut und sich ihm im Dunkel des Todes ganz überlassen hat, auch hinsichtlich dessen, was aus seiner Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes werden soll.“³⁶ Der „neue Adam“ ist „nicht mehr Täter, sondern endgültiger Besieger der Sünde“.³⁷ Das Kreuz ist, so Röm 5,8, der sichtbare Liebesbeweis Gottes an seine Schöpfung:

- 8 Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.

Gott schenkt seine Gnade vollkommen frei und ohne eine damit verbundene Vorleistung des Menschen³⁸ – so Röm 3,22–24:

- 22 [D]ie Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben. Denn es gibt keinen Unterschied:
23 Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren.
24 Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus.

Doch nicht nur der Mensch erfährt Gnade, sondern die ganze Schöpfung.³⁹ Das Kreuz schafft insofern Versöhnung, als dass Christus das Verhältnis des Menschen zu Gott, die schöpfungsmäßige Grundrelation, die durch das Sich-Verfehlen des Menschen gegen Gott zerrüttet war, wieder herstellt.⁴⁰ Durch Jesus Christus hat der universale Heilswille Gottes in der Welt konkrete Gestalt

³⁶ Kehl, Gott sah, S. 145 f.

³⁷ Ganoczy, Schöpfungslehre I, S. 67.

³⁸ Vgl. hierzu nochmals Kapitel 9. „Die Grundmodelle der Gnade – Gottes ‚Dennoch-Liebe‘“ im alttestamentlichen Teil der Arbeit.

³⁹ Kraus, Welt, S. 113 spricht von einer „universal(...) eschatologische[n] Soteriologie“.

⁴⁰ Insbesondere steht hierfür die Geschichte von Adam und Eva. Durch deren Verfehlung wurde die schöpfungsmäßig angelegte Grundrelation zwischen Gott und Mensch nachhaltig gestört, womit initiiert wurde, dass der Mensch sich auch gegen den Mitmenschen, sprich, innerhalb seines Sozialgefüges verfehlen kann.

angenommen⁴¹: „Das Kreuzesgeschehen bringt den Heilswillen des erlösenden Schöpfers für seine Schöpfung zum absoluten geschichtlichen Höhepunkt.“⁴² Durch seinen Tod wird die Hoffnung auf Vollendung geschenkt, die nach Ausweis von Röm 8,19–22 in der ganzen Schöpfung spürbar ist.

- 19 Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes.
20 Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung:
21 Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.
22 Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.

„Darum kann im NT von der Schöpfung gesagt werden: Sie ist durch Jesus Christus definitiv (eschatologisch) erneuert und unwiderruflich auf den Weg zu ihrer verheißenen Vollendung gebracht.“⁴³ Durch die Auferstehung Jesu Christi ist auch für die Schöpfung als ganzer eine Möglichkeit auf Vollendung impliziert.⁴⁴ Besonders 2 Petr 3,13 drückt diese Hoffnung auf eine Neuschöpfung bei der Parusie aus:

- 13 Dann erwarten wir, seiner Verheißung gemäß, *einen neuen Himmel* und *eine neue Erde*, in denen die Gerechtigkeit wohnt.⁴⁵

In Jesus Christus erweist sich, dass Schöpfung und Erlösung zwei Seiten derselben Medaille sind: „Jahwes Schöpfertum ist soteriologisch in Jesus verwirklicht. Das heilsrelevante Geschick Jesu in Kreuz und Auferstehung erweist sich als die volle Offenbarung Gottes als Schöpfer des Heils in der Natur, in der Geschichte und in der Eröffnung einer unzerstörbaren Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott in der ‚Auferstehung der Toten‘.“⁴⁶ Für den Menschen und menschliches Leben hat dies konkrete Konsequenzen. Die Neuschöpfung, die Jesus Christus initiiert, ist in der Erneuerung der Gottebenbildlichkeit erfahrbar: „[Ihr] seid zu einem neuen Menschen geworden, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird“ (Kol 3,10; vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15). Diese „neue Gottebenbildlichkeit“ ist ebenso wie die „alte“ mit dem Aufruf, ihr gerecht zu werden, verbunden. Das neu begonnene Leben, welches durch die Taufe erworben

⁴¹ Vgl. **Müller**, Dogmatik, S. 372–377.

⁴² **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 66.

⁴³ **Kehl**, Gott sah, S. 145.

⁴⁴ Vgl. **Kraus**, Welt, S. 114 f.

⁴⁵ Vgl. als alttestamentlichen Bezugspunkt Jes 65,17; 66,20; im NT die zentrale Stelle Offb 21,1.5.

⁴⁶ **Müller**, Dogmatik, S. 178; vgl. hierzu auch: **Kraus**, Welt, S. 112–115.

wird, ist kein Leben in Passivität, sondern dynamisch und vom Menschen aktiv zu gestalten (vgl. Eph 2,10; 4,24; Kol 3,9–12). In der johanneischen Literatur ist insbesondere der Aspekt der Liebe im Kontrast zur Sünde als Leitmotiv menschlichen Handelns betont. „Die Kinder Gottes sündigen nicht, sondern tun das Gegenteil, sie lieben ihre Brüder (1 Joh 7; 4,7–15). Die Nächstenliebe erweist sich somit als der konträre Gegensatz zum Sündigen.“⁴⁷ Die Frage nach der Konkretion der Nächstenliebe bedarf einer weiteren Reflexion.⁴⁸ Das Grundanliegen, welches die johanneische Theologie widerspiegelt, ist das „*Entsündigen* der Welt (...). Die Welt hat schon genügend unter Menschensünde gelitten. Nun haben aber die Glaubenden, die durch das Blut Jesu gereinigt worden sind und das wegweisende Zeugnis des Gottesgeistes erhalten haben (1 Joh 5,6), auch die Macht, sich mitten in der Welt für eine bessere, wahrere, das heißt liebevollere Welt einzusetzen.“⁴⁹

4. Jesus als Bote der Gottesherrschaft

Im Zentrum der jesuanischen Verkündigung steht das Motiv der βασιλεία τοῦ θεοῦ⁵⁰, denn „[w]enn man von Jesus reden will – von dem, was er wollte, und von dem, was er war – muss zuerst und vor allem über die Gottesherrschaft gesprochen werden.“⁵¹ Nach einer Skizze des zentralen Anliegens dieser Botschaft, sollen die Gleichnisse und Wunder Jesu, die sich als direkte „Geschehensereignis[se] der Gottesherrschaft“⁵² erweisen, in den Blick genommen werden. In ihnen zeigt sich das Spannungsfeld zwischen dem „schon“ und „noch nicht“ des Reiches Gottes in besonders deutlicher Weise.

4.1 Das zentrale Anliegen

Jesu Rede vom kommenden Reich Gottes bzw. von der Herrschaft Gottes, ist das Zentrum seiner Verkündigung.⁵³ Mit dem Begriff ist nicht ein politisch oder

⁴⁷ **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 80 f.

⁴⁸ Dies wird expliziter Gegenstand des Kapitels 5.2 „Der Aufruf zum Leben in der Liebe Gottes“ sein.

⁴⁹ **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 81 (Hervorhebungen im Original).

⁵⁰ Vgl. **Merklein**, Botschaft, S. 18, kann die Rede sein von der „basileia“ Gottes“, von der „basileia“ der Himmel“, von der „basileia“ des Vaters“ (bzw. von „seiner/deiner basileia“).

⁵¹ **Lohfink**, Jesus, S. 44.

⁵² **Merklein**, Botschaft, S. 66.

⁵³ **Heininger**, Neues Testament, S. 63 weist darauf hin, dass „[v]on den insgesamt 162 Belegen, die das Neue Testament für das griechische Wort *basileia* ausweist, (...) allein 121 bei den Sy-

in geographischer Hinsicht territorial ausgerichtetes Reich gemeint, denn „[a]bgesehen von relativ seltenen Bezügen auf irdische Reiche oder Regimente ist der Begriff überwiegend religiös gebraucht.“⁵⁴ Vielmehr handelt es sich um einen dynamischen Begriff, der nichts mit den statischen Grenzen eines Herrschaftsgebietes zu tun hat. „Bei Jesus hat der Begriff der ‚Gottesherrschaft‘ etwas äußerst Dynamisches. Die Gottesherrschaft hat Ereignischarakter. Sie ist ein Geschehen. Sie ‚kommt‘, beziehungsweise: sie ‚ist im Kommen‘.“⁵⁵ Die Wurzeln des Begriffes der Gottesherrschaft liegen im Alten Testament, näherhin in der nachexilischen Verkündigung des Königtum Jahwes, insbesondere bei Deuterocesaja (Jes 52,7–10).⁵⁶ „Inhaltlich ist an die Vorstellung von Gottes Königsherrschaft vor allem der Gedanke an die *Einzigkeit des Namens Jahwes* geknüpft. Am deutlichsten ist dieser Zusammenhang bei Triton-Sacharja auf den begrifflichen Nenner gebracht.“⁵⁷ Die Einzigkeit Jahwes, die an diesen Stellen des Alten Testaments nachdrücklich, aber am deutlichsten in Dtn 6,4 zum Ausdruck kommt, bildet ebenso „die sachliche Grundlage des Denkens und der Verkündigung Jesu.“⁵⁸

Es stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Gottesherrschaft für das Volk. Ist das Reich Gottes seiner Intention nach Gerichts- oder Heilsbotschaft? Bei Johannes dem Täufer,⁵⁹ der das unmittelbar bevorstehende Endgericht predigte und zur Umkehr aufforderte, liegt die Intention offen zutage: Johannes, der ganz in der Tradition des apokalyptischen Frühjudentums steht, die er sowohl aufnimmt als auch verschärft, geht es „um die Abwendung von allem Bösen und Gottlosen und die Rückwendung zu Gott.“⁶⁰ Nur durch die Umkehr mittels der

noptikern Matthäus, Markus und Lukas [stehen]“, und dass beinahe ausschließlich Jesus selbst derjenige ist, der darüber spricht. **Merklein**, Botschaft, S. 25 sagt zur Originalität der Basileia-Botschaft, „[d]aß in den synoptischen Evangelien die ‚basileia‘-Predigt als Predigt *Jesu* in aller nur wünschenswerten Breite bezeugt ist, [und dies] kaum einen anderen Schluß zu[lasse], als daß Jesus selbst ihr Initiator gewesen ist.“ (Hervorhebungen im Original).

⁵⁴ **Merklein**, Botschaft, S. 17. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Schwierigkeit der Übersetzung des Begriffes ‚basileia‘ hinzuweisen – vgl. hierzu: **Merklein**, Botschaft, S. 37–39.

⁵⁵ **Lohfink**, Jesus, S. 45.

⁵⁶ **Lohfink**, Jesus, S. 46 weist darauf hin, dass „[s]eit der Not der Exilszeit (...) diese kultische Aussage vom ewigen Königsein Gottes in einen geschichtlichen Sog, in eine geschichtliche Dynamik hinein[gerät].“

⁵⁷ **Merklein**, Botschaft, S. 40 (Hervorhebungen im Original); Sach 14,9: „Dann wird Jahwe König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird Jahwe der einzige sein und sein Name der einzige.“

⁵⁸ **Schnelle**, Theologie, S. 66.

⁵⁹ Vgl. zu Johannes dem Täufer insbesondere: **Hahn**, Theologie I, S. 47–55; **Lohfink**, Jesus, S. 46–52; **Merklein**, Botschaft, S. 27–36; **Schnelle**, Theologie, S. 58–66; **Theißen/Merz**, Jesus, S. 184–198.

⁶⁰ **Hahn**, Theologie I, S. 47.

Taufe als letzter aller Möglichkeiten ist für Israel noch Heil zu finden,⁶¹ denn die Axt ist – so Q 3,7–9 – an die Wurzel der Bäume gelegt und nach Q 3,17 hat die Trennung der Spreu vom Weizen bereits begonnen. Dies ist „[d]er Grundbestand der *Verkündigung des Täufers* (...); sie ist Gerichts- und Bußpredigt und ganz von einer eschatologischen Naherwartung bestimmt.“⁶² Im Vergleich zur Verkündigung von Johannes dem Täufer, dem es „überspitzt ausgedrückt – (...) weniger um die Frage, wie Israel *Heil* finden kann, [geht], sondern darum, wie es dem *Gericht* entgehen kann“⁶³, und Jesus, ist bei diesem die Botschaft vom Reich Gottes primär keine Gerichts-, sondern eine Heilsbotschaft. Vor dem Hintergrund der engen Verbindung von Jesus und Johannes ist diese Perspektivenverschiebung zu erklären: „Welches Ereignis brachte ihn zu der Gewissheit, dass Gottes endgültiges Eingreifen schon begonnen hat – nicht zum hereinbrechenden Unheil, sondern in neuer Weise zum Heil?“⁶⁴ Diese Frage kann nur aus dem Kontext der Verkündigung und des Handelns Jesu beantwortet werden. Ausschlaggebend ist für ihn, im Gegensatz zur Lehre von Johannes dem Täufer, dass nicht das Endgericht Gottes, bedingt durch dessen Zorn, droht, sondern die Gottesherrschaft, bedingt durch die Liebe Gottes und das uneingeschränkte „Ja“ Gottes, bereits begonnen hat. Bei Jesus steht der bedingungslose Heilswille Gottes am Anfang;⁶⁵ Hauptcharakteristikum der Liebe Gottes ist, dass sie jeglichem menschlichen Tun vorausgeht: Der Heilsindikativ ergeht vor dem Imperativ. Deren direkte Verknüpfung findet sich in der „programmatischen Zusammenfassung der Verkündigung Jesu“⁶⁶ (Mk 1,15).

15 Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!

Der Vers bringt zwei Dinge zum Ausdruck: Zum einen die Forderung nach Umkehr. Sie wird nicht durch das drohende Gericht motiviert, sondern die Umkehr ist vielmehr die Antwort des Menschen auf die Annahme durch Gott. Die Liebe Gottes ist der erste Schritt, die Antwort des Menschen der zweite. Erst aus der

⁶¹ Bei dieser Umkehr geht es nicht nur um ein zukünftig besseres Handeln in sittlichen Belangen, sondern die von Johannes geforderte Umkehr, so **Schnelle**, *Theologie*, S. 62, „beinhaltet eine anthropologische Prämisse: Das gesamte vorfindliche Israel ist ein Unheilskollektiv und dem Unheilsgericht verfallen“, und es kann dem Gericht nur entgehen, wenn es einräumt, „dass Gott mit seinem Zorn im Recht ist.“ Ebenso argumentiert **Merklein**, *Botschaft*, S. 31, dass „Umkehr (...) primär eschatologische Gabe Gottes [ist], der insofern auch soteriologische Qualität zukommt, als sie wenigstens negativ vor dem Gericht zu bewahren vermag.“

⁶² **Schnelle**, *Theologie*, S. 60 (Hervorhebungen im Original).

⁶³ **Merklein**, *Botschaft*, S. 33 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁴ **Schnelle**, *Theologie*, S. 66.

⁶⁵ Vgl. etwa Joh 12,47; Lk 15, 1–10.11–32.

⁶⁶ **Merklein**, *Gottesherrschaft*, S. 17.

Annahme der Liebe Gottes, ergibt sich die Umkehr in Konsequenz als Aufgabe für den Menschen.⁶⁷ Bereits in der Lebens- und Wirklichkeitsauffassung Jesu zeigt sich dies deutlich, denn „[f]ür Jesus von Nazareth ist das gesamte Leben und die Wirklichkeit insgesamt ein Gottesgeschehen; *eine theozentrische Grundperspektive prägt seine Sicht der Welt*. Gott erscheint weder als weltfernes Gegenüber noch als ein kultisch Domestizierter, sondern er ist neu, überraschend und machtvoll unmittelbar gegenwärtig. Diese *Erfahrung einer neuen Gottesnähe und die Formulierung eines neuen Gottesbildes* sind die prägenden Elemente der Sinnbildung Jesu.“⁶⁸ Zum anderen ist in der Aussage von Mk 1,15 von der nahe gekommenen Gottesherrschaft die Rede. Sowohl vom Wortsinn als auch vom Kontext her ist diese Aussage im Sinn einer temporal verstandenen Nähe („es ist soweit“) und zugleich einer sachlichen Nähe zu deuten.⁶⁹ „Das Logion verkündet einen von Gott erfolgten radikalen Umschwung der Situation Israels, impliziert geradezu eine aktive Tat Gottes, nämlich ein neues, genauer gesagt, das eschatologische Erwählungshandeln, durch das Gott das vorfindliche, sündige Israel zum eschatologischen Heilskollektiv machen will.“⁷⁰ In diesem Sinne wird Künftiges aufs Engste mit der Gegenwart verknüpft: „Weil die Gottesherrschaft kommt, ist die Zeit erfüllt, d.h. zwischen den präsentisch-eschatologischen Aussagen und den futurisch-eschatologischen Aussagen darf keine Alternative aufgebaut werden. Alle Texte zeigen, dass Jesus ‚Reich/Herrschaft Gottes‘ nicht in erster Linie im Sinne eines Territoriums, sondern dynamisch-funktional versteht: Gottes Zukunft nähert sich sichtbar der Gegenwart, Gott herrscht und Mächte wie Menschen stehen unter seiner Herrschaft.“⁷¹ Im Zuge der Gottesherrschaft ist von deren eigener Zeit zu sprechen. „Für Jesu Zeitverständnis verläuft die entscheidende Trennungslinie zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, wobei die Gegenwart und die Zukunft eine kontinuierliche Einheit bilden, *weil die Zukunft als ankommende Gottesherrschaft die Gegenwart bereits eingeholt hat*. Die Gottesherrschaft hat keine Vergangenheit und sie hat ihre eigene Zeit: die *gegenwärtige Zukunft*.“⁷² Dieses

⁶⁷ **Lohfink**, Jesus, S. 53 führt diesbezüglich zusammenfassend aus, dass „[a]m Anfang (...) also, wie durchgängig in der Bibel, das Handeln Gottes, nicht das Handeln des Menschen [steht]. Gott hat die Initiative ergriffen. Er allein schenkt die Gottesherrschaft. Sache des Gottesvolkes ist es, darauf die Antwort zu geben. Das Handeln Gottes ermöglicht das Handeln des Menschen.“

⁶⁸ **Schnelle**, Theologie, S. 66 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁹ Vgl. hierzu: **Merklein**, Botschaft, S. 56–58.

⁷⁰ **Merklein**, Botschaft, S. 57.

⁷¹ **Schnelle**, Theologie, S. 82.

⁷² **Schnelle**, Theologie, S. 82 (Hervorhebungen im Original).

neue Zeitverständnis kommt insbesondere in den Gleichnissen und den Wundern zum Ausdruck, so dass sie zu Recht als „Geschehensereignis[se] der Gottesherrschaft“⁷³ verstanden werden können, die zeigen, dass die Gottesherrschaft in ihrem Keim bereits gegenwärtig ist und zur Entfaltung drängt. Der Charakter der Gleichnisse und die Aussagekraft der Wundererzählungen verdeutlichen den der Gottesherrschaft inhärenten Zusammenhang zwischen dem „schon“ und „noch nicht.“

4.2 Gleichnisse und Wunder Jesu – „Geschehensereignisse der Gottesherrschaft“

Die Gleichniserzählungen, insbesondere die Wachstumsgleichnisse und die Wunder Jesu zeigen, dass die Gottesherrschaft in ihren Anfängen bereits in der Gegenwart zu spüren ist. Die zentrale Stellung der Gleichnisse Jesu in dessen Verkündigung ist bereits aufgrund des äußeren Quellenbefundes deutlich. „Alle Quellen (Q, Mk, Mt / Lk-Sondergut, ThEv) bezeugen den elementaren Zusammenhang, dass bei Jesus das Reich Gottes in der Sprachform des Gleichnisses eine besondere Auslegung erfährt.“⁷⁴ Um wesentliche Aspekte der Reich Gottes Botschaft im besten Maße bildhaft schildern zu können,⁷⁵ sind insbesondere die Wachstumsgleichnisse, geeignet.⁷⁶ Bei ihnen werden schöpfungstheologische Motive verwendet, die vom verborgenen Beginn der Gottesherrschaft zeugen und anschaulich belegen, dass aus kleinen Anfängen etwas Großes entsteht. „Sie variieren (...) am Anschauungsbeispiel des Säens dieselbe Grundaussage, nämlich, daß mit dem Wirken Jesu der gute Anfang gemacht ist, als dessen unaufhaltsames Ende die Herrschaft Gottes offenbar wird. Dabei wird auf Alltagserfahrungen so verwiesen, daß diese im Gleichnis den Blick auf die Schöpfungswirklichkeit freigeben. Ist der Anfang gemacht, ist die entscheidende Arbeit schon getan.“⁷⁷ Freilich, und das machen einheitlich alle Wachstumsgleichnisse deutlich, handelt es sich bei dem Geschilderten um Geschehnisse, die „eschatologisch-zukünftig und jenseitig [sind], sich aber gleichzeitig in der Gegenwart

⁷³ **Merklein**, Botschaft, S. 66.

⁷⁴ **Schnelle**, Theologie, S. 83.

⁷⁵ Zum Phänomen der bildhaften Sprache vgl. **Hahn**, Theologie I, S. 64.

⁷⁶ Vgl. hierzu beispielsweise Mk 4,3–9; Lk 8,4–8; Mt 13,1–9.

⁷⁷ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 196 f.

irdisch realisier[en].“⁷⁸ Zusammenhänge aus der Natur sind in besonderer Weise zur Veranschaulichung der Botschaft vom Reich Gottes geeignet, da „es auch beim Geschehen in der Natur kein kausales Bedingtsein gibt, sondern (...) Gott in allem wirkt.“⁷⁹ Die zentrale Rolle der Gleichnisse für die Verkündigung vom Reich Gottes gründet darin, dass „die Bildrede und in besonderer Weise die Gleichniserzählung dazu [dient], Begebenheiten, die sich zwischen himmlischer und irdischer Wirklichkeit, zwischen Gott und Mensch abspielen, zu schildern und auf diesem Wege zu vermitteln.“⁸⁰

Jesu Botschaft und sein Handeln sind aufs Engste verknüpft und erschließen sich wechselseitig: Sie bilden eine Einheit. Im Kontext der Schöpfungstheologie sind insbesondere die Heilungswunder von großer Relevanz.⁸¹ Der von Jesus zugesagte voraussetzungslose endgültige Heilswille Gottes wird in Jesu Handeln konkret.⁸² Wenn Jesus in Lk 11,20 sagt: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“, zeigt er genau diesen Zusammenhang an. Die Wundertaten Jesu sind daher in einer eschatologischen Perspektive zu deuten, denn mit der grundsätzlichen Entmachtung des Satans gewinnt die Gottesherrschaft Raum zur Entfaltung.⁸³ Von besonderer Bedeutung für die Wunder ist die Dimension des Glaubens. Der Kranke muss, um tatsächlich wieder gesund werden zu können, das Vertrauen sowohl zu Jesus, als auch zu sich selbst in seinem Glauben haben. Nur so können diese Kräfte entfaltet werden. Somit sind Wunder Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft, die den Glauben fordern!⁸⁴ Das heißt, dass

⁷⁸ **Hahn**, Theologie I, S. 67.

⁷⁹ **Hahn**, Theologie I, S. 68. Relevanter Bezugspunkt hierfür ist die Wahrnehmung der damaligen Menschen, die im Geschehen in der Natur ein Wirken Gottes erkennen.

⁸⁰ **Hahn**, Theologie I, S. 64.

⁸¹ Zur Frage der Gattungsunterscheidung der neutestamentlichen Wundererzählungen vgl. **Theißen/Merz**, Jesus, S. 265–269. Heilungswunder und Exorzismen können mit einer großen Wahrscheinlichkeit auf den historischen Jesus zurückgeführt werden; durch diese ermöglicht Jesus den Menschen ein Leben ohne weitere Beeinträchtigung durch Krankheit oder das Wirken von Dämonen. Heilungen und Exorzismen bewirken auf diese Weise die Wiederherstellung eines schöpfungsgemäßen Zustandes.

⁸² Vgl. **Hahn**, Theologie I, S. 62 f.

⁸³ Es ist vorteilhafter in eschatologischer Hinsicht von einer „Entfaltung“ denn von einer „Entwicklung“ zu sprechen. „Entfaltung“ bringt stärker zum Ausdruck, dass die Prozesse auf ein bestimmtes, bereits im Keim erkennbares Ziel zustreben, während „Entwicklung“ gemeinhin in jede Richtung drängen können.

⁸⁴ Vgl. hierzu: Die wiederholte Bezugnahme Jesu auf die zentrale Rolle des Glaubens für das Wundergeschehen etwa Mk 5,34; 10,52; Mt 9,22; Lk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42. Umgekehrt wirkt Jesus aufgrund des fehlenden Glaubens nur wenige Wunder; vgl. hierzu auch: **Fiederlein**, Wunder, S. 200–202, der S. 200 ausführt: „Wunder haben den Glauben des Heilungssuchenden (und seiner Vermittler) zur Voraussetzung und zum Ziel. Gefordert ist nicht der Glaube an den ‚wunderbaren‘ Charakter der Machttaten Jesu als Eingriffe in die Naturordnung. Gefordert

Wunder nicht mit dem wunderbaren Faktum an sich konfrontieren, sondern mit dem Geschehen der Gottesherrschaft, die sich in ihnen ereignet. Daher fordern sie die Stellungnahme, die sich in einem ersten Schritt im Glauben und im zweiten Schritt in der Umkehr zeigt. „In den Evangelien sind es vor allem die Heilungen Jesu, die als Manifestationen des gegenwärtigen Handelns Gottes aus seiner Schöpfung verstanden werden. Grundvoraussetzung dieser Sicht ist das ersttestamentliche und frühjüdische Verständnis von Krankheit und Heilung. Der Mensch steht als lebendiges Geschöpf immer in einer Beziehung zu Gott, der ihm das Leben als Lebensatem eingehaucht hat und im Tode wieder nimmt. Gott ist für die Gesamtheit des Lebens des Menschen die schöpferische und tragende Kraft“.⁸⁵ Diese Sichtweise gründet in der schöpfungstheologischen Dimension der Wunder, die den schöpfungsgemäßen Zustand wieder herstellen wollen.

Die Gleichnisse und Wunder Jesu machen deutlich, dass „[d]ie Gottesherrschaft (...) nicht nur Zukunft [eröffnet], sie läßt Zukunft bereits wirksam werden und führt zur zukünftigen Vollendung hin“.⁸⁶ In ihnen wird die Gottesherrschaft in der Lebenswelt der Menschen vorstellbar und erfahrbar.

4.3 Jesu Sabbatauslegung

Eine spezifische Akzentsetzung weist die Sabbatauslegung Jesu auf,⁸⁷ die im Kontext der an einem Sabbat datierten Heilungswunder Jesu stehen.⁸⁸ In diesen Perikopen (Mk 3,1–6, Lk 13,10–17 und Lk 14,1–6) ist der eigentliche Höhepunkt der Erzählung nicht in der Heilung an sich zu sehen, sondern in dem dar-

ist vielmehr der Glaube an Jahwe, den in Schöpfung und Geschichte wirkenden Herrn, und an Jesus, in dem dieser jetzt Heil schafft.“

⁸⁵ **Löning/Zenger**, Anfang, S. 193.

⁸⁶ **Hahn**, Theologie I, S. 70 f.

⁸⁷ Hinsichtlich der Frage nach Jesu Stellung zur Thora bildet die Sabbatauslegung neben der Auslegung des Reinheitsgebots die Hauptkontroverse in der Forschung. Vgl. zu Jesu Verhältnis zur Thora beispielsweise: **Theißen/Merz**, Jesus, S. 321–332.

⁸⁸ Wichtig dabei ist festzuhalten, so **Schaller**, Jesus, S. 141: „Es handelt sich bei den Geschichten in keinem Fall um unmittelbare Darstellung historischer Vorgänge. Alle Erzählungen bieten typisierte, stilisierte Berichte. (...) In ihnen liegt schwerlich eine genaue Beschreibung über erlebte Ereignisse vor. (...) So wie die Geschichten vorliegen, spiegeln sie Debatten in den christlichen Gemeinden um den Sabbat wider. D.h. diese Geschichten sind (...) nicht (...) ohne weiteres als unmittelbare Zeugnisse von Ereignissen aus dem Leben Jesu [zu bewerten].“ Der älteste Bestand dieser Überlieferungen, der auf den historischen Jesus zurückzuführen ist, bildet: Mk 2,27; 3,4 par; Mt 12,11 f. par; Lk 14,5. Vgl. **Lohse**, Worte, S. 67.

aus resultierenden Konflikt, den Jesus mit seinen Kontrahenten austrägt.⁸⁹ „Der Form nach handelt es sich also nicht um stilechte Wundergeschichten, sondern um Streitgespräche oder Normenwunder.“⁹⁰ Mk 2,27 kann als charakteristischer Vers für das Sabbatverständnis Jesu verstanden werden:⁹¹

27 „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“.

Jesus verstößt mit seiner Auffassung gegen die jüdische Auslegung des Sabbatgebotes. Zwar könnte man vergleichbare Sätze aus der jüdischen Überlieferung anführen und auf R. Schim'on b. Mesaja verweisen, der sagte: „Euch ist der Sabbat übergeben, und nicht ihr seid dem Sabbat übergeben“, doch beziehen sich die ähnlichen Aussagen auf den Fall akuter Lebensgefahr.⁹² Nur in diesem Fall durften auch am Sabbat lebenserhaltende Maßnahmen getroffen werden. Bestand diese nicht, musste das Ende des Sabbats abgewartet werden.⁹³ Die Intention Jesu ist eine andere; er rückt den Menschen in den Mittelpunkt: „Nicht mehr der Sabbat und die Forderung des Gesetzes stehen an erster Stelle, sondern der Mensch und seine Bedürfnisse werden höher bewertet als das Sabbatgebot.“⁹⁴ Die Frage, ob Jesus implizit den Sabbat aufhebt, wird kontrovers diskutiert.⁹⁵ Jeremias, der „Jesu Kritik am Gottesrecht des alten Äons“⁹⁶ untersucht,⁹⁷ zeichnet dessen Haltung gegenüber der mündlichen Überlieferung, der Halaka, negativ: „Er lehnt sie ab, und zwar radikal. Insbesondere kämpft Jesus gegen die rabbinische *Sabbathalaka*.“⁹⁸ Stellen, wie Mk 1,21; Lk 4,16.31.40 und Mt 24,20, die eine Sabbatobservanz Jesu implizieren, werden gegen die etwa Mk 2,27 implizit angedeutete Aufhebung des Sabbats durch Jesus angeführt.⁹⁹ Der Schlusssatz der Perikope vom Ährenraufen (Mk 2,23–28) wird als Hauptbeleg für Jesu Aufhebung des Sabbats, wie er im jüdischen Verständnis gesehen

⁸⁹ Vgl. **Kollmann**, Wundergeschichten, S. 85 f.

⁹⁰ **Kollmann**, Wundergeschichten, S. 86.

⁹¹ Weitere Begründungen für die Sabbatübertretung Jesu beinhalten beispielsweise die Stellen Mk 2,25 f. par.; Mt 12,5. 11 par. sowie Joh 7,22.

⁹² **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 289 f. verweist darüber hinaus bezüglich der Ausnahmen bei bestehender Lebensgefahr auf die Legende von Abba Tachna hin.

⁹³ Vgl. **Lohse**, Worte, S. 68.

⁹⁴ **Lohse**, Worte, S. 68.

⁹⁵ Vgl. insbesondere **Schaller**, Jesus, der die stichhaltigsten Argumente einer jeden Meinung vor- und zur Disposition stellt.

⁹⁶ **Jeremias**, Theologie, S. 198.

⁹⁷ Vgl. hierzu **Jeremias**, Theologie, S. 198–204, zur jesuanischen Sabbatauslegung vgl. insb. 201 f.

⁹⁸ **Jeremias**, Theologie, S. 201 (Hervorhebungen im Original).

⁹⁹ **Schaller**, Jesus, S. 130 kommt jedoch aufgrund der Untersuchung dieser einschlägigen Textbelege zu dem Schluss, dass sie „nicht [alle] so stichhaltig [sind], wie es bisweilen behauptet wird und auch auf den ersten Blick hin erscheinen mag.“

wird, ins Feld geführt.¹⁰⁰ Jedoch, und dieser Meinung schließt sich auch die vorliegende Argumentation an, ist das Logion seiner Intention nach gerade nicht als absolute Absage zu werten. „Als provozierende Handlungen, mit denen ein radikales Ethos der Mitmenschlichkeit proklamiert und gegen kultische Gesetzmäßigkeit protestiert wird, lassen sich die Sabbatkonflikte schwerlich einstufen. Dagegen spricht ja auch, daß Jesus in den Geschichten den Vorwurf des Sabbatbruches nicht anerkennt, sondern im Gegenteil seinen Gegnern in der Form rabbinischer Argumentation vorwirft, sie würden dem Sabbat seinen Sinn nehmen.“¹⁰¹ Was aber ist die eigentliche Intention, die hinter der jesuanischen Sabbatauffassung steht? Einen Hinweis geben die Anfragen aus Mk 3,4 und Mt 12,11 par Lk 14,5, die Jesus an seine Kontrahenten heranträgt: An ihnen zeigt sich die Rolle der Sabbatheilungen Jesu in seiner Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft.¹⁰² Zum einen wendet sich Jesus in Mk 3,4¹⁰³ mit einer direkten Frage an die Pharisäer: „Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zu vernichten?“ Die Fragestellung, die sich der juristischen Terminologie bedient und fragt, was erlaubt sei, durchbricht in ihrer vorliegenden Form die Kasuistik durch die Vorstellung zweier Alternativen. „Formal ist damit zwar zu einer Entscheidung aufgefordert, tatsächlich aber wird gar keine Wahl zugelassen.“¹⁰⁴ Durch die Frage konfrontiert Jesus die Adressaten, wohl Pharisäer, mit ihrem eigenen Sabbatverständnis und stößt sie auf diese Weise auf das für ihn widersprüchliche Moment, dass aufgrund der Gesetzestreue eine gute Tat unterbleibt. „Jesus (...) beansprucht [daher] mit dem Wort von Mk 3,4 nicht das Recht der Ausnahme. Er beansprucht das Recht eines grundsätzlich anderen Sabbatverständnisses.“¹⁰⁵ Denn, so kann seine Aussage interpretiert werden, würde er nicht am Sabbat heilen, würde er „den Sabbat entheiligen, er nähme ihm seinen eigentlichen Sinn.“¹⁰⁶ Jeremias sieht in Mk 3,4 „[d]ie entscheidende und durchschlagende Begründung für die Ablehnung der *Sabbathalaka* durch Jesus (...): sie hindert an der Erfüllung des Lie-

¹⁰⁰ Vgl. **Schaller**, Jesus, S. 134.

¹⁰¹ **Schaller**, Jesus, S. 145.

¹⁰² Vgl. **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 284 f.

¹⁰³ **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 288 sieht in der Aussage Mk 3,4 die Kernaussage der Sabbatperikope Mk 3,1–6.

¹⁰⁴ **Lohse**, Worte, S. 69.

¹⁰⁵ **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 290.

¹⁰⁶ **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 290.

besgebotes.“¹⁰⁷ Zu einem vergleichbaren Ergebnis führt die Betrachtung von Mt 12,11 par Lk 14,5:¹⁰⁸

11 Wer von euch wird, wenn ihm am Sabbat sein Schaf in eine Grube fällt, es nicht sofort wieder herausziehen?

5 Wer von euch wird seinen Sohn oder seinen Ochsen, der in den Brunnen fällt, nicht sofort herausziehen, auch am Sabbat?

Beide Sätze mit der einleitenden Formel „Wer von euch?“ gehen „von einer allgemein anerkannten Voraussetzung aus, von der eine Folgerung für das Verhalten gegenüber dem hilfsbedürftigen Menschen abgeleitet werden soll.“¹⁰⁹ Vor dem Hintergrund der Botschaft von Mk 2,27 zeigt sich, dass der Sabbat für Jesus nicht Selbstzweck ist.¹¹⁰ Er ist innerhalb einer größeren Ordnung für den Menschen gestiftet. Die Botschaft des Alten Testaments ist fundamental präsent und von zentraler Bedeutung; zugleich ist die Aussage Jesu im Licht seiner Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft zu verstehen und die Sabbatheilungen sind gleichsam „als Kommentar seiner Rede von [dieser] zu interpretieren.“¹¹¹ Somit bringen Jesu Sabbatheilungen Folgendes zum Ausdruck: „Gott, der jetzt, im Wirken Jesu, dabei ist, seine Herrschaft anbrechen zu lassen, läßt damit seine durch nichts eingeschränkte Liebe als die Macht erscheinen, die Menschen und Welt bestimmt, und Jesus macht das in seinen Heilungen ebenso wie in seinem Verhalten zu den Zöllnern und Sündern modellhaft wahr. Gott läßt, sagt Jesus, seine Herrschaft so anbrechen, daß er Menschen ohne Hoffnung zu Menschen mit Hoffnung werden, daß er Menschen mit einem verfehlten Leben zu Menschen mit einem gelingenden Leben werden läßt (Lk 15,11–24).“¹¹² Jesus führt in dieser Sichtweise den eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Sabbats wieder neu vor Augen und gibt ihm „seine eigentliche Bestimmung als Sinnbild der vollendeten Schöpfung zurück“.¹¹³ In diesem Sinne ist es notwendig, gerade am Sabbat zu heilen, um Gottes Heilswillen und die anbrechende Gottesherrschaft den Menschen vor Augen zu führen.¹¹⁴ „Die Sabbatheilungen Jesu sind damit nicht nur dadurch motiviert, die Praxis der Liebe über die starre Auslegung des Gesetzes zu erheben, sondern analog zu den Dä-

¹⁰⁷ **Jeremias**, Theologie, S. 202 (Hervorhebungen im Original).

¹⁰⁸ **Schaller**, Jesus, S. 143 betrachtet die beiden Logien als Dubletten.

¹⁰⁹ **Lohse**, Worte, S. 70.

¹¹⁰ Vgl. **Braun**, Jesus, S. 81.

¹¹¹ **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 295.

¹¹² **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 295.

¹¹³ **Kollmann**, Wundergeschichten, S. 89.

¹¹⁴ Vgl. **Dietzfelbinger**, Sinn, S. 297 f.

monenaustreibungen sind sie auch unmittelbarer Ausdruck der im Anbruch begriffenen, durch eine Wiederherstellung der Schöpfungssituation gekennzeichneten Gottesherrschaft.“¹¹⁵

5. Die Liebesforderung der jesuanischen Verkündigung

In der bisherigen Betrachtung wurde Jesu Leben und Werk vor dem Hintergrund der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft betrachtet. Nachfolgend stehen die Konsequenzen für den Menschen im Zentrum des Interesses: Inhalt und Verständnis der von Jesu entworfenen Ethik sind im Blick auf ihre Anforderungen für menschliches Handeln zu untersuchen, wobei die Texte der Bergpredigt eine zentrale Rolle spielen. Vor dem Hintergrund des „Prinzips Liebe“ sollen ausgehend von 1 Joh 4,8 f. die Partizipationsmöglichkeiten des Menschen an der Liebe Gottes aufgezeigt werden.¹¹⁶

5.1 Der handlungsleitende Charakter der Botschaft

Die Frage nach einer Ethik Jesu wird in der Forschung kontrovers diskutiert.¹¹⁷ Diesbezüglich besteht die Problematik darin, „daß die Botschaft Jesu als Ankündigung der Gottesherrschaft grundsätzlich eschatologisch zu qualifizieren ist, daß aber gerade die sittlichen Weisungen zu einem großen Teil eben nicht eschatologisch, sondern weisheitlich bzw. theologisch motiviert sind.“¹¹⁸ Was die Qualifikation der jesuanischen Verkündigung betrifft, arbeitet Schnelle drei Merkmale heraus, die belegen, „dass Jesus weitaus mehr als ein Vertreter eines kontextuellen Ethos ist“.¹¹⁹ Er weist einerseits auf den „prinzipiellen Charakter“¹²⁰ der ethischen Aussagen hin, wobei – zweitens – das Liebesgebot als „Mit-

¹¹⁵ **Kollmann**, Wundergeschichten, S. 89. Zu diesem Schluss kommt auch **Schaller**, Jesus, S. 147, der in den Sabbatheilungen letztlich „Demonstrationen [sieht], mit denen Jesus in dem ihm eigenen Vollmachtbewußtsein die Nähe der Herrschaft Gottes bezeugt.“

¹¹⁶ Vgl. zur Liebesforderung einfürend: **Schnackenburg**, Forderung.

¹¹⁷ Um die Frage, ob die jesuanische Botschaft als Ethik zu qualifizieren ist, umfassend beantworten zu können, wäre eine Untersuchung aller ethisch relevanten Texte des Neuen Testaments, nötig. Da dies innerhalb der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden kann, soll der Fokus auf die Bergpredigt gerichtet sein. Zur Forschungsgeschichte vgl. **Broer**, Weisung, S. 11–18; **Theißen/Merz**, Jesus, S. 313–317.

¹¹⁸ **Merklein**, Gottesherrschaft, S. 14.

¹¹⁹ **Schnelle**, Theologie, S. 94.

¹²⁰ **Schnelle**, Theologie, S. 94.

te und Zentrum zugleich“¹²¹ zu charakterisieren ist. Drittens ist die Integration der Aussagen Jesu in seine Gesamtbotschaft wichtig.¹²² Ihre ethischen Weisungen sind nur im unmittelbaren Zusammenhang mit Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft zu verstehen.¹²³ „Aufgrund der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft erhalten Jesu Handlungsanweisungen ihren Charakter als zu verwirklichende eschatologische Ethik.“¹²⁴ Wenn von einer zu verwirklichenden Ethik auszugehen ist, bedeutet dies, dass „[d]ie von Jesus verkündete Gottesherrschaft (...) das entscheidende Prinzip für das menschliche Handeln dar[stellt].“¹²⁵ Merklein betont in diesem Zusammenhang sehr stark die Radikalität des Anspruchs, der sich aus der Radikalität des Inhalts ableitet:¹²⁶

„Wo Gott, wie jetzt, seit der Proklamation seines eschatologischen Heilsentschlusses durch Jesus (...), sich in radikaler Sorge und Güte dem Menschen zuwendet, ihm vergibt, ohne Voraussetzungen und Bedingungen dafür zu verlangen (...), kann der Mensch seinerseits seine Zuwendung zum Menschen nicht mehr von Bedingungen und Voraussetzungen abhängig machen. Seine Zuwendung zum Menschen muß grenzenlos sein (...). Die Zuwendung zum Menschen kann eben nur radikal sein, weil sie in der radikalen Zuwendung Gottes zum Menschen begründet ist.“¹²⁷

Bevor von einer konkreten Handlung nach dieser postulierten Ethik gesprochen werden kann, muss deutlich gemacht werden, und das ist die Grundvoraussetzung dafür, dass sie sich als handlungsleitend erweisen kann, welche Grundmotivationen hinter dem Handeln stehen müssen. Nicht mehr nur die Handlung an sich steht im Zentrum, sondern bereits die ihr vorausgehende Entscheidung und Motivation. Die Liebe wird zur Maßgabe für menschliches Handeln im Kontext der angebrochenen Gottesherrschaft. Dieser wichtige Begründungszu-

¹²¹ **Schnelle**, Theologie, S. 94.

¹²² Vgl. **Schnelle**, Theologie, S. 94.

¹²³ Vgl. **Schnackenburg**, Bergpredigt, S. 28: „In der matthäischen Bergpredigt gibt es (...) Anzeichen dafür, daß die Botschaft Jesu von der herannahenden Gottesherrschaft die ganze Rede trägt und motiviert. Im Vaterunser steht der zentrale Gebetswunsch ‚Dein Reich komme!‘, in der matthäischen Fassung zugleich noch verdeutlicht: ‚Dein Wille geschehe wie [im] Himmel so auf Erden!‘ (6,10).“

¹²⁴ **Hahn**, Theologie I, 95. Dieser Aspekt erscheint auch bei **Merklein**, Gottesherrschaft zentral.

¹²⁵ **Merklein**, Gottesherrschaft, S. 295 (Hervorhebungen im Original). Ähnlich auch **Theißen/Merz**, Jesus, S. 312: „Der Radikalismus Jesu erklärt sich aber eher [in Abgrenzung zur Weisheitsethik] durch seine eschatologische Erwartung als durch die weisheitliche Suche nach einem mit der gegenwärtigen Schöpfung übereinstimmenden Leben. Das Reich Gottes begegnet in der Verkündigung Jesu als ethische Macht, welche die Welt umgestaltet und den Menschen an dieser Umgestaltung beteiligt.“

¹²⁶ Vgl. **Merklein**, Gottesherrschaft, S. 295.

¹²⁷ **Merklein**, Gottesherrschaft, S. 295 f.

sammenhang, den die neutestamentliche Botschaft vermittelt, erweist sich als tragender Grund und zeigt die Radikalität der Forderung.¹²⁸

5.2 Der Ruf ins Vertrauen

Innerhalb der Bergpredigt (Mt 5,1–7,29)¹²⁹ ruft Jesus eindringlich zum Vertrauen auf (Mt 6,25–34).

- 25 Deswegen sage ich euch: sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt. Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung?
- 26 Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?
- 27 Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern?
- 28 Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: sie arbeiten nicht und spinnen nicht.
- 29 Doch ich sage euch: Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen.
- 30 Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen?
- 31 Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen?
- 32 Denn um all das geht es den Heiden. Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht.
- 33 Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben.
- 34 Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage.

¹²⁸ Zur Kontroverse hinsichtlich der Frage, ob die Bergpredigt eine zu realisierende Handlungsanweisung entwirft, oder ob die in ihr enthaltenen Weisungen „utopisch“ sind, vgl. beispielsweise: **Schnackenburg**, Bergpredigt, S. 13–15 und vor allem S. 31: „Auf dem Hintergrund der Botschaft Jesu ist das Mißverständnis ausgeschlossen, daß Jesus ein menschlich machbares, irdisch erreichbares, noch im Raum der Geschichte zu erwartendes ‚Reich‘ ankündigt, das alle menschlichen Sehnsüchte und Träume erfüllt, aber auch das andere Mißverständnis, daß uns das angekündigte endzeitliche Reich Gottes aller menschlichen Anstrengungen enthebt, in aller irdischen Not auf ein besseres ‚Jenseits‘ vertröstet und nur zu einem Harren und Hoffen anleitet. Botschaft und Forderung halten sich eng umschlossen, in einer unvertauschbaren Ordnung: Was Gott inauguriert, sollen die Menschen ergreifen und im irdisch-geschichtlichen Raum, von Gottes Kräften getragen und getrieben, fortführen, bis Gott einst alles vollendet. In dieser Weise wird die von Gott verkündigte Gottesherrschaft zum Handlungsprinzip für die Menschen.“

¹²⁹ Zum Aufbau der Bergpredigt vgl. **Bornkamm**, Aufbau; **Schnackenburg**, Bergpredigt, 19–24.

Die vorliegende weisheitliche¹³⁰ Mahnrede Mt 6,25–34 ist in ihrer ursprünglichen Form weitestgehend unverändert aus Q übernommen worden.¹³¹ Die die Rede einleitende Mahnung „sorgt euch nicht“ wird im Folgenden auf verschiedene Weise, die die alltägliche Lebenswelt in den Blick nimmt, begründet.¹³² Vers 25 spricht jeweils in zweifacher Hinsicht von Nahrung, Leib und Kleidung. „Das in Frageform angeschlossene rabbinische Schlußverfahren *a maiori ad minus* zieht die Folgerung (V. 25b): Wenn das Größere vorhanden ist, dann wird auch das Geringere nachfolgen. Getragen ist die Logik dieser Argumentation von der Überzeugung, daß die Schöpfermacht des Gottes, der Leben und Leib erschaffen hat, auch für Nahrung und Kleidung sorgen wird.“¹³³ In gleicher Weise führt Jesus die Beispiele anhand der Lilien (Vers 28) sowie des Grases (Vers 30) auf. Der Sprache nach erinnert das Logion an die der Gleichnisse. Jesus spricht bildhaft. Anhand der Naturbeispiele ist den Hörern die Botschaft lebensweltlich präsent. Inhaltlich wird durch den beispielhaften Verweis auf die Raben, die Lilien und das Gras die Fürsorge Gottes ins Zentrum gestellt. Es ist „ein Lob des Schöpfergottes, der alle seine Geschöpfe – selbst die unscheinbarsten – mit allem Lebensnotwendigen versorgt“.¹³⁴ Durch diese Botschaft wird der Mensch „zum Vertrauen auf Gott und sein fürsorgliches Walten in der gegenwärtigen Schöpfung“¹³⁵ angeleitet. Somit geht es hier nicht darum, dem Menschen naheulegen, seine Arbeit aufzugeben.¹³⁶ Gerade vor dem Hintergrund der Verbindung von Vers 25 und Vers 34, der durch das „morgen“ die Zukunftsperspektive in den Blick nimmt, wird die Intention deutlich: Der täglichen Verantwortung hat sich der Mensch zu stellen. Der Blick in die Zukunft jedoch bedeutet, „sich mit seiner Lebensangst von Gott tragen zu lassen.“¹³⁷ Jesus zeigt dem Menschen auf, dass sie sich voller Vertrauen in die liebende Fürsorge des Vaters begeben können: „Gefordert ist das Wagnis des Vertrauens, das Dennoch des Glaubens, das sich auf die Schöpfermacht des Gottes verläßt“.¹³⁸

¹³⁰ Vgl. **Strecker**, Bergpredigt, S. 141. Vgl. beispielsweise Ps 55,23; 103,13–18; 104; 127,1; 146,3–5; Ijob 12,10; 38,41.

¹³¹ Zur Traditionsgeschichte und Kompositionsstruktur vgl. **Fiedler**, Matthäusevangelium, S. 178 f.; **Strecker**, Bergpredigt, S. 141; **Weder**, Rede, S. 206 f.; **Zager**, Bergpredigt, S. 36–43.

¹³² Zur sozialgeschichtlichen Auslegung des Logions vgl. **Weder**, Rede, S. 207–210.

¹³³ **Strecker**, Bergpredigt, S. 142 (Hervorhebungen im Original).

¹³⁴ **Zager**, Bergpredigt, S. 41.

¹³⁵ **Kessler**, Plädoyer, S. 68.

¹³⁶ Vgl.: **Fiedler**, Matthäusevangelium, S. 182 f.; **Strecker**, Bergpredigt, S. 143, Anm. 33; **Wengst**, Regierungsprogramm, S. 179–181.

¹³⁷ **Fiedler**, Matthäusevangelium, S. 183.

¹³⁸ **Strecker**, Bergpredigt, S. 143.

Im Kontext der Botschaft vom anbrechenden Reich Gottes liegt eine enge Verbindung zu Mt 5,45 vor. Die Grundvoraussetzung hat sich bereits erfüllt – das Reich Gottes ist angebrochen – und es liegt am Menschen, zu antworten. Diese Antwort besteht im Vertrauen, was als generelles Sich-Öffnen gegenüber der Botschaft vom Reich Gottes zu verstehen ist, denn „[i]n der Hinwendung auf Gottes Reich und damit auf Gott den Schöpfer erfährt das menschliche Leben seine schöpfungsgemäße Bestimmung.“¹³⁹ Diese Zielrichtung des menschlichen Lebens drückt Mt 6,33 aus: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes, so wird euch alles andere hinzugetan.“¹⁴⁰

5.3 Der Aufruf zum Leben in der Liebe Gottes

Aus dem handlungsleitenden Charakter der von Jesus vertretenen Ethik resultiert die Übernahme von Verantwortung durch den Menschen. Das rechte Verständnis dieser Verantwortung zeigt Jesus auf, indem er die Grundmotivation für künftiges Handeln zum leitenden Programm erhebt. Diese Grundmotivation ist die Liebe, die mit dem kommenden Gottesreich in Verbindung gebracht wird: „Der verborgene Anfang des Gottesreiches geschieht in Gestalt überwältigender, schrankenloser Liebe Gottes zu den Menschen, die sie nötig haben und will in Gestalt ebensolcher Liebe unter den Menschen wirksam werden.“¹⁴¹ Es geht demnach um die Entfaltung und Realisierung der von Jesus programmatisch erklärten Liebe, in der sich die *imago christi* zeigt. Diese Entfaltung der eigenen Liebesfähigkeit ist nur mittels der von Jesus geforderten „entgrenzten Liebe“¹⁴² möglich. Hierin besteht die Herausforderung, die dem Menschen in Konsequenz zur Verantwortung wird. Aufgrund der handlungsleitenden Intention der jesuanischen Forderungen muss das Prinzip, auf dem die Botschaft gründet, die Liebe Gottes, die zur Liebe der Menschen wird, vom Menschen realisiert werden. Das ist die Grundverantwortung aus der heraus sich die Hand-

¹³⁹ **Schnelle**, Theologie, S. 95.

¹⁴⁰ Der Gedanke, sich der Fürsorge Gottes anzuvertrauen wird im weiteren Verlauf des Textes durch Mt 7,7–11 nochmals stark akzentuiert.

¹⁴¹ **Schnelle**, Theologie, S. 88.

¹⁴² Wenn nun in diesem Zusammenhang von Entgrenzung der Liebe gesprochen wird, geschieht dies in einem bestimmten Sinn: „Die von Jesus postulierten Entgrenzungen führen keineswegs in Grenzenlosigkeit, sondern orientieren sich aktiv an der Liebe, deren Gestalt nie beliebig sein kann.“ **Langemeyer**, Anthropologie, S. 537 spricht beispielsweise in diesem Zusammenhang von einer „unbegrenzte[n] Offenheit der Liebe“. Die Konkretionen dieser Liebesforderung werden nachfolgend aufgezeigt.

lungsmotivation ableiten muss. Folgendes Schema soll verdeutlichen, welche „Stationen der Entgrenzung“¹⁴³ und Konkretion die jesuanische Liebesforderung beinhaltet.

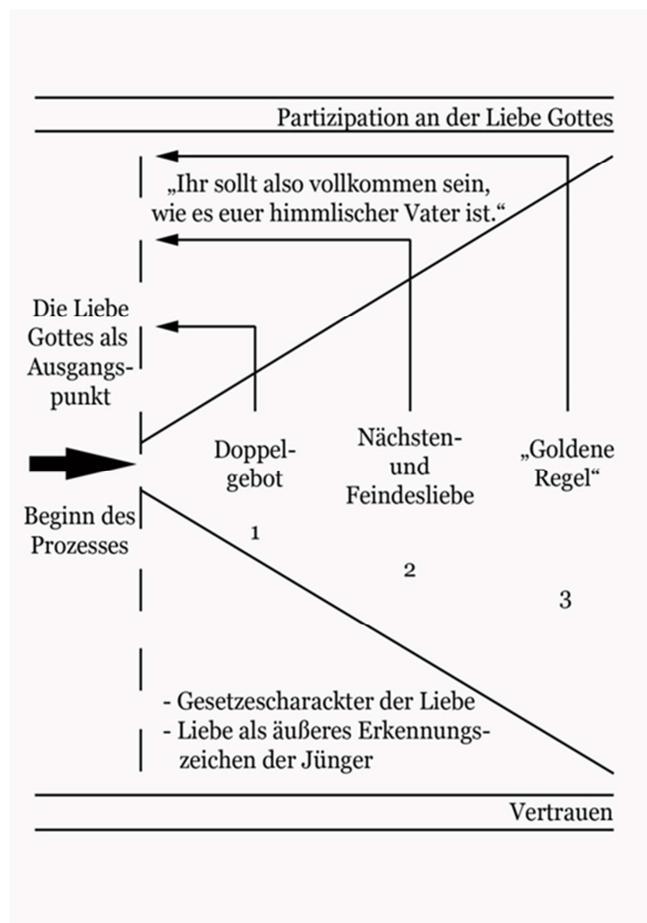


Abb. 18

Durch den Zuspruch Gottes und sein unumstößliches „Ja“ zeigt sich dessen liebende Fürsorge als Anfangspunkt für die kommende Gottesherrschaft. So ist in der Aussage von 1 Joh 4,8b „Gott ist die Liebe“ der **Ausgangspunkt** zu sehen. Wie bereits im I. Teil der Arbeit angesprochen, findet die Auslegung Ganoczys bezüglich dieser Stelle Berücksichtigung. In dieser Aussage wird nicht aus-

¹⁴³ In den „Stationen der Entgrenzung“ wird jeweils der Adressatenkreis der von der Liebe „Betroffenen“ ausgeweitet.

schließlich von einer Wesensbestimmung Gottes ausgegangen.¹⁴⁴ Der Kontext beinhaltet „die Forderung der christlichen Bruderliebe.“¹⁴⁵

- 7 Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott.
8 Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist die Liebe.
9 Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben.
10 Nicht darin besteht die Liebe, dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat.
11 Liebe Brüder, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben.
(...)
19 Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.
20 Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.
21 Und dieses Gebot haben wird von ihm: Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben.

Anhand des Kontextes, in den die Aussage „Gott ist die Liebe“ eingebettet ist, zeigt sich ihre geforderte Entfaltung: Die Liebe zu Gott findet im Gegenüber, dem Bruder, ihre Konkretion und Realisierung. Diese **erste Konkretion**¹⁴⁶ verdeutlicht das Doppelgebot aus Mk 12,28–34:

- 28 Ein Schriftgelehrter hatte ihrem Streit zugehört; und da er bemerkt hatte, wie treffend Jesus ihnen antwortete, ging er zu ihm hin und fragte ihn: Welches Gebot ist das erste von allen?
29 Jesus antwortete: Das erste ist: *Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr.*
30 *Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft.*
31 Als zweites kommt hinzu: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.* Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.
32 Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: Sehr gut, Meister! Ganz richtig hast du gesagt: Er allein ist der Herr, und es gibt keinen anderen außer ihm,
33 und ihn mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft zu lieben und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, ist weit mehr als alle Brandopfer und anderen Opfer.
34 Jesus sah, dass er mit Verständnis geantwortet hatte, und sagte zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und keiner wagte mehr, Jesus eine Frage zu stellen.

¹⁴⁴ **Ganoczy**, Liebe, S. 15 führt diesbezüglich aus, dass „[e]ine lange theologische Tradition (...) diesen Satz als eine Aussage über das ‚Wesen‘ Gottes interpretiert [hat]. Demnach sollte er bedeuten, Gott sei in sich *die* Liebe schlechthin, eine unendliche Liebesmacht, die von aller Ewigkeit und vor dem Entstehen von Welt und Mensch existiere und woraus alle erhabenen Regungen kreatürlicher Liebe ihren Ursprung nehmen. So sei Gott gleichsam erste bzw. letzte ‚Ursache‘ menschlicher Liebesfähigkeit.“ (Hervorhebungen im Original).

¹⁴⁵ **Ganoczy**, Liebe, S. 15.

¹⁴⁶ Wenn hier von Konkretionen gesprochen wird, muss der Rückbezug zum Ursprung – zu Gott – fundamental vorhanden sein. Das Gebot der Gottesliebe wird somit nicht aufgehoben, sondern hinsichtlich seiner Realisierung konkretisiert.

Das Doppelgebot nimmt die alttestamentliche Verkündigung auf und bezieht sich auf das deuteronomistische Hauptgebot Dtn 6,4 f. bezüglich der Gottesliebe und bezüglich der Nächstenliebe auf Lev 19,18b. Die Zusicherung Jesu (Vers 34), dass eine Orientierung an dieser Handlungsmaxime dem Reich Gottes nicht fern ist, gibt Anlass, das Doppelgebot als erste Konkretion zu verstehen.

Den Horizont der Liebesforderung im Doppelgebot überschreitet die Mt 5,43–48 in der Bergpredigt geforderte Nächsten- und Feindesliebe. Sie erscheint als die radikalste Form der Entgrenzung der Liebe.¹⁴⁷ Dieser Begründungszusammenhang soll als die **zweite Konkretion** angesehen werden:

- 43 Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* und deinen Feind hassen.
- 44 Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen,
45 damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.
- 46 Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner?
- 47 Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden?
- 48 Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.

Ausgehend vom Gebot der Nächstenliebe postuliert Jesus deren Entgrenzung zum Feind. Die schöpfungstheologische Begründung aus Vers 45 stellt die liebende Fürsorge Gottes heraus: „Gottes Sein als ‚euer Vater, der in den Himmeln ist‘, motiviert das Handeln der Gemeinde. In seiner Person realisiert er das höchste Gebot der Liebe. Er erweist sich als fürsorgender Vater. Durch die Sonne spendet er Licht und Wärme, und durch den Regen läßt er die Erde Nahrung für die Menschen hervorbringen. Seine väterliche Güte richtet sich nicht nach Gut und Böse, nach Wert oder Unwert von Menschen. Er ist gütig ohne Ansehen der Person. Als der Schöpfer trägt er alles Geschaffene. Solche schrankenlose Güte muß zur Imitatio Anlaß geben.“¹⁴⁸ Von dieser Handlungsmotivation soll der Mensch geleitet sein. Das Ziel der Realisierung ist die Vollkommenheit, wie sie Vers 48 zum Ausdruck bringt: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ Es ist der Aufruf zur imitatio, damit das Reich Gottes an Gestalt gewinnen kann. „Die geforderte Realisierung der Sohnschaft in der Liebe gegenüber den Feinden darf ebensowenig nach Gunst oder Ungunst

¹⁴⁷ Das Gebot der Feindesliebe bildet, so **Schnackenburg**, Bergpredigt, S. 32 den „Höhepunkt der sechs Antithesen“.

¹⁴⁸ **Strecker**, Bergpredigt, S. 94.

der Verhältnisse fragen, sondern soll allein dem Gebot der Liebe folgen. Erwartet wird eine Haltung, die Gottes liebevolles Handeln als Vorbild anerkennt“¹⁴⁹.

Die „Goldene Regel“¹⁵⁰ Mt 7,12 fasst den autoritativen Charakter der Botschaft Jesu zusammen; sie kann gleichsam als **dritte Konkretion** wie auch als zusammenfassende Forderung der vorhergehenden Konkretionen gelten.

12 Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das **Gesetz** und die Propheten.¹⁵¹

In der „Goldenen Regel“ wird in positiver Formulierung ein von Nächstenliebe und Mitmenschlichkeit geprägtes Handlungsprinzip dargestellt. „Die ideale Forderung an den anderen wird zum Maßstab des eigenen realen Verhaltens. Die ethische Norm der Goldenen Regel übersteigt also sowohl die Reziprozität wie auch die Realität des menschlichen Verhaltens. Denn für ihre Verwirklichung ist kennzeichnend, daß man sich nicht von dem Wollen oder Tun eines anderen bestimmen läßt, sondern sich unter die uneingeschränkte Forderung gestellt weiß, das zu tun, was man sich selbst an Gutem wünscht, und das zu unterlassen, was man selbst an Bösem nicht erleiden möchte.“¹⁵²

Durch die Beachtung dieses Gebots und durch ein Leben im Sinne der „entgrenzten Liebe“ partizipiert der Mensch aktiv an der Liebe Gottes.¹⁵³ Eine prägnante Formulierung dieser neuen Lebensart, die im Leben der Jünger zum Ausdruck kommen soll, bildet das Liebesgebot im Johannesevangelium (Joh 13,34 f.):

34 Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben.

¹⁴⁹ **Strecker**, Bergpredigt, S. 94. Gerade in der Feindesliebe ist der implizite Bezug zum Hauptgebot von besonderer Wichtigkeit. Durch die spürbare Liebe und Güte Gottes erst wird dem Menschen neues Handeln ermöglicht. – Dies belegt das Motiv der Sohnschaft. Sein Streben soll, wie Vers 48 betont, ein Streben nach der Vollkommenheit des Vaters sein.

¹⁵⁰ Vgl. **Kollmann**, Goldene Regel, S. 97: „Der Begriff (...) hat sich im 18. Jh. als Bezeichnung eines bereits in der Antike bekannten und allgemein verbreiteten ethischen Axioms etabliert, das im Kern auf die Forderung hinausläuft, andere so zu behandeln, wie man von ihnen behandelt zu werden wünscht.“

¹⁵¹ Zum Verständnis des Begriffs „das Gesetz und die Propheten“, der in Mt zusätzlich zur Formulierung in der Goldenen Regel in Mt 5,17; 11,13 und 22,40 vorliegt, vgl. **Stiewe/Vouga**, Bergpredigt, S. 63 f.

¹⁵² **Strecker**, Bergpredigt, S. 158. In diesem Zusammenhang weist **Strecker**, Bergpredigt, S. 158 zu Recht darauf hin, dass „[d]er Wertmaßstab, der mit der Goldenen Regel aufgestellt wird, (...) demnach von einem *do-ut-des*-Prinzip geschieden [ist]. Er ist eher mit dem kategorischen Imperativ eines Immanuel Kant zu vergleichen, wonach der Mensch so handeln soll, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.

¹⁵³ Dies kommt in der Aussage aus Vers 45 in Verbindung mit Vers 48 zum Ausdruck.

35 Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.

„Die Jünger dürfen und sollen sich hineinnehmen lassen in die durch Gott ausgelöste Liebesbewegung und darin Jesus und ihrer Jüngerschaft entsprechen.“¹⁵⁴ Die Liebe wird zum Erkennungszeichen derjenigen, die Jesus nachfolge. So wird das Liebesgebot „Merkmal und Bedingung der Jüngerschaft und ihr Erkennungszeichen nach außen.“¹⁵⁵ In diesem Zusammenhang darf verstärkend 1 Joh 3,16–18 gelesen werden, wo die künftige Motivation des Handelns verdeutlicht wird:

16 Daran haben wir die Liebe erkannt, dass Er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben.
17 Wenn jemand Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht, wie kann die Gottesliebe in ihm bleiben?
18 Meine Kinder, wir wollen nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit.

Wie bei Jesus die Einheit zwischen Wort und Tat bestanden hat, soll sie auch bei den Jüngern vorhanden sein. Hieran erweist sich, dass die Ethik Jesu sich nicht in einzelnen Aussagen herausbildet, sondern prinzipiellen Charakter hat, der für die Gläubigen zur Richtschnur wird. „Die Ethik weist (...) über die reine Handlungsebene hinaus, sie umfasst eine Grundhaltung und Lebensform. Dies ist keine Schwäche, sondern die Stärke einer ethischen Konzeption, die das Lieben und die Liebe als Wesen Gottes und verpflichtendes Kennzeichen des Menschseins begreift und aus diesem grundsätzlichen Ansatz heraus ein der Liebe entsprechendes Denken und Verhalten erwartet.“¹⁵⁶ Die Entgrenzung der Liebe ist also demnach in einem prozesshaften Geschehen umfassen, das sich von Gott aus über Jesus Christus, in Anlehnung an ihn über bzw. durch die Menschen wieder zurück zu Gott bewegt. Was in Joh 13,34 f. an- und ausgesprochen wird, erfährt im zweiten Teil des 14. Kapitels des Johannesevangeliums seine Explikation.

15 Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten.
16 Und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Beistand geben, der für immer bei euch bleiben soll.
17 Es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird.
18 Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, sondern ich komme wieder zu euch.

¹⁵⁴ **Schnelle**, Theologie, S. 688.

¹⁵⁵ **Augenstein**, Liebesgebot, S. 40.

¹⁵⁶ **Schnelle**, Theologie, S. 694.

- 19 Nur noch kurze Zeit, und die Welt sieht mich nicht mehr; ihr aber seht mich, weil ich lebe und weil auch ihr leben werdet.
- 20 An jenem Tag werdet ihr erkennen: Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir und ich bin in euch.
- 21 Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer mich aber liebt, wird von meinem Vater geliebt werden und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren.
- 22 Judas – nicht der Judas Iskariot – fragte ihn: Herr warum willst du dich nur uns offenbaren und nicht der Welt?
- 23 Jesus antwortete ihm: Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen.
- 24 Wer mich nicht liebt, hält an meinen Worten nicht fest. Und das Wort, das ihr hört, stammt nicht von mir, sondern vom Vater, der mich gesandt hat.

Inhaltlich wird der enge Zusammenhang zwischen der Liebe und dem Gebotehalten ausgedrückt.¹⁵⁷ „Diese Verknüpfung der Liebesaussagen zwischen den Jüngern und dem Vater hat ihre Entsprechung in den Aussagen über das Gebotehalten.“¹⁵⁸ Explizit kommt an dieser Stelle zum Ausdruck, wie sich die entgrenzte Liebe realisieren soll: Sie bildet die Basis für jegliches Beziehungsgeschehen. Jesus spricht daher vom Liebes-Gebot und erhebt das Prinzip zum Gesetz, wie es ausdrücklich in der Goldenen Regel formuliert ist.¹⁵⁹ Somit kann zusammenfassend Ganoczy zugestimmt werden: „Da die biblische Agape primär nicht in vertikaler Gottesschau und direktem Gottgenuß nach gnostischem Muster besteht, sondern nur über den horizontalen und indirekten Weg der gottgewollten Mitmenschlichkeit zu Gott zurückkehrt, ist es klar, daß sie unbedingt *effektiv* sein muß. Für sie geht die Effektivität der Affektivität voraus. Ihre Wirksamkeit, ihr Praktischwerden, ist die Hauptsache. Das Gefühl als solches ist nicht Gegenstand des Gebotes. Es *kann* das nicht sein. Doch ist es die Effektivität, die Wirksamkeit der Liebespraxis.“¹⁶⁰

¹⁵⁷ **Augenstein**, Liebesgebot, S. 51 betont die in diesem Zusammenhang spürbare Nähe zum Dtn.

¹⁵⁸ **Augenstein**, Liebesgebot, S. 65.

¹⁵⁹ Es mutet paradox an, wenn, so **Ganoczy**, Liebe, S. 17 f., „Liebe ‚als völlig rechtsfremder Begriff‘ zum Gegenstand rechtlicher Forderungen gemacht wird.“ Doch, wie der Textbefund bisher ergeben hat, kann in der Liebe, der agape, wie sie hier konnotiert ist, letztlich kein bloßes Gefühl, als was es in der heutigen Zeit, wenn überhaupt noch, betrachtet wird, gemeint sein, sondern wesentlich mehr.

¹⁶⁰ **Ganoczy**, Liebe, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

6. Das erweiterte „schöpfungstheologische Dreieck“

Unter Berücksichtigung der Ergebnisse, die sich aus der Behandlung der alt- und neutestamentlichen Überlieferungen ergeben, kann die Darstellung des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ erweitert werden:

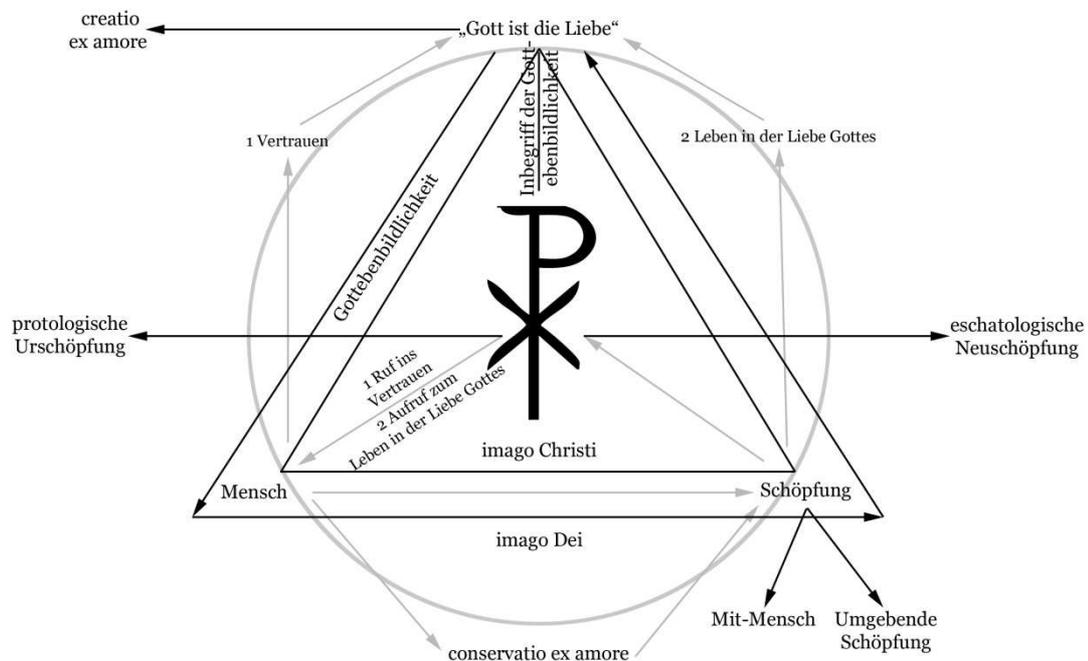


Abb. 19

Das Grundmodell des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ ging von einer einfachen Darstellung eines gleichschenkligen Dreiecks, welches von einem Kreis umgeben war, und die Beziehungsdimensionen Gott–Mensch, Gott–Schöpfung und Mensch–Schöpfung repräsentiert hat, aus. Die von Gott konstituierte göttliche Ordnung, wie sie ursprünglich bestanden hat, erfuhr ihre Legitimation in Gen 1,31. In der Botschaft des Alten Testaments zeigt sich, dass das Schöpfer-tum Jahwes ein Schöpfer-tum, motiviert durch Liebe, eine creatio ex amore, ist. Hier ist eine direkte Bezugnahme zur neutestamentlichen Überlieferung möglich. In 1 Joh 4,8b wird durch die Aussage „Gott ist die Liebe“ dieser Schöpfer-tungsmotivation Gottes das Fundament verliehen. Die Aussage „Gott ist die Liebe“ ist nicht ausschließlich als Wesensbestimmung Gottes zu charakterisieren; ebenso sehr ist sie auch Handlungsmotivation. Die Liebe hat in Gott ihren Ausgangspunkt in jeder Hinsicht. Diese Liebe Gottes, die ein uneingeschränktes „Ja“ an Gottes Schöpfung darstellt, hat Auswirkungen auf die Aufgabe und Stellung des Menschen in der Schöpfung. Durch die Gottebenbildlichkeit erhält der

Mensch ein besonderes Prädikat, dem er gerecht werden muss. Die Möglichkeit dazu erhält er im sog. Herrschaftsauftrag von Gen 1,28 und Gen 2,15. Sowohl durch das Faktum der Gottebenbildlichkeit als auch durch den über ihn und die Schöpfung ausgesprochenen Segen, ist eine Grundlinie für die Gestaltung der Lebenswelt vorgegeben, denn der Mensch erhält die Aufgabe, vom Gesegneten zum Segen zu werden. Dies impliziert, dass er fortan mit der gleichen Motivation zu handeln hat, aus der heraus auch Gott die Welt ins Dasein gerufen hat. Die „creatio ex amore“ Gottes muss zur „conservatio ex amore“ des Menschen werden. Anhand des Streitpunktes über eine mögliche Abgrenzung der Urgeschichte, wo ein „kultureller Ansatz“ präferiert wurde, konnte aufgezeigt werden, welche positiven Dimensionen der Kulturentwicklung aber auch der Möglichkeiten des Sich-Verfehlens eine solche „conservatio ex amore“ beinhaltet. Hier wurde insbesondere die Stellung von Gen 2,15 nachhaltig betont. Die Reflexion der alttestamentlichen Texte erweist, dass es Gott ist, der den Menschen nicht nur geschaffen, sondern auch zur Bewahrung und Kultivierung beauftragt hat. Der Herrschaftsauftrag, der in Bezug auf die Gottebenbildlichkeit als deren Konkretion aufgefasst werden darf, muss auch in ihrem Sinne ausgeführt werden. Es geht um die Übernahme von Verantwortung und diese muss im Umgang mit der Schöpfung erwiesen werden.

Somit ist der Schritt zur neutestamentlichen Verkündigung Jesu getan. Jesus Christus, der den Inbegriff der Gottebenbildlichkeit repräsentiert, initiiert im Hinblick auf diese eine Dynamik von vollkommen neuer Qualität. Er ruft mittels seiner Botschaft in die Nachfolge, zur imitatio Christi auf. „Jesus Christus zeigt (...) in besonderer Weise, wer und was der Mensch ist. In ihm sehen wir die letzte Größe und Würde des Menschen, dass er nicht nur gottebenbildlich ist, sondern dass er in der Wurzel seines Wesens sogar die Möglichkeit hat, Gottes eigenes Wesen zu empfangen (...), dass er ‚capax Dei‘ ist. Ihn ihm wird aber nicht bloß der wahre Gott, sondern auch der wahre Mensch offenbar.“¹⁶¹ Christus ist der universale Schöpfungsmittler zwischen protologischer Urschöpfung und eschatologischer Neuschöpfung. Um diesem Umstand bildhaft gerecht werden zu können, wurde das Christussymbol in die Mitte des bisherigen „schöpfungstheologischen Dreiecks“ eingepasst, und mit den beiden Linien, würde man von

¹⁶¹ **Lehmann**, Menschenbild, S. 133 f.

einem Zeitstrahl ausgehen, sowohl nach vorne als auch nach hinten die Schöpfungsmittlerschaft angezeigt.

Hinsichtlich der jesuanischen Botschaft, die eine eigene Ethik vermittelt, ergeht in der Bergpredigt ein zweifacher Ruf an die Menschen: Zum einen der Ruf ins Vertrauen. In der für Jesus typischen bildhaften Sprache wird die Möglichkeit des Vertrauens auf die liebende Fürsorge Gottes formuliert. Zum anderen der Ruf in die Verantwortung. Diese Verantwortung besteht darin, ein Leben in der Liebe Gottes anzustreben. Somit wird die Liebe zum Prinzip, und wie die Goldene Regel aufzeigt, zum *Gesetz* erhoben. Was nun die Liebe und ihre Entfaltungsmöglichkeiten betrifft, ist ein Zweifaches zu beachten. Es wurde in Anlehnung an Ganoczy die Auffassung vertreten, dass die Liebe in ihrer Realisierung als Konkretion des Hauptgebots, den Weg über den Nächsten zu gehen hat. Diese Auffassung kann durch die Forderung Jesu nach Entgrenzung der Liebe untermauert und bestätigt werden. Die „entgrenzte Liebe“ realisiert sich ausgehend vom Gebot der Gottesliebe zur Nächstenliebe und weiter zur Feindesliebe und findet ihre Zusammenfassung schließlich in der Goldenen Regel. Jesus begründet somit eine radikale Ethik, die als Hauptmerkmal der Nachfolge ein Leben in der Liebe Gottes fordert. Die Liebe wird somit zur handlungsleitenden Maxime im Leben des Menschen. Daraus ergeben sich unmittelbar Konsequenzen für die Verhältnisbestimmungen zwischen Mensch und Schöpfung. Die Haltung des Menschen gegenüber der Schöpfung muss von dieser Liebe durchdrungen sein.

V. „Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ – Die Geschichte einer Krise

Der Blick in die Geschichte soll wesentliche Entwicklungsstadien beleuchten, die den Weg in die ökologische Krise markieren. Der Mensch, sein Selbst- sowie sein Schöpfungsverständnis stehen dabei auf dem Prüfstand. Der Mensch hat sich in eine Richtung entwickelt, in der er „mehr und mehr die Rolle des ‚alten‘ Schöpfergottes [übernahm]: Herr, Gestalter und Vollender der Natur, die ihm zu dienen hat; im Kampf mit ihr errang er seine Siege und genoß er seine Macht. In seiner zerstörerischen Gewalt erlebte er sich sogar als Teil der Natur, in der der Kampf ums Überleben ein wesentliches Lebensmoment darstellt.“¹ Dieses Zitat aus einem Aufsatz Erich Zengers schildert das Ende einer Entwicklung, die ausgehend vom Mittelalter mit der Auflösung des kosmologischen und theozentrischen Weltbildes über die Verherrlichung des Menschen bis zur heutigen ökologischen Krise und dem Versuch eines Umdenkens führte. In ideengeschichtlicher Hinsicht erscheint die Ablösung des theozentrischen durch das anthropozentrische Weltbild als „point-of-no-return“. Umweltgeschichtlich wird dieser markante Punkt häufig etwas später angesetzt: zur Zeit der Industriellen Revolution. Ausgehend von ihr setzten die negativen Veränderungen der Natur durch den Menschen ein. Zur Erklärung dieses Phänomens brachte der Nobelpreisträger für Chemie, Paul Crutzen, den Begriff des Anthropozäns in die wissenschaftliche Diskussion ein:

“Considering these and many other major and still growing impacts of human activities on earth and atmosphere, and at all, including global, scales, it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term ‘anthropocene’ for the current geological epoch. The impacts of current human activities will continue over long periods (...). Without major catastrophes like an enormous volcanic eruption, an unexpected epidemic, a large-scale nuclear war, an asteroid impact, a new ice age, or continued plundering of Earth’s resources by partially still primitive technology (the last four dangers can, however, be prevented in a real functioning noosphere) mankind will remain a major geological force for many millennia, maybe millions of years, to come.”²

Innerhalb der deutschen Forschung publizierte Eckart Ehlers im Jahr 2001 ein Buch mit dem Titel „Anthropozän. Die Erde im Zeitalter des Menschen“. In ihm untersucht er dezidiert Themen der Umwelt-Mensch-Beziehung seit der neoli-

¹ Zenger, Perspektiven, S. 140.

² Crutzen/Stoermer, Anthropocene, S. 17 f.

thischen Revolution bis heute. Sein Hauptanliegen ist es „in einer historischen Retrospektive auf die Evolution des zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte sensiblen und fragilen Wechselverhältnisses zwischen Natur und Mensch ein[zu]gehen.“³ Es wurde anhand der Forschungsüberblicke zur Umweltgeschichte und Umweltsoziologie festgestellt, dass trotz Bemühungen um Inter- und Transdisziplinarität der genuin theologische Gesprächspartner fehlt. Auch in der eigenen Beschäftigung mit dem Entstehen und dem Umgang mit der ökologischen Frage fehlten meist Bezüge zur Theologie. Ehlers verfährt hier anders. Zusätzlich zum oben dargestellten Hauptanliegen geht es in seinem Buch „auch um eine Art Ideengeschichte der Natur-Mensch-Umwelt-Beziehungen in dem Sinne, dass die Reflektion des Menschen über sein Verhältnis zur Natur, über seine Stellung in der Natur und über seine Verantwortung gegenüber der Natur ansatzweise ausgeleuchtet werden soll. Der Rückblick auf die Natur des Menschen zeigt sein bereits in vorgeschichtlicher Zeit ausgeprägtes Verlangen nach einer spirituellen Einbettung und Einbindung seiner nackten Existenz in übergeordnete religiöse oder kosmische Zusammenhänge.“⁴

Unter Berücksichtigung der Entwicklungen vom Mittelalter in die Neuzeit, ist der Aussage Ehlers nicht gänzlich zuzustimmen, „dass große Teile der Erdbevölkerung bis in das 18. und 19. Jahrhundert in einer Art ‚Naturzustand‘ verhaftet (...) und damit in engen Abhängigkeiten von ihren spezifischen natürlichen Umwelten [blieben].“⁵ Bereits während des Mittelalters zeichnet sich aufgrund eines sich verändernden Welt- und Menschenbildes der Verlust der Schöpfungsperspektive ebenso wie seine Realisierung ab, so dass in der Industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts zwar eine markante Wende zu sehen ist, die jedoch am Ende, als Höhepunkt und nicht als Anfang des Weges in die ökologische Krise zu sehen ist. Anhand der Ausführungen zur Disziplin Umweltgeschichte konnte bereits verdeutlicht werden, dass die Suche nach dem sog. „point-of-no-return“ in der Forschung kontrovers diskutiert wird und zwischen früheren und späteren Zeitpunkten schwankt. Mit Sicherheit ist jedoch die These vom „Anthropozän“ zu unterstützen, sowie die Auffassung zu teilen, dass sich

³ Ehlers, Anthropozän, S. 9 f.

⁴ Ehlers, Anthropozän, S. 11 f. Insgesamt nehmen diese Zusammenhänge einen verhältnismäßig breiten Raum in seiner Untersuchung ein. Von S. 44 ab untersucht er zuerst die Schöpfungsmymen und Menschenbilder der frühen Hochkulturen (bis S. 55). Das anschließende 3. Kapitel (ab S. 66 bis einschließlich S. 137) behandelt „Philosophisch-religiöse und weltanschauliche Diskurse in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit – [sowie] die Realitäten“.

⁵ Ehlers, Anthropozän, S. 54.

aufgrund der Veränderungen, die sich im Zuge der Industriellen Revolution im 19. Jahrhundert ergeben haben, die Negativauswirkungen für das Ökosystem potenziert haben. In der vorliegenden Arbeit wird ein früherer Zeitpunkt favorisiert und aufgezeigt, dass es keinen Zeitpunkt eines einmalig einschneidenden Ereignisses gab, sondern dass sich Entwicklungen in allen Bereichen menschlichen Lebens und Wirkens angebahnt und gegenseitig verstärkt haben, so dass eher von Prozessen denn von markanten Wendepunkten innerhalb der Geschichte auszugehen ist. Ausgehend vom antiken Denken, welches eine unerlässliche Grundlage für das Mittelalter darstellt, sollen die Grundpfeiler des mittelalterlichen Welt- und Menschenbildes skizziert werden. Anhand einiger Entwicklungsstadien werden auf dem Weg in die Neuzeit die parallel und einander verstärkend verlaufenden Prozesse dargestellt. Hierbei ist jedoch neben all diesen sich gegenseitig verstärkenden Prozessen ein Prozess auszumachen, der in die Gegenrichtung verläuft. Mit wachsendem Fortschritt und wachsender Subjektivierung des Menschen geht ein Verlust sowohl der Schöpfungsperspektive als auch ein Verlust des Gottesbezuges einher. Mittels des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ sollen diese Zusammenhänge schematisch und bildhaft verdeutlicht und der Wandel des Denkens charakterisiert werden.

1. Antikes Denken als Grundlage für das Mittelalter

Der Blick in das Mittelalter bedeutet eine Zeitspanne von mehr als 1000 Jahren zu untersuchen. Der Weg von der Antike bis zur Renaissance lässt sich klassisch in drei Abschnitte, das Früh-, das Hoch- und das Spätmittelalter untergliedern.⁶ Beim Übergang dieser drei Phasen zeigen sich bezüglich der Naturauffassung und somit auch der Einbindung des Menschen in die Schöpfung jeweils Unterschiede, obgleich das ganze Mittelalter von Überlegungen, die aus der Antike stammen, wesentlich beeinflusst ist. In einem auf die Quellenlage zurückzuführenden „Wechselspiel“, sind es entweder Platon oder Aristoteles, deren Denken den mittelalterlichen Autoren als Grundlage dient. Im Übergang von der Antike zum Frühmittelalter ist insbesondere der Einfluss von Platon, der seine Natur-

⁶ Zur Frage der Periodisierung vgl.: **Hilsch**, Mittelalter, S. 11–17; insb. die veranschaulichende Darstellung S. 12; **Knefelkamp**, Mittelalter, S. 12–15.

philosophie im „Timaios“ entfaltet hatte, spürbar.⁷ Im 12. und 13. Jahrhundert konnte sich aufgrund der nun bekannten Werke des Aristoteles dessen Gedankengut ausbreiten, was zu einer Neuorientierung im Denken führte. War es zu Beginn des Mittelalters Augustinus, der sich von Platon inspirieren ließ, war es im Hochmittelalter Thomas von Aquin, der als Hauptvertreter des Aristotelismus gelten kann. Als zum ausgehenden Mittelalter die Originaltexte Platons bekannt wurden, stieg erneut das Interesse am Platonismus. Somit besteht in der Quellenlage ein Grund für die Rezeption des einen oder des anderen Autors, der als Grundlage der geistigen Entwicklungen diente.⁸ Der zweite Grund ist im Wandel der Wissenschaften zu suchen: „Hatten sich im ausgehenden Mittelalter naturwissenschaftliche Vorstellungen herausgebildet, die den frühneuzeitlichen entgegenkamen, so wurde diese Tendenz in der Renaissance, die zugleich eine Wiedergeburt Platons war, noch dadurch gestärkt, daß die aufkommende Naturforschung in dem mathematisch-spekulativen Denken Platons einen größeren Rückhalt fand als in dem empirisch-induktiven des Aristoteles.“⁹ Daran ist erkennbar, dass „[d]as Verhältnis des Mittelalters zur Antike (...) sehr lebendig, aber von anderer Art als das der Renaissance [ist]. Letzteres ist reflektiert und revolutionär; es braucht die Bejahung der Antike als Mittel, um sich von der Überlieferung abzusetzen und von der kirchlichen Autorität zu befreien. Das Verhältnis des Mittelalters hingegen ist naiv und konstruktiv. Es sieht in der antiken Literatur den unmittelbaren Ausdruck der natürlichen Wahrheit, entwickelt ihren Inhalt und denkt ihn weiter.“¹⁰

2. Die Grundpfeiler des mittelalterlichen Welt- und Menschenbildes

Ausgangspunkt der Beschreibung des Weges in die Neuzeit ist in ideengeschichtlicher Hinsicht das mittelalterliche Welt- und Menschenbild. Aus ihm heraus sind die sich anbahnenden Entwicklungen, die der Mensch einschlägt, zu verstehen.

⁷ Zur Wirkungsgeschichte vgl.: **Gloy**, Verständnis I, S. 79–81; weiters: **Kather**, Wiederentdeckung, S. 17–29.

⁸ Vgl. hierzu: **Gloy**, Verständnis I, S. 134–139.

⁹ **Gloy**, Verständnis I, S. 137. Vgl. zum Wechsel zwischen platonischem und aristotelischem Gedankengut: **Gloy**, Verständnis I, S. 135–138.

¹⁰ **Guardini**, Ende, S. 25 f.

Die Selbständigkeit, die in der griechischen Philosophie der Natur zugeschrieben wurde, verändert sich im Mittelalter zu einer ontologischen Unselbständigkeit und ist am Symbolcharakter, den die Natur erhält, erkennbar.¹¹ In einer symbolischen Naturauffassung wird sie zur „Erscheinung und Manifestation Gottes“¹², gewinnt ihre Relevanz aus der Beziehung zu Gott und repräsentiert diesen. Somit ordnet sich das Interesse an der Natur der theologischen Perspektive unter. Gemäß der Urbild-Abbild-Vorstellung, wie sie Hugo von St. Viktor in seiner Stufentheorie entwirft, wird die Natur gewissermaßen als zweite Quelle der Offenbarung, die auf die erste Quelle (=Gott), verweist, angesehen.¹³ Die Stufentheorie besagt, dass die Schöpfung aus drei Seinsordnungen besteht: „In sapientia Dei est veritas, in rationali creatura imago veritas, in corporea creatura umbra imaginis“¹⁴. Das ist zum einen die Welt, die irdisch wahrnehmbar ist. Diese verweist auf die ihr übergeordnete Ebene, die ihrerseits wiederum ein Abbild der höchsten Ebene, also das direkte Abbild des Urbildes, ist. Das Urbild ist die Weisheit und Wahrheit Gottes, womit deutlich wird, dass „[a]lles Geschaffene (...) in diesem Schöpfungssystem – und das gilt im gesamten Zeitraum des Mittelalters – auf das zentrale Regulativ Gott zurück[geht], in den Stufen erkenntnismäßig faßbar [ist].“¹⁵ Doch noch direkter, als dies auf Hugo von St. Viktor zutrifft, steht die Natur für Bonaventura als zweite Offenbarungsquelle Gottes. Unter Rückgriff auf Weish 11,20 „Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“, womit er die Ordnung der geschaffenen Dinge erklärt, welche „von einer Machtgewalt aus, die insgesamt alles aus nichts hervorbrachte“¹⁶, betont Bonaventura „die Unermeßlichkeit der Macht, der Weisheit und Güte des dreieinigen Gottes, der in dem All der Dinge, ohne Grenzen zu finden, mit seiner Macht, seiner Gegenwart und seiner Wesenheit da ist“¹⁷, die für ihn unmissverständlich zur Geltung bringt, „daß die ganze Welt wie ein einziger Spiegel

¹¹ Vgl. **Gloy**, Verständnis I, S. 147.

¹² **Gloy**, Verständnis I, S. 147.

¹³ Vgl. **Gloy**, Verständnis I, S. 147–150; **Sprenger**, Schöpfung, S. 38–41.

¹⁴ **Hugo v. St. Viktor**, *Eruditionis didascalicae* (ED), VII. XXV. 885 B. MPL 176; Übersetzung nach **Sprenger**, Schöpfung, S. 38: „In der Weisheit Gottes ist die Wahrheit, in der Geist begabten Schöpfung ein Abbild der Wahrheit, in der körperlichen (materiellen) Schöpfung ein Schatten des Abbildes.“

¹⁵ **Sprenger**, Schöpfung, S. 40 f. Vgl. zur gesamten Stufentheorie Hugos von St. Viktor: **Sprenger**, Schöpfung, S. 38–41.

¹⁶ **Bonaventura**, *Wanderweg*, 1/XIV.

¹⁷ **Bonaventura**, *Wanderweg*, 1/XIV.

ist.“¹⁸ – Ein Spiegel des dreieinigen Gottes, „denn jede Kreatur besteht aus Materie, Form und Zusammenfügung, aus dem ursprünglichen Anfang oder Grund, aus der Formergänzung und aus dem Bindemittel. Sie hat also die Substanz, das Vermögen und die Wirkweise. – Und darin wird das Mysterium der Dreifaltigkeit dargestellt: der Vater als Ursprung, der Sohn als Ebenbild, der Heilige Geist als die Fuge.“¹⁹

2.2 Die Schöpfung aus dem Nichts

War im antiken platonischen Schöpfungsmythos Gott ein nicht-allmächtiger Handwerker Gott, der sowohl aus vorgegebenen Ideen und aus vorgegebener Materie die Welt formte, veränderte sich im Mittelalter diese Vorstellung zum allmächtigen Schöpfergott, der die Welt aus dem Nichts erschaffen hat. Er bedurfte weder einer vorgegebenen Materie noch externer Ideen, um die Welt entstehen zu lassen. Gott sprach! Diese neue, im Gegensatz zur antiken Auffassung stehende Sichtweise musste verteidigt werden. In Platons „Timaios“ waren es die Ideen eines gütigen Demiurgen, die aus einer vorgegebenen Materie die Welt gestalteten, womit Gott auch gewissermaßen in seinem Schöpfertum begrenzt war.²⁰ Diese Tatsache kann zur Erklärung der Unvollkommenheit der Schöpfung herangezogen werden.²¹ An der vermehrten Notwendigkeit der Verteidigung der christlich-jüdischen Auffassung hatte die starke Ausbreitung gnostischen Gedankengutes maßgeblichen Anteil.²² Irenäus von Lyon war es, der im 2. Jahrhundert in seinem Werk „Adversus haereses“ der Lehre von der „creatio ex nihilo“ zum Durchbruch verhalf. Jedoch wurde bereits in früheren Zeugnissen, beispielsweise im Hirt des Hermas die Grundlage zur Ausgestaltung der Lehre gelegt. Dort heißt es: „Vor allem glaube zuerst, daß Gott einer ist, der alles schuf und gestaltete, der das All aus dem Nichtsein ins Dasein rief, der selbst unbegreiflich alles in sich begreift.“²³ Spezifischer argumentiert Theophilus von Antiochien in Abgrenzung gegen den Einfluss des Platonismus. Insbesondere wendet er sich gegen die Annahme einer Ursprünglichkeit und Ungeschaffenheit der Materie und setzt die Platonisten dem Vorwurf aus, Gott nicht

¹⁸ **Bonaventura**, Hexameron, II,27.

¹⁹ **Bonaventura**, Hexameron, II,23.

²⁰ Vgl. **Sattler/Schneider**, Schöpfungslehre, S. 173.

²¹ Vgl. **Sattler/Schneider**, Schöpfungslehre, S. 173.

²² Vgl. **Sattler/Schneider**, Schöpfungslehre, S. 175.

²³ **Hirt des Hermas**, Mand I,1.

als den Schöpfer des Alls anzuerkennen, womit die „Absolutheit Gottes nicht mehr aufrechtgehalten werden [kann].“²⁴ Theophilus subsumiert seine Auffassung schließlich in der Aussage, dass „Gottes Allmacht (...) sich aber darin besonders [zeigt], daß er aus dem Nichtseienden macht, was er will, wie es auch keinem anderen als nur Gott eigen ist, Leben und Bewegung zu geben.“²⁵ So ist die Grundlage für die weitere Entfaltung der Lehre der „creatio ex nihilo“ durch Irenäus von Lyon gelegt, der die Überzeugung vertrat, dass „der einzige Grund für die Entstehung und das Dasein all dessen, was ist, (...) der souveräne schöpferische Wille Gottes [sei].“²⁶ Durch Irenäus setzte sich die Lehre der „creatio ex nihilo“ durch und manifestierte sich im Denken aller mittelalterlichen Theologen, bis sie schließlich auf dem IV. Laterankonzil 1215 zur unumstößlichen Glaubenswahrheit erklärt wurde.²⁷ Bis zu diesem Zeitpunkt wurde sie im 9. Jahrhundert beispielsweise von Johannes Scotus Eriugena, im 11. Jahrhundert von Hugo v. St. Viktor sowie von Anselm von Canterbury vertreten.²⁸ Anselm versucht durch eine rationale Begründung zu erweisen, „daß jenes höchste Wesen die gewaltige Masse der Dinge, deren zahlreiche Menge, deren prächtige Bildung, deren so geordnete Mannigfaltigkeit, deren so wunderbare Anordnung durch sich selbst aus dem Nichts hervorgebracht habe.“²⁹ Diesen Schluss zieht Anselm letztlich aus der Überlegung, dass aufgrund der Vergänglichkeit aller Materie, diese weder aus sich selbst entstehen, noch präexistent vor Gott sein könne, was wiederum auf diesen nicht zutrifft, womit für ihn „bewiesen“ wäre, dass Gott, der ohne Anfang ist, der Urheber von allem ist.³⁰ In der Folgezeit war Thomas von Aquin, der bedeutendste Vertreter der Hochscholastik, in seinem Denken wesentlich vom Aristotelismus beeinflusst, was sich insbesondere in der Übernahme der Ursachenlehre des Aristoteles bemerkbar machte. Für Thomas gilt Gott als die Primärursache der Schöpfung, die er aus dem Nichts geschaffen hat: „Die Ursächlichkeit Gottes, des Erschaffenden, erstreckt sich auf die ganze Schöpfung. Gott setzt einem Nicht-Sein durch seine Schöpfung ein Sein entgegen.“³¹ Das „Wie“ der Schöpfung erklärt Thomas streng trinitarisch, denn „das Erschaffen [ist] nicht einer Person allein eigen, sondern der ganzen Dreifaltig-

²⁴ **Theophilus**, An Antolykos, II,4.

²⁵ **Theophilus**, An Antolykos, II,4.

²⁶ **Sattler/Schneider**, Schöpfungslehre, S. 175.

²⁷ Vgl. **Kraus**, Welt, S. 195–208; insb. 197–202.

²⁸ Vgl. **Sprenger**, Schöpfung, S. 23–29.

²⁹ **Anselm**, Monologion, VII.

³⁰ Vgl. **Anselm**, Monologion, VII.

³¹ **Sprenger**, Schöpfung, S. 24.

keit gemeinsam. (...) Darum hat auch Gott der Vater die Schöpfung gewirkt durch Sein *Wort*, das ist der Sohn, und durch Seine *Liebe*, das ist der heilige Geist, und in diesem Sinne sind die Hervorgänge der Personen Gründe der Hervorbringung der Dinge, insofern sie die Wesensmerkmale in sich beschließen, das Wissen und den Willen.“³² Durch die Anlehnung an die Teilhabelehre Platons konkretisiert Thomas das schöpferische Wirken Gottes in Bezug auf die von ihm geschaffene Welt. „Gott verleiht der Schöpfung Teilhabe an seinem Sein, Wahrsein und Gutsein. Die damit konstituierte ‚Ähnlichkeit‘ zwischen Schöpfer und Geschöpf hat aber ihre Grenze in der streng ontologischen Unterscheidung zwischen dem notwendigen Sein Gottes und dem nichtnotwendigen Sein der Geschöpfe.“³³ Für das nichtnotwendig Seiende stellt sich Gottes Schöpferwirken jedoch nicht nur als „*creatio ex nihilo*“, sondern ebenso als „*creatio continua*“ dar, die durch die andauernde Seinserhaltung zum Ausdruck kommt.³⁴ So wichtig die Tatsache des ursprünglichen und uranfänglichen Schöpfertums Gottes für das Mittelalter war, so wichtig war auch die Überzeugung einer weiterhin andauernden Erhaltung der Welt durch Gott – insbesondere ihrer somit vorgegebenen Ordnung, was die Lehre von der *Providentia Dei* in theologischer Hinsicht zum Ausdruck brachte. „*In der Lehre von der Vorsehung handelt es sich um die Geschichte des geschaffenen Seins als solches, und zwar darum, daß auch sie in jeder Hinsicht und in ihrem ganzen Umfang unter der väterlichen Herrschaft Gottes des Schöpfers verläuft, dessen Wille in seiner Gnadenwahl und also in der Geschichte des Bundes zwischen ihm und dem Menschen und also in Jesus Christus geschieht und erkennbar ist.*“³⁵ Aus theologischer Sicht erweisen sich folgende Grundzüge der Sichtweise des mittelalterlichen Menschen als signifikant, um den Kosmos, in dem der Mensch lebt, betrachten zu können: Der dreieinige, allmächtige Gott hat die Welt, entgegen der Auffassung der Antike, aus dem Nichts erschaffen. Diese, seine Schöpfung, die in wohlgeordneter und überlegter Weise besteht und Offenbarungscharakter besitzt, wird durch göttliche Lenkung in ihrem Sein erhalten, um letzten Endes zum Ziel – zu Gott, zu gelangen. Um den aus den Grundannahmen einer „*creatio ex nihilo*“ entstandenen und durch Gott in seinem Sein erhaltenen Kosmos und die für die gesellschaftlichen Strukturen ergebenden

³² **Thomas von Aquin**, *Summa theologica*, I q 45 a 6 (Hervorhebungen im Original).

³³ **Sattler/Schneider**, *Schöpfungslehre*, S. 186.

³⁴ Vgl. **Thomas von Aquin**, *Summa theologica*, I q 103 a 5–7.

³⁵ **Barth**, *KD III/3*, S. 1 (Hervorhebungen im Original).

Konsequenzen näher beleuchten zu können, erweist sich die Auffassung des Johannes Scotus Eriugena als hilfreich. Schematisch stellt er die Zusammenhänge mittels eines Kreises geometrisch dar.³⁶ Der Kreis, der versinnbildlicht die Welt/den Kosmos darstellt, kann gebildet werden, wenn in seiner Mitte der „aus dem Nichts“-schaffende Gott steht, der durch den Sohn/den Logos seine Ideen manifestiert. Gleichsam wie diese Ideen aus dem Mittelpunkt heraus zur Verwirklichung in der Welt (somit geben die Endpunkte der Linien/Ideen den Kreisumfang) führen, führen sie ebenso wieder zu ihrem Ausgangspunkt, dem Schöpfer, zurück, der Ziel und Vollendung ist. Bildlich dargestellt könnte sich aus diesen Gedanken in etwa folgende Darstellung ergeben, die durch die Verwendung des Kreises, der als Symbol für die Vollendung steht, das göttliche Ordnungsgefüge – somit auch innerhalb der Welt – deutlich macht:

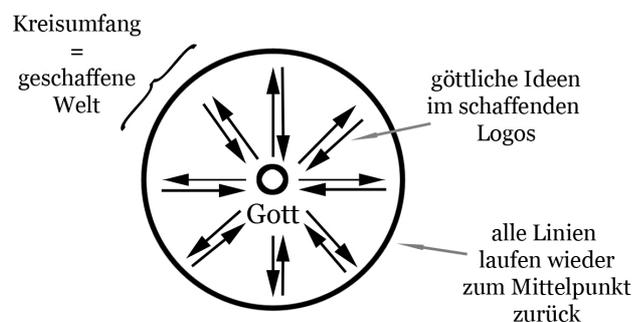


Abb. 20

Der Kreis symbolisiert die göttliche Ordnung, in der die Welt geschaffen und erhalten wird. Gott bildet das Zentrum, von dem aus durch den Sohn im Geist alles aus dem Nichts geschaffen ist und auf den die Welt in ihrem Ziel und in ihrer Vollendung wieder zurückgeht. Gemeinsam mit der in der Stufentheorie vertretenen Vorstellung könnte man das Verständnis des mittelalterlichen Menschen im Kosmos wie folgt charakterisieren. Es zeigt sich, dass man „auf einen alles durchwaltenden, alles durchwirkenden und beseelenden Geist [stößt], der sich in einem überragenden Glauben an einen alles durchwaltenden, alles organisch zusammenfügenden göttlichen ordo ausdrückt, der absolute Richtschnur ist.“³⁷

³⁶ Vgl. **Johannes Scotus Eriugena**, Einteilung, III,1; **Sprenger**, Schöpfung, S. 27 f.

³⁷ **Sprenger**, Adel, S. 41.

Diese aus der Theologie ableitbaren Grundpfeiler des mittelalterlichen Weltverständnisses finden in soziokultureller Hinsicht im ordo-Gedanken ihren Niederschlag. „Wie in keiner anderen Epoche ist der Gesamtgeist des mittelalterlichen Lebens tief und fest verankert in der Religion, in einem unverrückbaren Orientiertsein auf Gott und das Transzendente. Das Denken auf Gott und auf das Jenseits hin durchdringt alle Bereiche menschlichen Lebens, verbindet und be-seelt sie, und das ist das Fundament und die Leitlinie, aus und an der entlang mittelalterliches Leben seine Fülle bekommen hat.“³⁹ Der ordo-Gedanke durchzieht das gesamte Mittelalter und repräsentiert in der Gänze das mittelalterliche Denken und Leben – alles und jeder hat im Kosmos, in Gesellschaft, Staat, Politik und Religion seinen/ihren ihm/ihr zugeschriebenen Platz. Als antiker Vorläufer dieser Auffassung kann die platonische Seinshierarchie, wie sie einerseits im Liniengleichnis der „Politeia“, aber auch im „Timaios“ entfaltet wird, gewertet werden.⁴⁰ „Aus dieser Orientierung auf einen göttlichen ordo erwächst dem Mittelalter der Charakter eines Organismus, in dem alles an einem festgefügtten Platz steht, den dieser göttliche ordo festlegt. So nimmt auch der Mensch einen solchen festen Platz, einen ‚Stand‘ ein im mittelalterlichen Gefüge der menschlichen Gesellschaft.“⁴¹ Das Wort „Stand“ umfasst unter Berücksichtigung der mittelalterlichen Lebensauffassung mehrere Bedeutungsinhalte, die in engem Bezug zueinander stehen. Zum ersten bezeichnet der Stand den „Seinsbereich, in dem der Mensch lebt.“⁴² Hier in seiner unmittelbaren Lebenswelt ist er angehalten, die ihm auferlegten Pflichten zu erfüllen und seiner Verantwortung nachzukommen. Darüber hinaus meint „Stand (...) in diesem Sinne (...) auch Seinsverfassung.“⁴³ Diese Seinsverfassung, die den „Stand im Sinne eines Seinsstandes [versteht,] markiert das Sein eines Menschen.“⁴⁴ Der Mensch wird im Mittelalter in seinen Stand geboren und er bleibt dort (bis auf wenige Ausnahmen) Zeit seines Lebens verhaftet. Somit bedeutet Stand aber auch, „einen ganz bestimmten Seinsstandort innerhalb des göttlichen ordo zu besitzen“.⁴⁵ Ein solcher Gedanke wirkt auf den neuzeitlichen Menschen befremdlich. Er spiegelt

³⁸ Zum ordo-Gedanken vgl.: **Gloy**, Verständnis I, S. 150–154.

³⁹ **Sprenger**, Adel, S. 9.

⁴⁰ Vgl. **Gloy**, Verständnis I, S. 150 f.

⁴¹ **Sprenger**, Adel, S. 41.

⁴² **Sprenger**, Adel, S. 41.

⁴³ **Sprenger**, Adel, S. 41.

⁴⁴ **Sprenger**, Adel, S. 41.

⁴⁵ **Sprenger**, Adel, S. 41.

jedoch die Mentalität des mittelalterlichen Menschen wider; in dieser Epoche war die „Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht“⁴⁶ ein positiver Wert. Insbesondere der Seinsstandort innerhalb des göttlichen ordo prägt das mittelalterliche Denken in Bezug auf die Schöpfung und somit die Selbst-Sicht des Menschen innerhalb der Welt: „[D]er Standort eines Menschen [hat] hohen Wert: er ist ein wesentlicher Bestandteil in Gottes Schöpfung, ein Bereich, in dem Gott dem Menschen ein volles Menschsein im natürlichen und übernatürlichen Sinne ermöglicht.“⁴⁷ Somit ist das gesellschaftliche Leben von der religiösen Lehre durchdrungen. „Hintergrund dieses Ständeverständnisses ist die Vorstellung von einem Eingefügtsein in eine Höhe (!) Ordnung, von einem gestuften Universum, das verschiedene, wieder in sich gestufte ordines und Hierarchien beinhaltet wie z.B. die Stufung: Gott – Engel – Mensch – Tier – Anorgane, die wiederum Rangordnungen der einzelnen Seinsstufen aufweist. Allein die Seinsstufe Gottes enthält keine Rangordnung.“⁴⁸ Konsequenz dieser Auffassung ist die Forderung, dass sich die göttliche Ordnung in der weltlichen Ordnung widerzuspiegeln hat.

„So ist jeder einzelne Stand eine Sonderstufe im größeren Gemeinschaftsganzen und hat von daher auch besondere Aufgaben und Funktionen, die einerseits standesspezifisch sind und wirken, die aber andererseits auch auf das Gemeinschaftsganze als letztes Ziel ausgerichtet sind. Und so kommt es zu dieser doppelten Wechselwirkung von Einzelglied und Stand und Stand und Großgemeinschaft eines Volkes: der einzelne trägt den Stand, der wiederum dem einzelnen die Existenzgrundlage gibt; und auf die nächste Ebene übertragen: die Stände tragen z.B. die mittelalterliche Feudalstruktur und imperium und sacerdotium, während diese wiederum den Ständen den Lebens-, Rechts-, Funktions- und Handlungsraum ermöglichen. Aus dieser Notwendigkeit gegenseitiger Zuwendung des einzelnen auf seinen Stand und umgekehrt erwachsen die sogenannten mittelalterlichen Standesplichten, die im letzten darauf hinauslaufen, nicht nur den Stand als Gemeinschaftsordo einer Vielheit lebens- und funktionstüchtig zu machen, sondern auch die Würde und Bedeutung dieses Standes für die Gesellschaft augenfällig zu dokumentieren und zu gewährleisten.“⁴⁹

2.4 Der Mensch als Mikrokosmos im Makrokosmos

Im Zentrum der Vorstellung des Menschen vom Mikrokosmos im Makrokosmos geht es vorrangig um dessen Gottebenbildlichkeit, die ihn in die Mitte des Kosmos stellt und im Sein über alle anderen Geschöpfe erhebt. Daraus resultiert

⁴⁶ Sprenger, Adel, S. 42.

⁴⁷ Sprenger, Adel, S. 41.

⁴⁸ Sprenger, Adel, S. 42.

⁴⁹ Sprenger, Adel, S. 43.

eine besondere Verantwortung des Menschen.⁵⁰ Im mittelalterlichen Verständnis untermauert die Mikrokosmos-Vorstellung den Gedanken des göttlich vorgegebenen ordo. „Die Verflochtenheit von Mensch und Welt – die sich auch in der Vermischung von Makrokosmos und Mikrokosmos dokumentiert – garantiert die Ordnung des Weltganzen.“⁵¹ Hier konkretisiert sich, was bezüglich des ordo-Gedankens im vorangegangenen Kapitel gesagt wurde: Der Mensch trägt innerhalb seines „Standes“ die Verantwortung für den Erhalt der Ordnung. Er ist verantwortlich für das bonum commune, und sein Verhalten hat den Erhalt der göttlich gegebenen Ordnung zu garantieren. Durch die Gottebenbildlichkeit kommt dem Menschen diese Sonderstellung zu. Hierüber sagt beispielsweise Hildegard von Bingen:

„Mit Ruhm und Ehre hast du ihn gekrönt und ihn über die Werke deiner Hände gesetzt‘ (Ps. 8,6–7). Das heißt: Du, o Gott, hast alles wunderbar geschaffen; du hast den Menschen mit der prächtigen Goldkrone des Verstandes und dem würdigen Gewand sichtbarer Schönheit geschmückt (coronasti), und ihn so zum Herrscher über deine erhabenen vollkommenen Werke gestellt, die du in deiner Schöpfung gerecht und gut verteilt hast, du hast nämlich vor allen anderen deiner Schöpfung dem Menschen hohe und bewundernswerte Würde verliehen.“⁵²

In diesem Menschen verbinden sich gewissermaßen die Immanenz und die Transzendenz in körperlicher Hinsicht, denn „[a]ls Mikrokosmos entspricht er in seiner leib-geistigen Struktur dem Makrokosmos.“⁵³ Durch die Gestaltung seines Leibes hat er Ähnlichkeit und Anteil zu bzw. an den anderen von Gott geschaffenen Geschöpfen. In diesem Sein steht er in der Welt. Durch die Gabe des Verstandes und somit der Möglichkeit, sich Gott zuzuwenden zu können, hat er Anteil am Transzendenten. „Mensch und Welt sind demnach in dreifacher Weise verbunden: Der Kosmos wäre ohne den Menschen unvollständig; der Mensch wiederum kann sich nur aus der Beziehung zum Makrokosmos verstehen, durch seinen Geist schließlich weiß er um den gemeinsamen Seinsgrund. Als leib-geistige Einheit braucht er den Makrokosmos zur Erhaltung seines physischen und psychischen Gleichgewichts. Sein Leben hängt nicht nur von den Elementen, sondern auch von der Vielzahl anderer Kreaturen ab.“⁵⁴ In einer solchen Sichtweise ist das Beziehungsgeschehen stark betont. Mensch und

⁵⁰ Das Grundverständnis, das sich aus einer solchen Vorstellung ergibt, ist im Mittelalter (noch) nicht, wie man es eigentlich als neuzeitlicher Mensch vermutet, dass sich daraus eine Art „Überheblichkeit“ ableitet.

⁵¹ **Sprenger**, Schöpfung, S. 89 f.

⁵² **Hildegard von Bingen**, Scivias, I, 3, 17.

⁵³ **Kather**, Wiederentdeckung, S. 45.

⁵⁴ **Kather**, Wiederentdeckung, S. 46.

Schöpfung stehen einander nicht nur gegenüber, so dass die Schöpfung lediglich als Natur angesehen wird, sondern sie haben Anteil aneinander und bedingen sich gegenseitig.

2.5 Auswirkungen im politischen Bereich

Diese alles durchdringende Menschen- und Weltsicht wirkt sich auch in der politischen Dimension aus. Insofern zeigt sich, dass die Staatsform diesem Denken angepasst ist. Auch hierfür bildet die mit dem ordo-Gedanken verbundene Überzeugung, dass die bestehende Ordnung eine von Gott gestiftete und gewollte Ordnung ist, die Grundlage.⁵⁵ „Was die Ordnungen des Zusammenlebens, also Staat und Gesellschaft angeht, so sind sie von zwei großen Ideen beherrscht: der Kirche und des Reiches, verkörpert im Papst und im Kaiser. Auch sie gehen auf überweltliche Gegebenheiten, nämlich auf göttliche Gnade und Einsetzung zurück und bestimmen von dorthin das Leben in der Welt.“⁵⁶ Die Grundzüge dieser „Verzahnung“ von Kirche und Reich, von Sacerdotium und Regnum, waren keine Ideen des Mittelalters, die der Auffassung des ordo-Gedankens entsprang. Die Tradition dieser „Zwei-Einheit“⁵⁷ reicht bis zu Papst Gelasius ins 5. Jahrhundert zurück. Bereits in dessen Auffassung wird dem Sacerdotium ein Vorrecht vor dem Regnum eingeräumt.⁵⁸ Jedoch, „beide wurzeln in dem einen Christus, (...); beide sind von Gott gesetzt, und beide sind zu ideeller Einheit in Christus verbunden.“⁵⁹ Dass eine solche Auffassung, die bei gleichzeitiger Betonung desselben Ursprungs ungleichen Stellenwert innerhalb der Seinsordnung fordert, in sich problematisch ist und zu Spannungen führt, ist ohne Frage und bildet eines der politischen Themen, die während des Mittelalters sehr präsent sind. Bis ins 11. Jahrhundert, als die Kirche ihrerseits ver-

⁵⁵ Vgl. **Sprenger**, Schöpfung, S. 176. Neben der angesprochenen Dimension des Glaubens dient auch das „Verantwortungsbewußtsein der Menschen, sich in einer Solidargemeinschaft zu befinden“, als Grundpfeiler für den Erhalt der Ordnung, so **Sprenger**, Schöpfung, S. 176. Bezüglich der Dimension des Verantwortungsbewusstseins des mittelalterlichen Menschen vgl. beispielsweise auch **Steinbüchel**, Mittelalter, S. 65–131, der sehr stark herausarbeitet, dass „die Pietät die Haltung des mittelalterlichen Menschen zu Gott, Welt und Mensch schlechthin“ charakterisiert.

⁵⁶ **Guardini**, Ende, S. 28. **Steinbüchel**, Mittelalter, S. 234 f. betont, dass „Regnum und Sacerdotium (...) eine Einheit [sind], sie sind die Grundlage, auf der der ganze Bau mittelalterlicher Gesellschaft sich erhebt.“

⁵⁷ **Steinbüchel**, Mittelalter, S. 235.

⁵⁸ Vgl. **Steinbüchel**, Mittelalter, S. 235.

⁵⁹ **Steinbüchel**, Mittelalter, S. 235.

suchte, ihren Universalanspruch geltend zu machen,⁶⁰ akzeptierte und respektierte die Kirche die Macht des Kaisers/Königs. Hintergrund und Ausgangspunkt dieser Akzeptanz bildete die Schutzfunktion des Kaisers für den Papst gegenüber den Langobarden.⁶¹ Aus einem solchen Verständnis heraus sind auch die Aufgaben des Kaisers/Königs zu sehen: Dabei handelt es sich um den „Schutz des Reiches nach innen und außen, [um] Schutz und Förderung der Kirche Christi, [und um] Schutz der Reinheit der Lehre Christi, ihre Pflege und Ausbreitung“.⁶² Verbunden mit dieser Schutzfunktion und dem theokratischen Verständnis des Kaisers, war die Krönung durch den Papst ein konstitutives Element. Sie bringt den „sakrale[n] Charakter des Kaisertums“⁶³ zum Ausdruck. „Sie soll das ‚äußere Zeichen‘ für einen ‚inneren Vorgang‘ sein, soll die Berufung des Königs durch Gott deutlich machen, soll den sakralen Charakter des königlichen/kaiserlichen Amtes unübersehbar machen.“⁶⁴ Doch die Kirche strebt ab dem 11. Jahrhundert danach, ihren universalen Herrschaftsanspruch geltend zu machen, und es bahnen sich Konflikte zwischen Kirche und Reich an. Das Papsttum fordert aufgrund seines theokratischen Verständnisses die Vorherrschaft vor dem politischen Bereich. Mitunter ein Grund für die Forderung der Kirche nach „Freiheit“, welche das Grundanliegen der gregorianischen Reform darstellt,⁶⁵ bildet der Investiturstreit.⁶⁶ Bezüglich des Herrschaftsanspruchs zeigt besonders Gregor VII. (1073–1085) durch den „Dictatus Papae“ (1075) eine sehr offensive Vorgehensweise. In dem aus 27 Sätzen bestehenden Dokument hebt er unmissverständlich seine Vorrangstellung gegenüber dem weltlichen Herrscher hervor. Insbesondere der 27. Satz ist in diesem Zusammenhang für den folgenden Verlauf wichtig: „Er kann Untertanen vom Treueeid gegen unbillige [Herrscher] entbinden.“⁶⁷ Im Jahr 1076 macht Gregor diese Drohung durch die Absetzung Heinrichs IV. und gleichzeitige Entbindung der Untertanen vom Treueeid wahr. Die Streitigkeiten zwischen Papsttum und Kaisertum konnten nicht beigelegt werden, bis im Wormser Konkordat, welches die Privilegien des Kaisers und die des Papstes regelte, im Jahre 1122 ein Kompromiss

⁶⁰ Vgl. **Sprenger**, Schöpfung, S. 184.

⁶¹ Vgl. hierzu: **Steinbüchel**, Mittelalter, S. 216 f.

⁶² **Sprenger**, Adel, S. 46.

⁶³ **Steinbüchel**, Mittelalter, S. 225; vgl. auch: **Frank**, Kirchengeschichte, 67–69.

⁶⁴ **Sprenger**, Schöpfung, S. 180.

⁶⁵ Vgl. **Frank**, Kirchengeschichte, S. 79 f.

⁶⁶ Da die vorliegende Arbeit sich diesem Thema nicht intensiver widmet, sei auf weiterführende Literatur verwiesen: **Goez**, Kirchenreform; **Hilsch**, Mittelalter, S. 133–144; **Jarnut/Wemhoff**, Umbruch; **Laudage**, Reform.

⁶⁷ Geschichte in Quellen II., Nr. 269.

gefunden wurde.⁶⁸ Doch das Wormser Konkordat, stellte, wie erwähnt lediglich einen Kompromiss und keine Beilegung der Streitigkeiten dar. Das Papsttum hatte noch immer, wie die Bulle „Unam sanctam“ Bonifaz´ III. aus dem Jahr 1302 deutlich macht, seinen Machtanspruch zu verteidigen: „Beide Schwerter hat die Kirche in ihrer Gewalt, das geistliche und das weltliche. Dieses aber ist für die Kirche zu führen, jenes von ihr. Jenes gehört dem Priester, dieses ist zu führen von der Hand der Könige und Ritter, aber nur wenn und solange der Priester es will. Ein Schwert aber muß dem anderen untergeordnet sein; die weltliche Macht muß sich der geistlichen fügen.“⁶⁹

Durch die grundlegende Fundierung des mittelalterlichen Welt- und Menschenverständnisses durch den ordo-Gedanken sind die zwischen Reich und Kirche entbrannten Konflikte mit gravierenden Konsequenzen verbunden. Der mittelalterliche ordo ist im Begriff, sich aufzulösen und „[m]it diesem Umbruch sind die beiden Ordnung schaffenden Pole, die Spitzen mittelalterlichen ordo-Denkens endgültig zerbrochen; mit diesem Bruch des mittelalterlichen ordo ist auch das Mittelalter zu Ende.“⁷⁰ Bedingt durch diese Auflösung kamen Entwicklungen in den Gang, die Guardini treffend formuliert.⁷¹

„Solange das Daseinsgefühl des mittelalterlichen Menschen einheitlich bleibt, empfindet er die Autorität nicht als Fessel, sondern als Beziehung zum Absoluten und als Standort im Irdischen. Sie gibt ihm die Möglichkeit, ein Ganzes von einer Größe des Stils, einer Intensität der Form und einer Vielfalt lebendiger Ordnungen aufzurichten, mit dem verglichen unser Dasein ihm wahrscheinlich höchst primitiv erscheinen würde. Das alles verändert aber seinen Charakter, wie sich, in der zweiten Hälfte des vierzehnten und im fünfzehnten Jahrhundert, das Lebensgefühl wandelt. Nun erwacht das Verlangen nach individueller Bewegungsfreiheit und damit das Gefühl, durch die Autorität eingengt zu sein.“⁷²

Die Auswirkungen dieses Wandels des Lebensgefühls für den Menschen in seinem Umgang mit der Schöpfung sollen im Folgenden anhand einiger signifikanter Entwicklungsstadien auf dem Weg in die Neuzeit aufgezeigt werden.

⁶⁸ Geschichte in Quellen II, Nr. 312; vgl. auch: **Hilsch**, Mittelalter, S. 140.

⁶⁹ Geschichte in Quellen II, Nr. 707.

⁷⁰ **Sprenger**, Adel, S. 54.

⁷¹ In seinem Buch „Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung“ (= **Guardini**, Ende) stellt er Überlegungen dar, wie sie wohl treffender nicht formuliert sein können. Bedenkt man, dass das Buch aus dem Jahre 1950 stammt und seither über 60 Jahre vergangen sind, wird deutlich, dass es Analysen gesellschaftlicher Umstände gibt, die von ungebrochener Aktualität sind und deren Inhalt in die jeweils „neue“ Zeit adaptiert werden kann, ohne an Scharfsinn und Treffsicherheit einzubüßen.

⁷² **Guardini**, Ende, S. 38 f.

3. Entwicklungen auf dem Weg in die Neuzeit

Wenn man die Aussage „cogito ergo sum“ René Descartes als markanten Punkt im Umschwung des Denkens vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Menschen ansieht, gibt es gewichtige Argumente, die für die Plausibilität dieser Aussage sprechen. Doch markiert Descartes nicht den Beginn neuer Entwicklungen, sondern bringt Entwicklungen, deren Entfaltung bereits im Mittelalter begonnen haben, gewissermaßen pointiert auf den Punkt. Diese Entwicklungen nachzuzeichnen, ist Aufgabe des folgenden Kapitels, wobei insbesondere zu beobachten ist, dass „[h]istorischer Wandel (...) zu ökologischem Wandel“⁷³ wird.

3.1 Die „erste industrielle Revolution“⁷⁴

Bereits im Verlauf des Mittelalters kommt es zu gravierenden Veränderungen in technischer Hinsicht, die besonders die Agrarwirtschaft betreffen. Der Stand der Bauern war innerhalb des Feudalsystems eine tragende Säule, da er die Versorgung der Bevölkerung durch Nahrung gewährleistete. Zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert kam es im Bereich der Agrarwirtschaft durch technische Innovationen zu einer landwirtschaftlichen Revolution, welche in ertragswirtschaftlicher Hinsicht große, und hinsichtlich der Lebensversorgung der Bevölkerung positive Auswirkungen hatte.⁷⁵ Mit der Einführung des schweren Pflugs im 7. Jahrhundert im Frankenreich setzte der „sogenannte mittelalterliche Landausbau“⁷⁶ ein. Bevor es zur Einführung der Dreifelderwirtschaft gegen Ende des 8. Jahrhunderts kam, konnte mittels der Zweifelderwirtschaft eine Verbindung zwischen Landwirtschaft und Viehzucht erreicht werden, da pro Jahr das jeweils brachliegende Feld zur Weidung der Tiere verwendet wurde, was bedeutete, dass ohne zusätzliche Arbeitskraft oder Material doppelter Ertrag erwirt-

⁷³ **Merchant**, Tod, S. 54.

⁷⁴ **Gimpel**, Revolution, S. 5 f. schreibt in der Einleitung seines Buches bereits zusammenfassend, was mit dem Terminus „erste industrielle Revolution“ gemeint ist: „Zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert erlebte Europa einen außerordentlichen Aufschwung auf den verschiedensten Gebieten der Technik; diese Epoche ist denn auch eine der fruchtbarsten an technischen Erfindungen in der ganzen Geschichte der Menschheit. Sie hätte die Bezeichnung ‚erste industrielle Revolution‘ verdient, wenn sich der Begriff für die englische Revolution des 18. und 19. Jahrhunderts nicht bereits eingebürgert hätte.“ Ebenso beschäftigt sich **White**, Technik eingehend mit den Veränderungen, die sich aufgrund der technischen Innovationen in dieser Zeit ergeben.

⁷⁵ Bei der Umstellung der landwirtschaftlichen Produktion ist zudem zu berücksichtigen, dass sich die Landwirtschaft in ihren ersten Zügen hin zu einer Wissenschaft entwickelt.

⁷⁶ **Krolzik**, Umweltkrise, S. 49.

schaftet wurde. Eine nochmalige Ertragssteigerung brachte die Weiterentwicklung zur Dreifelderwirtschaft.⁷⁷ Auch die Verwendung von Pferden anstatt, wie bisher üblich von Ochsen als Zugtiere, war von Vorteil, da Pferde sich als wesentlich robuster und leistungskräftiger erwiesen. Jedoch war es nicht allein die Umstellung der Tiere, die gewinnbringend genutzt werden konnte. Besonders die Entwicklung des modernen Zugeschirrs sowie die Anbringung von Hufeisen im 9. Jahrhundert taten ihr Übriges.⁷⁸ Somit ist festzuhalten, dass „[d]ie Entwicklung der neuen effizienteren Landtechnik (...) Voraussetzung des mittelalterlichen Landausbaus sowie der spätmittelalterlichen und früh neuzeitlichen Kultur [war].“⁷⁹ Gegen Ende des 10. Jahrhunderts ging der mittelalterliche Mensch dazu über, die Naturkräfte eingehender zu erforschen und sie sich als Energiequellen zu erschließen und nutzbar zu machen. Hierbei sind vor allen Dingen Wasser- und Windmühlen zu nennen.⁸⁰ Arbeiten, die mittels Wasserkraft von nun an effizienter und schneller verrichtet werden konnten, waren in der Lebensmittelproduktion etwa das Mahlen von Korn und das Sieben von Mehl.⁸¹ Hinsichtlich dieser Technikentwicklung, die bald über den Bereich der Lebensmittelherstellung hinausging, kann gesagt werden, dass „[b]is zum Ende des 13. Jahrhunderts (...) Wind- und Wassermühlen die menschliche Arbeitskraft in zahlreichen Bereichen ersetzt (hatten): beim Gerben und Waschen, beim Sägen, beim Zerquetschen vielerlei Dinge – von Ölfrüchten bis zum Eisenerz –, beim Antrieb von Blasebälgen für Schmelzöfen, von Hämmern für die Schmiede, der Steine zum Schleifen und Polieren von Waffen und Rüstungen, beim Rühren von Farbstoffen für Anstriche, von Brei für Papier, von Maische

⁷⁷ Vgl. zur Umstellung von der Zwei- auf die Dreifelderwirtschaft und der sich daraus ergebenden Produktionssteigerung: **Gimpel**, *Revolution*, S. 62–67.

⁷⁸ Vgl. hierzu: **Gimpel**, *Revolution*, S. 54–60.

⁷⁹ **Krolzik**, *Umweltkrise*, S. 50.

⁸⁰ Um die Bedeutung der Wasserkraft zu verdeutlichen, betont **Gimpel**, *Revolution*, S. 10, dass sie „im Mittelalter eine nicht minder entscheidende Rolle als das Öl im 20. Jahrhundert [spielte].“ Weiters vgl. zur Wasserkraft, ihrer Geschichte und Bedeutung: **Gimpel**, *Revolution*, S. 9–18.

⁸¹ Welche beträchtlichen Auswirkungen der Einsatz von Wassermühlen für die Lebensmittelproduktion hatte, führt **Gimpel**, *Revolution* S. 14 durch einen Vergleich von Mühlstein und Sklaven anhand eines Mühlsteins mit einem Durchmesser von 2,1 m, welcher in Venafro (in der Nähe von Monte Casino) bei einer Ausgrabung gefunden wurde, vor Augen. Bemerkenswert hierbei ist es, dass es sich bei diesem Fund um eine der frühesten Wassermühlen, aus der Zeit vor Christi Geburt, handelt: „Bei 46 Umdrehungen in der Minute mahlten diese Mühlsteine 150 kg Getreide in der Stunde, also 1500 kg im Laufe eines zehnstündigen Arbeitstages. Zwei Sklaven produzierten mittels einer handbetriebenen Mühle vergleichsweise 7 kg Mehl in der Stunde oder 70 kg in 10 Stunden. Um in 10 Stunden 1500 kg Getreide zu mahlen, hätte man demnach 40 Sklaven benötigt.“ Anhand dieses Beispiels wird deutlich, mit welchen Produktionssteigerungen der Einsatz von Wassermühlen verbunden war. Zudem liegt es auf der Hand, welche Veränderungen nochmals durch technische Weiterentwicklungen initiiert werden konnten.

für Bier. Diese frühe ‚industrielle Revolution‘ erreichte ihren Höhepunkt, als 1534 der Italiener MATTEO del NASSARO an der Seine eine Mühle zum Schleifen von Edelsteinen errichtete.“⁸² Zusätzlich zu den Wassermühlen kam es im 12. Jahrhundert zum vermehrten Einsatz von Windmühlen.⁸³ Diese Art der Energiegewinnung war für Gegenden von Vorteil, wo Flüsse mit starker Strömung nicht vorkamen, oder jahreszeitenbedingt die Wassermühlen im Winter stillstanden. So kam es im Laufe des Mittelalters zu einer flächendeckenden Ausbreitung technischer Innovationen zur Nutzung von Energien. Damit erhöhte sich der Lebensstandard des mittelalterlichen Menschen kontinuierlich. Durch das größere Nahrungsangebot, welches durch die landwirtschaftliche Revolution erwirtschaftet werden konnte, kam es zu einem Anstieg der Bevölkerung zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert.⁸⁴ Dieser wiederum führte im Umkehrschluss zur Urbarmachung von Land. Jedoch musste bereits im 14. Jahrhundert die Erfahrung gemacht werden, dass es kein uneingeschränktes Wachstum gab.⁸⁵ Die Agrarwirtschaft und das Ökosystem brachen zusammen, als die Grundherren von den Bauern für die bestellten Felder immer mehr Geld verlangten. Die Bauern jedoch konnten den Forderungen nicht nachkommen, da pro Jahr ihr Erwerb aufgrund der Auslaugung des Bodens sank. Für die Bevölkerung waren es nicht die ausbleibenden Zahlungen an die Grundherren, die ihr zum Verhängnis wurden, sondern die Tatsache, dass durch die „falsche“, d.h. noch nicht auf die wachsende Bevölkerung ausgerichtete Bestellung der Felder nicht einmal mehr das erwirtschaftet werden konnte, was für den Eigenbedarf notwendig gewesen wäre. So war die Hungersnot aus dem Jahre 1315,⁸⁶ gefolgt vom Ausbruch der Beulenpest in den Jahren 1348, 1360/61, 1369 und 1374,⁸⁷ für einen Bevölkerungsrückgang von etwa 60% verantwortlich. Zur gleichen Zeit, als deutlich wurde, welche positiven Auswirkungen die technischen Neuerungen auf die landwirtschaftlichen Erträge und auch für die Lebensbedingungen hatten, wurde die eigenbedarfsorientierte Produktion zur spezialisierten Produktion für den Markt umgestellt. Dies ist eine erste, noch frühe Form von

⁸² **Krolzik**, Umweltkrise, S. 51 (Hervorhebungen im Original).

⁸³ Vgl. zur Windenergie: **Gimpel**, Revolution, S. 30–34.

⁸⁴ Genauere Zahlen zum Bevölkerungswachstum innerhalb dieses Zeitraumes liefert **Gimpel**, Revolution, S. 81.

⁸⁵ Eine Schilderung aller sich im 13. Jahrhundert ereignenden Katastrophen findet sich bei **Gimpel**, Revolution, S. 202.

⁸⁶ Vgl. hierzu: **Gimpel**, Revolution, S. 208–212.

⁸⁷ Vgl. hierzu: **Gimpel**, Revolution, S. 212–221.

Marktwirtschaft.⁸⁸ „Es entsteht das kapitalistische Wirtschaftssystem, in welchem jeder so viel besitzen darf, als er unter Wahrung der geltenden Rechtsvorschriften zu erwerben vermag. Seine Leistungen im Hervorbringen wie im Verteilen der Güter sind gewaltig. Der Besitz sprengt die hergebrachten sozialen Ordnungen und öffnet den Zutritt zu Ständen und Ämtern, die bisher durch Privilegien vorbehalten waren. Ein weiterer autonomer Kulturbereich, die ihren eigenen Gesetzen folgende Wirtschaft, entwickelt sich.“⁸⁹ Diese Veränderung hat gravierende Auswirkungen auf den Umgang mit der Schöpfung. Bereits hier zeichnet sich der Verlust der Schöpfungsperspektive und der Übergang von der Vorstellung des in eine Ordnung eingebundenen Menschen zum Menschen, der der Natur gegenübersteht und über diese verfügen kann, ab. Als sich die Situation nach den Hungersnöten und der großen Pest beruhigt hatte, konnte sich bis etwa 1550 sowohl die Bevölkerung als auch das Ökosystem erholen. Zur künftigen Vermeidung von Ernteaufschlägen bedingt durch Misswirtschaft oder Unwetter kam es zum vermehrten Einsatz von Düngemitteln. Vorreiterposition sowohl in Entwicklung als auch Verwendung hatten Holland und England.⁹⁰ Blickt man im Gesamten auf die Entwicklungen, die sich bereits während des Mittelalters anbahnen, entdeckt man eine Parallelität dieser Entwicklungen, so dass man durchaus von „Co-evolutionen“ sprechen kann. Gleichzeitig zeichnet sich bereits hier die sich in der Folge verändernde Schöpfungsperspektive ab: Diese geht immer mehr verloren – an die Stelle Gottes tritt der Mensch und an die Stelle der Schöpfung tritt die Natur, in die der Mensch sich nicht mehr eingebunden fühlt. Er versteht sich als ihr Gegenüber. Dieser Umstand berechtigt es, pointiert von einer „contra-evolutiven Entwicklung“ zu sprechen. Von dieser Wende, sprich von der Schöpfungsperspektive zur Naturperspektive wird noch gesondert zu sprechen sein. Denn was bisher betrachtet wurde, ist nur ein Ausschnitt aus dem Bild einer sich entwickelnden Geschichte. Die mit Blick auf die Landwirtschaft, die Bevölkerung und die Entwicklung der Marktwirtschaft soeben betrachteten Prozesse schlagen sich auch im wissenschaftlichen Bereich nieder. Dieser wird von den aufgezeigten Veränderungen beeinflusst und wirkt auf diese zurück und treibt sie mit neuen Errungenschaften weiter an.

⁸⁸ Vgl. hierzu: **Merchant**, Tod, S. 65–71. **Guardini**, Ende, S. 42 betont, dass „[b]is dahin (...) das Erwerbsleben durch Standesvorstellungen und Zunftvorschriften gebunden [war], und das kanonische Zinsverbot (...) die Voraussetzung wirtschaftlicher Unternehmertätigkeit, nämlich das Kreditwesen, unmöglich gemacht [hatte].“

⁸⁹ **Guardini**, Ende, S. 43.

⁹⁰ Vgl. hierzu insgesamt: **Merchant**, Tod, S. 55–64.

Einen besonderen Einfluss auf die Entwicklungen des Mittelalters hatte das mönchische Arbeitsethos, welches „bald alle Schichten der mittelalterlichen Gesellschaft durchdrungen [hatte]. Zunächst waren es die Handwerker und Bauern, die – als Bedienstete für die Klöster arbeitend – dieses Arbeitsethos übernahmen. Durch sie, aber auch durch die Missionstätigkeit der Mönche wurde dieses Arbeitsethos bald Allgemeingut.“⁹¹ Den Hintergrund dieser Entwicklungen bildete der Gedanke, dass der Mensch mittels seiner Arbeit das göttliche Schöpferhandeln weiterführt. Insofern wurde „die menschliche Verwandlung der Natur im 12./13. Jahrhundert im Abendland eschatologisch verstanden.“⁹² Jedoch, und an dieser Stelle entfaltet sich, wie in den Überlegungen von Amery und White, das Missverständnis bezüglich des dominium terrae und der Vorwurf gegenüber dem Christentum, eine große Mitschuld an der ökologischen Krise zu haben.⁹³ Zwar förderte das mönchische Arbeitsethos technische Innovationen, weil sie der Arbeitserleichterung dienten, strebte hiermit aber keinesfalls eine schöpfungswidrige Ausbeutung der Natur an. Biblische Grundlage des Arbeitsethos war nicht in erster Linie der Herrschaftsauftrag aus Gen 1,26–28, sondern Gen 2,15. Dies hatte eine veränderte Arbeitsauffassung in Anbetracht des Sündenfalls zur Folge: „Arbeit war nicht mehr einfach Strafe und somit Auswirkung des Sündenfalls; sie war jetzt mit dem Paradies und Gottes Auftrag an den Menschen verbunden, den Garten ‚zu bebauen und zu bewahren‘ (Gen 2,15).“⁹⁴ Bereits Benedikt von Nursia erhob im 6. Jahrhundert in seiner Regel „ora et labora“ diese Gleichstellung zum Grundsatz. Die in dieser Regel vertretene Arbeitsauffassung beinhaltete den Dienst am Nächsten und an Christus. Somit wurde die Arbeit positiv konnotiert und nicht als Strafe aufgrund des Sündenfalls angesehen. Eine besondere Prägung erhielt das einstige benedikтинische Arbeitsethos im 12. Jahrhundert durch die Zisterzienser. Mittels technischer Innovationen, die sie einführten, wurde die aktive Freude an der Arbeit noch stärker betont und Tätigkeiten, die „eines Kindes Gottes unwürdig erschienen, wurden gern auf Maschinen übertragen.“⁹⁵ So wird die Arbeit als täti-

⁹¹ **Krolzik**, Umweltkrise, S. 67.

⁹² **Krolzik**, Umweltkrise, S. 69; **Krolzik**, Arbeitsethos, S. 178 führt hierzu weiter aus, dass „der Mensch als cooperator Gottes [helfen sollte], [die Schöpfung] zu entwickeln und zu vollenden.“

⁹³ Vgl. **White**, Ursachen; **Amery**, Folgen.

⁹⁴ **Krolzik**, Arbeitsethos, S. 177.

⁹⁵ **Krolzik**, Arbeitsethos, S. 179. Zum weiteren Hintergrund der Bedeutung der Zisterzienser im Hinblick auf technische Innovationen vgl.: **Gimpel**, Revolution, S. 69–75.

ge Mitarbeit an der Schöpfung Gottes im Streben auf Vollendung hin aufgefasst. „Auf diese Weise hat die Natur ihren Eigenwert behalten und wurde nicht ausschließlich zum Nutzen des Menschen angesehen.“⁹⁶ Es zeigt sich, dass „[d]ie im 12./13. Jahrhundert unter dem Einfluß der zisterziensischen Arbeitsethik sich vollziehende ‚industrielle Revolution‘ (...) den Impuls [stärkte], über die gottgegebene erste Schöpfung hinaus eine zweite mechanische Welt zu bauen, bei deren Verwirklichung der Mensch seine ehemals verlorene Gottesbildlichkeit wieder herstellen möchte.“⁹⁷ Der Mensch erscheint, wie es für das Mittelalter prägend war, in der Schöpfung angesiedelt und als ein Teil von ihr. Er befindet sich innerhalb der ihm vorgegebenen Ordnung und gestaltet diese. Noch nicht, wie es sich auf dem Weg zur Neuzeit hin verändern wird, empfindet er sich als Subjekt, das einem Objekt, der Natur, gegenübersteht und diese für sich zu nutzen entdeckt.

3.3 Die veränderte Wissenschaft – von der Schöpfung zur Natur

Im Mittelalter herrschte ein starker Respekt vor Autoritäten. Dies wurde, wie bereits dargelegt, insbesondere im politischen System nach außen hin repräsentiert. Dieser Respekt ist auch im Kontext der Wissenschaften zu erkennen, denn „[e]ine wissenschaftliche Erforschung der Welt im neuzeitlichen Sinne kennt das Mittelalter kaum.“⁹⁸ Die Autorität von, je nach Quellenlage verschieden, entweder Aristoteles oder Platon, wurde anerkannt und aufbauend auf deren Aussagen die Welt erklärt. Der Mensch „durchdrang es, dachte es weiter und konstruierte aus ihm heraus das Bild der Welt.“⁹⁹ Auf dem Weg in die Neuzeit änderte sich diese Art und Weise, Wissenschaft zu betreiben, grundlegend. „In ihren Anfängen sind die Naturwissenschaften keineswegs materialistisch eingestellt, sondern stützen sich auf eine theologische Legitimation. An die Stelle der Überzeugung, dass das schöpferische Gotteswort jeglichem Seienden inneohnt, tritt nun jedoch ein Deismus.“¹⁰⁰ Wie es bereits unter Punkt 2.1 dieses Teils „Das Lesen im Buch der Natur“ angesprochen wurde, sah der mittelalterliche Mensch in der Natur eine zweite Quelle der Offenbarung, welche auf die

⁹⁶ **Krolzik**, Arbeitsethos, S. 188.

⁹⁷ **Altner**, Vorwort, S. 7.

⁹⁸ **Guardini**, Ende, S. 25.

⁹⁹ **Guardini**, Ende, S. 41.

¹⁰⁰ **Kather**, Wiederentdeckung, S. 102.

erste Quelle, also Gott, verwies.¹⁰¹ Mit den Fortschritten in technischer Hinsicht änderte sich das Grundverständnis und der Mensch trennte Vorgänge innerhalb der Natur von der Offenbarungsquelle ab. Diese Preisgabe des Offenbarungscharakters leistet einer deistischen Weltsicht Vorschub, denn möchte man nochmals, wie Bonaventura es tat, davon sprechen, „daß die ganze Welt wie ein einziger Spiegel ist“¹⁰², ist nun von einem anderen Spiegelbild auszugehen. Verwies das einstige Spiegelbild auf den Schöpfer, der diese Welt geschaffen hatte und innerhalb derer sich der Mensch befand, wird nun der Mensch zu seinem eigenen Beobachter, der zwar noch im Kontext der Schöpfung steht, aber immer mehr zu ihrem Gegenüber wird. Somit beginnt der Mensch, ebenso unter Rückgriff auf Weish 11,20 zum beobachtenden Vermesser der Welt zu werden.¹⁰³ Aufgrund der Tatsache, dass sich die Wissenschaften nicht isoliert von technischen Innovationen und gesellschaftlichen Prozessen abgekoppelt verändern, sondern dass es sich dabei um, wie es eingangs genannt wurde, „coevolutive Prozesse“ handelt, „hängt der soziale Fortschritt nicht mehr nur von der Verwirklichung ethischer Werte ab, sondern auch von wissenschaftlich-technischem Fortschritt. Nicht in einer zweckfreien, selbstgenügsamen Betrachtung, sondern in Erfindungen zeigt sich (...) die eigentliche Fruchtbarkeit der Wissenschaft.“¹⁰⁴ Somit ist es eine unbestreitbare Tatsache, dass „die neue Beziehung zwischen Mensch und Natur (...) zugleich einher[geht] mit einer neuen Technikorientierung.“¹⁰⁵ Die naturwissenschaftliche Forschung steht, wie an den sich gegenseitig verstärkenden Wechselwirkungen zwischen Wissenschaft und Gesellschaft erkennbar wird, im Dienste des Menschen und geschieht zu dessen Wohl, um ihm die Welt mittels technischer Innovationen erklär- und gestaltbar zu machen. Dieser Wandel hat, im Vergleich zur Auffassung, wie sie aus dem Mittelalter bekannt war, zur Folge, dass „[d]as kontemplative, rezeptive Verhältnis des erkennenden Subjekts zur Natur (...) über[geht] in ein produktives.“¹⁰⁶ Roger Bacon kann aufgrund seiner Auffassung von Wissenschaft exemplarisch für diese Veränderung angesehen werden. Sein „Denken ist ein Reflex der enormen Technikentwicklung, die im 13. Jahrhundert eine weitere

¹⁰¹ Als biblische Belegstelle wurde hierfür Weish. 11,20 herangezogen.

¹⁰² **Bonaventura**, Hexameron, II,27.

¹⁰³ In wissenschaftlicher Hinsicht spiegelt sich diese Tendenz in der Herausbildung der geometrischen Methode wider.

¹⁰⁴ **Kather**, Wiederentdeckung, S. 104. Kather bezieht das hier vorliegende Zitat auf die Auffassungen Bacons. Jedoch kann diese Auffassung exemplarisch für die meisten Denker dieser Zeit stehen.

¹⁰⁵ **Kann**, Zeichen, S. 41.

¹⁰⁶ **Kann**, Zeichen, S. 41.

Steigerung bei der Nutzung der Naturkräfte erfahren hatte.“¹⁰⁷ Er nimmt ein kleines Moment, welches durch das mönchische Arbeitsethos bereits bekannt ist, in seine Überlegungen auf. Er bezieht eschatologische Aussagen der Bibel auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und ihre Anwendungen, um somit die noch unvollendete Schöpfung vollenden zu können. Hierfür kommt ihm vor allem die Praxis zugute, was sich in einer Arbeitsweise bemerkbar macht, die mittels des Experiments zu Ergebnissen führen soll.¹⁰⁸ Auch räumt Bacon Gott noch einen Stellenwert ein: der Gedanke, „daß die Weltmaschine von einem intelligenten Schöpfer entworfen und eingerichtet sei und auch erhalten werde“¹⁰⁹, bildet die Grundlage. Dank des teleologischen Charakters, den die Natur besitzt, ist es möglich, auf den Schöpfer zu verweisen, was deutlich macht, dass eine gänzliche Abkoppelung theologischer Inhalte von der sich weiterentwickelten Welt zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollzogen ist. Indes aber muss konstatiert werden, dass die Sichtweise Bacons in diesem Zusammenhang eine große Rolle spielt, denn

„[es] kann festgestellt werden, daß der Naturbegriff der Naturwissenschaften bis hin zu Bacon von einem Schöpfungs- und Providentialglauben bestimmt war, der die Allmacht und Freiheit Gottes betonte und damit seine Transzendenz. Es gab keine Naturordnung, die sich aus der ‚Seinsgemeinschaft‘ Gottes mit der Wirklichkeit erschloß, sondern die von Gott der Natur eingestifteten Beziehungen sind Ausdruck seines allmächtigen und freien Willens, aufgrund dessen Gott jedes einzelne hervorbringt und erhält. Deshalb können diese Beziehungen nicht deduziert werden, sondern müssen in der Erforschung der Einzelercheinungen allererst sichtbar gemacht werden. Diese Naturerkenntnis ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern nimmt teil an der Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit: der Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit. Durch die Naturerkenntnis und ihre Anwendung wird der Mensch zum *cooperator Dei* im Heilsprozeß. Gerade diese theologischen Vorstellungen haben die frühneuzeitlichen Naturforscher motiviert und sie zu einer bestimmten Natursicht angeleitet.“¹¹⁰

Diese Natursicht verändert die Wissenschaft, die Technik, die sich wie bereits dargestellt, gegenseitig durchwirken und in ihren Folgen neue gesellschaftliche Prozesse einleiten. Dieses anhand von Bacon exemplarisch dargestellte Naturverständnis „deutet (...) eine Wandlung des Naturwissens vom ‚Orientierungswissen zum Verfügungswissen‘, die üblicherweise als Charakterisierung der Neuzeit gilt, bereits im 13. Jahrhundert an.“¹¹¹ Somit war es von hier aus nur

¹⁰⁷ **Krolzik**, Säkularisierung, S. 92 f.

¹⁰⁸ Zur Geschichte des Experiments vgl.: **Gloy**, Verständnis I, S. 184–193.

¹⁰⁹ **Krolzik**, Säkularisierung, S. 83.

¹¹⁰ **Krolzik**, Säkularisierung, 98 f.

¹¹¹ **Kann**, Zeichen, S. 41 f.

noch ein kleiner Schritt zum neuzeitlichen mechanistischen Weltbild,¹¹² das sich schlussendlich bis zum 16./17. Jahrhundert Bahn brach¹¹³, denn „[d]ie Vorstellung von der Geometrisierbarkeit der Natur legt eine weitere Leitidee nahe, in der alle bisherigen mathematisch-konstruktiven und systemtheoretischen Erwägungen zusammenlaufen: die Vorstellung von der Welt als *machina mundi*, als Weltmaschine.“¹¹⁴ Wird die Welt als Maschine aufgefasst, verändert sich zwangsläufig der Bezug zur Natur: „Die Natur, eigentlich Inbegriff dessen, was ohne menschliche Planung und Eingriffe existiert, wird als Kunstprodukt genommen, das menschliche Planung und Handwerk gerade voraussetzt.“¹¹⁵ Vorläufiges Endergebnis dieses Prozesses ist ein neues Verständnis von Wissenschaft, welches der Natur zum Verhängnis wird und somit durchaus als ein Grund des Entstehens der Ökologischen Frage betrachtet werden kann. „Mechanik als Wissenschaft von Maschinen wird mit Physik als Wissenschaft von der Natur schlichtweg gleichgesetzt.“¹¹⁶ Anhand dieses Wandels ist festzustellen, dass sich wissenschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen „coevolutiv“ ergeben. Durch die technischen Innovationen, die im ersten Stadium vornehmlich durch Erprobung und Erfahrung zustande kamen, wird die wissenschaftliche Erforschung angefacht. Ebenso aber wirkt die wissenschaftliche Erforschung auf die Praxis zurück, was wiederum einen Fortschritt bewirkt. Dies alles beeinflusst die Gesellschaft und ihre Dynamik, was dazu führt, dass sich der Mensch in seinem Denken und somit auch in seiner Lebensweise verändert. Diesen sich gegenseitig unterstützenden und verstärkenden Prozessen steht jedoch auch eine gegenläufige Entwicklung gegenüber: „Da mit der Aufwertung des Menschen als *technítēs* (Konstrukteur) gleichzeitig die Zurückdrängung Gottes als *technítēs* einhergeht, tritt an die Stelle des Gedankens der göttlichen Schöpfung der Welt mehr und mehr der Gedanke eines menschlichen Machwerks. Diesem Säkularisationsprozeß verdankt sich die neuzeitliche Auffassung

¹¹² **Gloy**, Verständnis I, S. 163 weist in diesem Zusammenhang auf den „nicht unwesentlichen Beitrag (...) [der] oberitalienischen Universitäten Padua, Bologna, Pavia mit ihrer Pflege des Averroismus und Alexandrinismus und der für die aristotelische Tradition typischen Realitätsbezogenheit und empirischen Forschung [hin].“

¹¹³ Wollte man im Sinne einer Periodisierung exakte Daten, die den Umschwung im Denken markieren, festsetzen, so müsste man nach vorne hin eine Abgrenzung mit dem Jahr 1543 und Kopernikus und für eine Abgrenzung nach Hinten das Jahr 1687 und Newton ansetzen, so **Gloy**, Verständnis I, S. 163. So auch **Krolzik**, Säkularisierung, S. 99, der betont, dass „[m]it dem Werk Newton´s (1642–1727), (...) die klassischen Naturwissenschaften zu ihrem vorläufigen Abschluß gekommen [sind].“

¹¹⁴ **Gloy**, Verständnis I, S. 157 (Hervorhebungen im Original).

¹¹⁵ **Gloy**, Verständnis I, S. 162.

¹¹⁶ **Gloy**, Verständnis I, S. 162; vgl. ebenso: **Gloy**, Verständnis I, S. 170.

von der Natur, die in dieser ein künstliches Produkt des Menschen sieht.“¹¹⁷ Um nun diese Veränderung in ideengeschichtlicher Hinsicht weiter zu verdeutlichen, sind Descartes Auffassungen einer Würdigung zu unterziehen. Oftmals wird mit ihm die große Wende vom Mittelalter zur Neuzeit in Verbindung gebracht. Diese Annahme erscheint als berechtigt, jedoch darf Descartes insofern nicht überbewertet und als Initiator dieser Wende angesehen werden. Vielmehr zeigt sich, dass „[e]r (...) am Ende einer langen Entwicklung [steht], in der die entscheidenden Wendungen sich schon wesentlich vor ihm ereignet hatten.“¹¹⁸ Das markante Moment, das mit der descart'schen Auffassung einhergeht, ist pointiert formuliert, dass er den Entwicklungen, die sich bis dato ereignet haben, die Krone aufsetzt. Anhand der Auffassung Descartes sind unter anderem sehr gut die sich ergebenden Konsequenzen im Umgang mit der Umwelt in ethischer Hinsicht zu erklären. In seiner Schrift „Discours de la Méthode“, die im Jahre 1637 als sein erstes Werk erschien, entwirft Descartes in sechs Teilen sein Grundsatzprogramm. Die darin angestrebten Überlegungen bilden die Grundlage für sein gesamtes weiteres Schaffen und werden von ihm immer wieder aufgenommen. Im ersten Teil erfährt der Leser aufgrund der biographischen Hinweise des Autors dessen Hauptmotivation. Descartes schildert, dass er sich nach dem Studium in „Zweifel und Irrtümer [fand], daß es (...) schien, als hätte [er] aus dem Bemühen [ihn] zu unterrichten, keinen anderen Nutzen gezogen, als mehr und mehr [seine] Unwissenheit zu entdecken.“¹¹⁹ Seine Zweifel bestanden demnach vor allen Dingen in der Verunsicherung bezüglich der „Wahrheiten“, die die einzelnen Disziplinen ihm hatten vermitteln wollen.¹²⁰ Descartes Suche war die Suche nach Sicherheit, was in seinem Werk immer wieder zur Sprache kommt.¹²¹ Daher hegte er eine große Affinität zu den mathematischen Disziplinen¹²² Descartes ist für die vorliegende Arbeit in mehrerlei Hinsicht interessant: Zum einen aufgrund der Perspektive, die er für den Menschen entwickelt. Durch die Konzentration auf den Verstand, der in Descartes Überlegun-

¹¹⁷ **Gloy**, Verständnis I, S. 165 (Hervorhebungen im Original).

¹¹⁸ **Krolzik**, Umweltkrise, S. 43.

¹¹⁹ **Descartes**, Méthode, I/6.

¹²⁰ Bezüglich dieser Zweifel führt **Descartes**, Méthode, III/6 selbst an: „Nicht daß ich deswegen die Skeptiker nachahmte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und gern so tun, als wären sie immer unentschlossen; denn ich wollte mir im Gegenteil nur Sicherheit verschaffen und lose Erde und Sand beiseite werfen, um Fels oder Ton zu finden.“

¹²¹ Vgl. **Descartes**, Méthode, I/10; II/13.

¹²² Vgl. **Descartes**, Méthode, I/10: „Ganz besonders gefielen mir die mathematischen Disziplinen wegen der Sicherheit und Evidenz ihrer Beweisgründe.“ Nach **Ganoczy**, Mensch, S. 23 ist Descartes „deshalb bedeutender Zeuge des Zeitgeistes, weil er in sich mathematische, geometrische und physikalische Exaktheit mit philosophischer Reflexion zu vereinen sucht.“

gen eine zentrale Rolle spielt, verändert sich die Wahrnehmung des Menschen sich selbst gegenüber. Der Mensch wird zum Subjekt, das sich selbst betrachtet. In diesem Sinne wird das „cogito ergo sum“ zum Programm erhoben. Zum zweiten betrifft dies die daraus resultierende Sicht auf Gott: Er wird als der Baumeister der Welt gesehen. Durch diesen Gedanken kommt es zur Auflösung des theozentrischen Weltbildes. Descartes vertritt einen Deismus. Doch nicht nur das: durch die Tatsache, dass der Mensch sich selbst als erkennendes Subjekt wahrnimmt, wird Gott zum Objekt der Erkenntnis.¹²³

Des Weiteren wird durch die Unterscheidung von „res extensa“ und „res cogitans“ die Schöpfung gewissermaßen dualistisch aufgespalten in den Menschen, der als denkendes Ich als „res cogitans“ zu definieren ist und die Tier- bzw. Pflanzenwelt, die dem Bereich der „res extensa“ zugehören. Sie sind in der Anschauung Descartes als mechanisch bewegte Systeme, die sich aus Gliedern zusammensetzen und mit Maschinen vergleichbar sind, anzusehen. Die Konsequenz eines solchen Denkens, das die Beziehungsrelation zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Schöpfung nachhaltig stört, ist darin zu sehen, dass der Mensch die Tier- und Pflanzenwelt, sprich die Natur als ein Objekt, als ihm zur Verfügung gestelltes Verbrauchsmaterial, ansieht.

Die Sichtweise der Natur als Objekt breitet sich in den sich entwickelnden Wissenschaften immer weiter aus. In dieser Hinsicht ist in besonderer Weise die Physikotheologie zu erwähnen. Sie könnte aufgrund ihres Programms innerhalb der Entwicklungen der Zeit als „gemäßigte Strömung“ zwischen dem neuzeitlichen Erkenntnistreben, welches, wie anhand der bisherigen Darstellung gezeigt wurde, sich die Natur als Objekt immer mehr zur Verfügung macht und der schwärmerischen Naturromantik bezeichnet werden. Die Physikotheologie war von ihrem Ansatz bezüglich der Naturauffassung weniger extrem. Zwar ging auch sie von einer „zweckvollen Konstruktion der Naturordnung“¹²⁴, die zum Nutzen des Menschen vorhanden sei, aus, und stellte den Menschen in anthropozentrischer Manier in die Mitte der Schöpfung. Jedoch beinhaltet die Physi-

¹²³ **Ganoczy**, Mensch, S. 26: „Doch zieht diese Lösung weitere Probleme mit sich und nicht zuletzt das Problem des Mensch-Gott-Bezuges. Fungiert Gott vornehmlich als Erkenntnissicherung und soll seine Existenz schon ausgesprochen zu diesem Zweck bewiesen werden, entsteht die Möglichkeit, daß er selbst als Objekt begriffen wird. Je mehr das göttliche Wesen funktionalisiert wird, um so mehr verlagert es sich in den Bereich der Gegenstände, die sich jenseits der Subjektivität befinden. Auf diese Weise ist es nicht ausgeschlossen, daß die Subjekt-Objekt-Trennung eine Mensch-Gott-Spaltung mit sich zieht“.

¹²⁴ **Krolzik**, Naturverständnis, S. 91.

kotheologie neben dieser stark anthropozentrischen Sichtweise einen „zweite[n] Vorstellungskomplex (...), der in Spannung zum ersten steht und das physikotheologische Naturverständnis zweideutig macht: nämlich die Auffassung, daß keineswegs jeder Teil der Natur für den Menschen da ist, sondern seinen Wert für das Ganze der Wirklichkeit besitzt, und daß der Mensch zur Mitarbeit an der Vollendung der Schöpfung berufen ist.“¹²⁵ Diese Gedankengänge, dass zum einen eine Ordnung vorgegeben ist und zum anderen, dass der Mensch zur Mitschöpfung aufgerufen ist, erinnert an genuin mittelalterliche Verständnisse: zum einen an den ordo-Gedanken und zum anderen an das mönchische Arbeitsethos. Zeitgleich kombiniert die Physikotheologie jedoch diese traditionellen Sichtweisen mit der Perspektive einer zweckvollen Gerichtetheit der Natur in Hinblick auf den Menschen.

„Die Verbindung dieser Traditionen erzeugt die Spannung und Zweideutigkeit im physikotheologischen Naturverständnis. Charakteristisch für sie ist die unterschiedliche Bestimmung des Verhältnisses Mensch–Natur: Einmal ist die Natur auf den Menschen als Nutznießer und damit auch als Herrn der insoweit vollendeten Schöpfung hingeordnet, das andere Mal ist der Mensch in den Zusammenhang der Natur einbezogen, aber mit der Fähigkeit, die Natur zu bearbeiten und zu vervollkommen. Ist das eine Naturverhältnis letztlich von der Gegenüberstellung und Konstanz geprägt, so ist das andere durch Zugehörigkeit und Vollendungsauftrag gekennzeichnet.“¹²⁶

Dies sind nach Krolzik die beiden Hauptmerkmale der Physikotheologie: a) Die Physikotheologie spricht zum einen „von der zweckhaft konstruierten Naturordnung und beleg[t] dies durch die anthropozentrische Teleologie in der Natur“¹²⁷ und zum anderen b) sieht sie den „Menschen als Teil der Natur und Mitarbeiter an ihrer Vollendung“¹²⁸.

Diese Sichtweise stellt für die naturwissenschaftliche Forschung eine große Herausforderung dar, da anstatt einer reinen Betrachtung kausalmechanischer Beobachtungen es aufgrund des Berücksichtigens des größeren Kontexts um die Erforschung komplexer Zusammenhänge ging.¹²⁹

¹²⁵ **Krolzik**, Naturverständnis, S. 92.

¹²⁶ **Krolzik**, Naturverständnis, S. 93 f.

¹²⁷ **Krolzik**, Naturverständnis, S. 96.

¹²⁸ **Krolzik**, Naturverständnis, S. 97.

¹²⁹ Vgl. **Krolzik**, Naturverständnis, S. 100.

Der sich auf dem Weg in die Neuzeit verändernde Mensch entdeckt sich nun selbst völlig neu.¹³⁰ Er „ent-grenzt“ sich, und das in jeglicher Hinsicht. Wo im Mittelalter die Sichtweise einer Eingebundenheit in ein großes Ganzes vorherrschte, sieht der Mensch nun sich selbst als das große Ganze. Er betrachtet sich als Individuum, das nicht mehr durch Standesdünkel zu einem lebenslangen Aufenthalt innerhalb eines Standes „verbannt“ ist. Durch die Entstehung des Kapitalwesens konnte er durch die Steigerung seines Erwerbs seinen Lebensstandard erhöhen und einen neuen sozialen Status einnehmen. Er ist von einem passiven Mitglied eines Standes zu einer immer selbstbestimmteren und selbstbewussteren Persönlichkeit geworden. „Geht der Begriff der Persönlichkeit von der Ursprünglichkeit des lebendigen individuellen Seins aus, so erhält das von ihm Gemeinte seinen formalen Ausdruck im Begriff des ‚Subjekts‘. (...) Seine schärfste Bestimmung findet es durch die Philosophie Kants. Für sie ist das logische, ethische, ästhetische Subjekt ein Erstes, hinter das nicht mehr zurückgedacht werden kann. Es hat den Charakter der Autonomie, steht in sich selbst und begründet den Sinn des geistigen Lebens.“¹³¹ Kant macht durch seine Anschauungen den Menschen zum absoluten Subjekt aller Erkenntnisse. „Mit der ‚Kopernikanischen Wende‘ in der Erkenntnistheorie führt Kant den cartesianischen Ansatz weiter und macht die Natur vollends zum Gegenstand des Erkennens und Handelns.“¹³² An dieser Stelle der ideengeschichtlichen Entwicklung vom Mittelalter in die Neuzeit entfaltet sich die Anthropozentrik in ihrer Vollform. Eine in diesem Zusammenhang erste wichtige Aussage Kants, die den Geist der damaligen Zeit prägnant zum Ausdruck bringt, ist seine Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“, welche er in der Berlinischen Monatsschrift 1784 wie folgt formuliert: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.“¹³³ Mit dieser Aussage fängt Kant in gewissem Sinne den Zeitgeist schlaglichtartig ein. Durch die Fortschritte in Technik, Wissenschaft und vor allen Dingen in der Ökonomie war das Selbstbewusstsein des Bürgertums erstarkt. Es empfand sich neben den Adligen und dem Klerus als eine soziale Schicht, die sich ihren Stand nunmehr selbst erarbeitet hatte

¹³⁰ **Guardini**, Ende, S. 48 formuliert völlig treffend: „Das Individuum wird sich selbst interessant.“

¹³¹ **Guardini**, Ende, S. 54.

¹³² **Kather**, Wiederentdeckung, S. 86.

¹³³ **Kant**, Aufklärung, 53.

und folglich ihre Rechte einforderte. Auf diesem Hintergrund erhält die Aussage Kants vom Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit besonderes Gewicht. Sowohl die Standesdünkel als auch das absolutistische Staatswesen konnten nicht mehr weiter akzeptiert werden. Welches Konfliktpotential diese Forderungen in sich trugen, zeigt die kurze Zeit später ausbrechende Französische Revolution, deren Auswirkungen weit über die Grenzen Frankreichs spürbar waren. Durch das Motto „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ wird die Berücksichtigung des Einzelnen, des Individuums spürbar. Wenn nun, nach dem kurzen Blick in die Sozialgeschichte der Rückbezug zu Kant angestrebt wird, zeigt sich abermals deutlich, wie stark philosophisches Denken die Zeichen der Zeit aufnimmt; denn befragt man das Schöpfungsverständnis Kants, fällt auch hier die Verschiebung zum Subjekt auf. „[D]er Akzent [liegt] weniger auf einer kritischen Prüfung der dogmatischen Aussage über den Schöpfergott und seine Schöpfungstat als vielmehr auf der neuartig entdeckten Würde des vernünftigen Subjekts“.¹³⁴ Die Umschreibung, dass Kants Philosophie um das „vernünftige Subjekt“ kreist, ist sehr treffend, denn die Vernunft wird gemeinsam mit dem Individuum zum Maßstab aller Dinge erklärt.¹³⁵ Zum einen wird, was die Vernunft betrifft, diese Auffassung bei Kant durch den „kategorischen Imperativ“ deutlich und zum anderen durch den „moralischen Gottesbeweis“. In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ aus dem Jahr 1788 beschäftigt er sich ausführlich mit dem Thema der Existenz Gottes und kommt zu dem Schluss, dass die Existenz Gottes aus der Vernunft des Menschen resultiert. Also ist nicht mehr die Offenbarung, sondern die Erkenntnis der Weg zu Gott. Eine solche „Wegrichtung“ für die schöpfungsmäßig angelegte Grundrelation macht deutlich, dass die Beziehung nun vom Menschen ausgeht. Doch stellt sich die Frage, inwiefern und ob der Mensch sich erstens der Grundrelation überhaupt bewusst ist und zweitens, ob er sie wahrnehmen und beachten möchte. Denn wenn der Mensch nur gegenüber sich selbst oder gegenüber dem anderen Menschen in der Pflicht steht, ist damit auch sein Verhältnis zur übrigen Schöpfung ambivalent. Diese Auffassung zeigt sich auch in Kants Verständnis: Er ist der Meinung, dass bei-

¹³⁴ Ganoczy, Mensch, S. 30.

¹³⁵ Ganoczy, Mensch, S. 29 f. macht auf den hohen Symbolwert aufmerksam, den das Stellen der „*déesse raison*“ in Paris auf den Hauptaltar von Notre-Dame (...) hatte (...): Die höchste Instanz, vor deren Gericht alles Wissen und aller Glauben geladen sein mußte, hieß nunmehr ‚Vernunft‘.“

spielsweise Tiere den Sachen zugerechnet werden sollten und man mit ihnen je nach Belieben schalten und walten könnte.¹³⁶

Zusammenfassend lassen sich die „coevolutiven Prozesse“, wie sie sich auf dem Weg in die Neuzeit entwickelt haben und die innerhalb dieser Arbeit schlaglichtartig beleuchtet wurden, treffend mit einem Wort Guardinis zusammenfassen:

„Die Welt hört auf, Schöpfung zu sein und wird zur ‚Natur‘; das Menschenwerk ist nicht mehr vom Gottesgehorsam bestimmter Dienst, sondern ‚Schöpfung‘; der Mensch, vorher ein Anbetender und Dienender, wird zum ‚Schaffenden‘. Indem der Mensch die Welt als ‚Natur‘ ansieht, stellt er sie in sich selbst; indem er sich als ‚Persönlichkeit‘ versteht, macht er sich zum Herrn der eigenen Existenz; im Willen zur ‚Kultur‘ unternimmt er es, das Dasein als sein Werk aufzubauen.“¹³⁷

3.5 Die „zweite industrielle Revolution“

Was in dieser Arbeit als die „zweite industrielle Revolution“ bezeichnet wird, ist im Allgemeinen mit dem Terminus die „Industrielle Revolution“, welche sich im ausgehenden 18. Jahrhundert und vor allem im 19. Jahrhundert von England aus ausbreitet¹³⁸, gleichzusetzen. Die signifikantesten Merkmale dieses historischen Umbruchs waren zum einen der technische Wandel und zum anderen das mit ihm einhergehende steigende Wirtschaftswachstum.¹³⁹ Durch die technischen Erfindungen, wobei traditionell auf die Dampfmaschine und die Spinnmaschinen verwiesen wird, wurde die Arbeitswelt nachhaltig verändert: Der Mensch wurde mit dem steigenden Grad der Technisierung immer mehr vom eigentlichen Arbeitsprozess abgekoppelt und die menschliche Arbeitskraft zunehmend maschinell ersetzt.¹⁴⁰ Die Veränderungen der Zeit machten sich aber

¹³⁶ Vgl. **Kather**, Wiederentdeckung, S. 90.

¹³⁷ **Guardini**, Ende, S. 56.

¹³⁸ Vgl. **Hahn**, Industrielle Revolution, S. 1. Bezüglich der Begriffsdefinition, ob nun von einer „Industriellen Revolution“, von der „Industrialisierung“ oder von einer „Evolution“ gesprochen wird, wird innerhalb der neuen Forschung durchaus kontrovers diskutiert. Vgl. hierzu insbesondere den Forschungsüberblick bei **Hahn**, Industrielle Revolution, S. 51–59, der zusammenfassend S. 59 argumentiert, dass „[u]ngeachtet aller angedeuteten Mängel und Schwächen (...) man zur Zeit auf den umstrittenen Begriff ‚Industrielle Revolution‘ kaum völlig verzichten [kann]. Der mit ihm umschriebene Prozeß war zwar weder ausschließlich industriell getragen noch ist er stets revolutionär verlaufen, doch von seinen Wirkungen her läßt sich dieser Vorgang zu Recht als grundlegender Umbruch und zentrale Epochenschwelle der Menschheitsgeschichte deuten.“

¹³⁹ Nach Adam Smith ist unter steigendem Wirtschaftswachstum, so **Hahn**, Industrielle Revolution, S. 1 die „reale Steigerung des Sozialprodukts pro Kopf der Bevölkerung definiert.“

¹⁴⁰ Vgl. **Hahn**, Industrielle Revolution, S. 1.

nicht nur im Bereich der Technik und von dort aus in der Wirtschaft bemerkbar. Vielmehr waren sämtliche, die Gesellschaft umspannenden Bereiche betroffen: der soziale, der kulturelle und der politische Bereich. Die Umwälzungen, mit denen die Gesellschaft, die zu großen Teilen noch sehr stark feudal geprägt war, konfrontiert wurde, waren immens. So mussten in Deutschland vor der eigentlichen „Industriellen“ Revolution vorbereitende Maßnahmen getroffen werden.¹⁴¹ Zu nennen wären an dieser Stelle die Agrarrevolution, die Aufhebung der Zunftverfassung und die Herstellung eines einheitlichen Wirtschaftsraumes.¹⁴² Diese starken Veränderungen waren für die Gesellschaft mit schweren Folgen verbunden, die unter dem Begriff „soziale Frage“ zusammengefasst werden. Zum ersten handelt es sich dabei „um die sozialen und politischen Konsequenzen einer allmählichen Transformation der ständisch-absolutistischen Gesellschaft, die von der Dominanz des Agrarsektors und der Regelung der Gewerbe durch Zünfte geprägt wurde, in eine liberal-kapitalistische Markt- und Industriegesellschaft.“¹⁴³ Weiters beinhaltet die „soziale Frage“ auch „das Massenelend, den Pauperismus, und schließlich insbesondere die sogenannte ‚Arbeiterfrage‘, die Wandlung, Vermehrung und Bewegung der handarbeitenden Unterschichten.“¹⁴⁴ Sowohl staatlicher- als auch kirchlicherseits wurden zahlreiche Versuche unternommen, die Auswirkungen der sozialen Frage in Grenzen zu halten. Die Enzyklika „Rerum novarum“ von Papst Leo XIII. aus dem Jahr 1881 ist das erste und grundsätzliche Schreiben zur Soziallehre der Kirche und behandelt ganz konkret die Arbeiterfrage. Aus dem zeithistorischen Kontext heraus sollen vor allem vier Themen als essentiell angesehen werden:

1. Das von Natur aus verliehene Recht auf Eigentum: „Privates Eigentum zu besitzen ist ein dem Menschen von Natur aus verliehenes Recht.“¹⁴⁵
2. Die Forderung nach menschenwürdigem, familiengerechtem Lohn: „Was wir nun aufgezeigt haben, (nämlich) das den einzelnen Personen von Natur aus verliehene Recht auf Eigentum, dies muß auf den Menschen, insofern er Haupt einer Familie ist, übertragen werden: ja, jenes Recht hat umso mehr Geltung, je zahlreicher das ist, dessen sich die menschliche Person im häuslichen Zusammenleben annehmen muß. Es ist ein unum-

¹⁴¹ Die Ausgangsbedingungen in Großbritannien waren insgesamt geeigneter, den technischen Innovationen breiteren Raum einzuräumen. Vgl. hierzu: **Hahn**, Industrielle Revolution, S. 2–4.

¹⁴² Vgl. **Hahn**, Industrielle Revolution, S. 18–34.

¹⁴³ **Ritter**, Soziale Frage, S. 1.

¹⁴⁴ **Ritter**, Soziale Frage, S. 2.

¹⁴⁵ **DH** 3265.

stößliches Gesetz der Natur, daß der Familienvater für den gesamten Lebensunterhalt derer sorgt, die er selbst gezeugt hat“¹⁴⁶.

3. Die Natural- und Personalfunktion der Arbeit: „Die Arbeit hat beim Menschen von Natur aus zwei Merkmale eingegeben, nämlich daß sie *persönlich* ist, weil die Schaffenskraft der Person zugehört und völlig dem eigenen ist, von dem sie ausgeübt wird, und von Natur aus zu seinem Nutzen bestimmt ist; ferner, daß sie *notwendig* ist, (und zwar deshalb), weil die Frucht der Arbeit dem Menschen für die Lebenserhaltung nötig ist; das Leben zu erhalten, gebietet aber die Natur der Dinge selbst, der am meisten zu gehorchen ist.“¹⁴⁷
4. Die Aufgabe des Staates: „Da das Recht auf Privatbesitz nämlich nicht durch ein Gesetz der Menschen, sondern von Natur aus verliehen wurde, kann es die öffentliche Autorität nicht abschaffen, sondern lediglich seinen Gebrauch regeln und mit dem Gemeinwohl in Einklang bringen. Sie handelt also ungerecht und unmenschlich, wenn sie den Privatvermögen unter dem Namen ‚Steuern‘ mehr als billig wegnimmt.“¹⁴⁸

Die Enzyklika erinnert durch die Betonung der Würde der Person, aus denen die oben geschilderten Rechte resultieren, an die schöpfungsmäßig angelegten Grundrelationen, in welchen der Mensch steht und bettet die Arbeit, die einer gerechten Entlohnung würdig ist, darin ein. Doch, betrachtet man die Umstände zur Zeit der „Industriellen Revolution“, welche von einem unermesslichen Ausmaß hinsichtlich des Ressourcenverbrauchs gekennzeichnet sind, wird deutlich, dass das Fortschrittsdenken ohne Reflexion hinsichtlich möglicher Konsequenzen überwiegt. Somit hat man es hier, pointiert formuliert, mit einem Stück „entgleister Kulturentwicklung“ zu tun. Die „soziale Frage“, in der zusammengefasst die Negativ-Konsequenzen für die Bevölkerung zusammengefasst sind, spricht eine umso deutlichere Sprache: Geschieht der Fortschritt um des Fortschritts willen, so richtet sich dieser letzten Endes, noch während er geschieht, gegen den Menschen selbst. Hinsichtlich der Wahrnehmung des Menschen, sowohl sich selbst, als auch der Schöpfung gegenüber, die für ihn nun in einem bisher unbekanntem Ausmaß lediglich zum Verbrauchsgut geworden ist, ist es interessant festzustellen, welche ideengeschichtlichen Konzep-

¹⁴⁶ DH 3266.

¹⁴⁷ DH 3268 (Hervorhebungen im Original).

¹⁴⁸ DH 3271.

tionen diese Umbruchsphase begleiten: Aus dem Deismus ist ein Atheismus geworden und die Religionskritiker, wie beispielsweise Feuerbach, Marx und Nietzsche brachten die Thematik in die öffentliche Diskussion ein. Die Feststellung, dass gerade zu dieser Zeit, in der sich die Verselbständigung des Menschen in einem bisher ungeahnten Ausmaß entlud und zur gleichen Zeit die Frage nach Gott in einer vollkommen neuen Art und Weise gestellt wird, ist bemerkenswert. Denn die Entwicklungen, die sich seit dem Mittelalter ergaben, haben zur absoluten Verselbständigung und Subjektzentrierung des Menschen geführt. Damit einher ging, wie versucht wurde nachzuzeichnen, der Verlust der Schöpfungsperspektive.

4. Der Wandel des Denkens

Die den vorliegenden Teil abschließende schematische Darstellung versucht, die co-evolutiven Prozesse auf dem Weg in die Neuzeit und ihre Auswirkungen, die sie auf die Schöpfungsperspektive haben, bildhaft darzustellen. Ersichtlich wird dabei, dass „[w]er die tieferen Ursachen der Umweltkrise wirklich erkennen will, (...) in die mittelalterliche Theologie zurückgehen (muss). Dort wird er entdecken, daß das Gelingen der Erdherrschaft des Menschen an die Voraussetzung des Gottesgedankens gebunden ist. Darin liegt die Verheißung und das Risiko des *dominium terrae*. Nicht die Herrschaft des Menschen über die Natur steht zur Diskussion, sondern die Art und Weise, wie diese Herrschaft zur Ausübung gelangte. Die Dominanz mechanistischen Denkens, die mit einer zunehmenden Zerschlagung und Erstarrung der irdischen Lebensverhältnisse bezahlt werden mußte, ging Hand in Hand mit dem Verlust des christlichen Gottesglaubens.“¹⁴⁹

¹⁴⁹ Altner, Vorwort, S. 8.

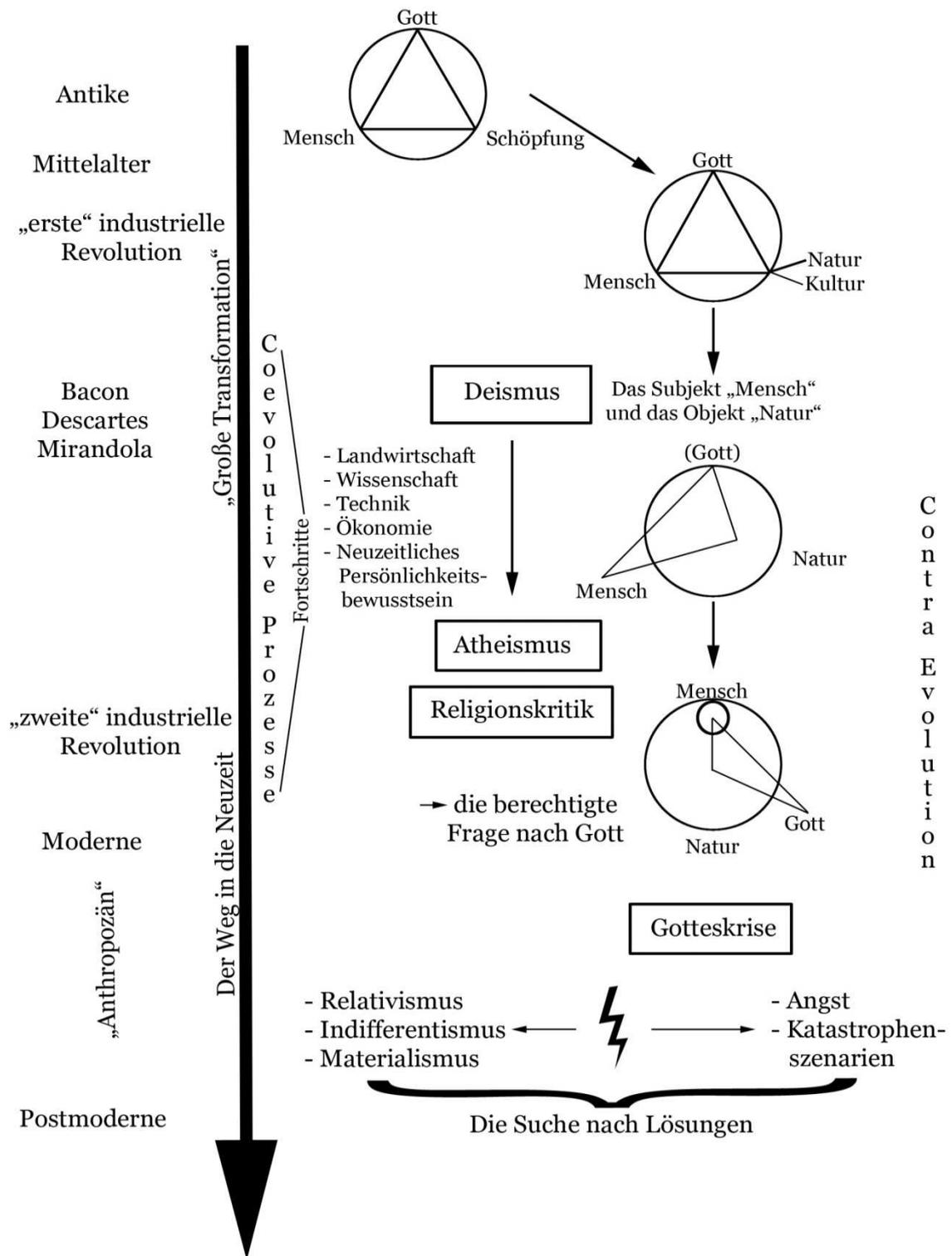


Abb. 21

Festgehalten werden kann, dass die Schöpfungsperspektive ausgehend von den Entwicklungen in Landwirtschaft, Wissenschaft, Technik und Ökonomie immer mehr verloren ging. Ausschlaggebend war die damit einhergehende einseitige Betrachtung der Schöpfung nunmehr als Natur oder Kultur. Diese Objektivie-

rung geht mit der gleichzeitigen Subjektivierung des Menschen einher. Das neuzeitliche Persönlichkeitsbewusstsein verstärkte sich im Laufe der Geschichte immer mehr. Besonderes betont wurde der Mensch, der als Krone der Schöpfung angesehen wurde, von Pico della Mirandola in seinem Werk „De hominis dignitate“. Dort kommt er zu der Aussage, dass „der Mensch das am meisten gesegnete und daher ein jeder Bewunderung würdiges Lebewesen ist und was für eine Stellung es schließlich ist, die ihm in der Reihe des Universums zuteil geworden ist und um die ihn nicht nur die vernunftlosen Geschöpfe, sondern die Sterne, die überweltlichen Geister gar beneiden müssen.“¹⁵⁰ Diese Sichtweise, die den Menschen stark in den Vordergrund rückt, wurde immer intensiver vertreten, bis sie schließlich bei Immanuel Kant in der absoluten Zentrierung des Subjekts ihren Höhepunkt erreicht hatte. Mit der neuen zentralen Stellung des Menschen und dem Verlust der Schöpfungsperspektive ging gleichzeitig eine immer geringere Prägekraft der religiösen Dimension einher. Der Mensch ersetzte Gott und stellte sich an seine Stelle. Aus der ehemals theozentrischen Perspektive entwickelte sich über den Deismus ein Atheismus, welcher sich zur Zeit der (zweiten) Industriellen Revolution verbreitet. Aufgrund der starken Tendenz, Gott gerade in dieser Zeit für „null und nichtig“, für „tot“ zu erklären, wie Nietzsche das getan hatte, stellt sich die Frage, inwiefern zwischen Atheismus, also der Preisgabe Gottes und dem Verlust der Schöpfungsperspektive ein Zusammenhang gesehen werden kann. Möglicherweise kann in der Religionskritik ein Indikator gesehen werden, der den Verlust der Schöpfungsperspektive, wie er sich auf dem Weg in die Neuzeit ereignet hatte, treffend auf den Punkt bringt. Der Mensch sieht sich als Mittelpunkt der Schöpfung und als seinen eigenen Schöpfer. Sein Handeln wird an seiner eigenen Vernunft gemessen. In einer solchen Sichtweise ist Gott ausgeklammert bzw. nicht mehr existent. Die Grundrelation, die schöpfungsmäßig angelegt war, ist aufgegeben und der Mensch hat sich an die Spitze, um bildlich zu sprechen, des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ gestellt. Die Natur ist ein Mittel zum Zweck geworden und der Mensch verfügt in vollkommen freiem Ausmaß über sie, ohne ihr ein Eigenrecht zuzubilligen. Aus diesem Grund ist der Aussage zuzustimmen, dass „[h]istorischer Wandel (...) zu ökologischem Wandel“¹⁵¹ wird. Doch nicht nur dieser Wandel hat sich ereignet: Der historische Wandel, der zu ökologischem

¹⁵⁰ **Mirandola**, De hominis dignitate, S. 3.

¹⁵¹ **Merchant**, Tod, S. 54.

Wandel wurde, ist gleichermaßen ein „religiöser Wandel“, denn die Schöpfungsperspektive und mit ihr der Bezug zu Gott, gingen verloren.

5. Wo bleibt der „Bewusstseinswandel“?

In der gegenwärtigen Situation zeigt sich das Spannungsfeld zwischen „Relativismus“, „Indifferentismus“ und „Materialismus“ auf der einen und der Angst, die anhand von Katastrophenszenarien entwickelt und mittels der modernen Medien verbreitet wird, auf der anderen Seite. Die Suche nach Lösungen ist in der heutigen Zeit noch um ein beträchtliches Maß dringlicher als es zu früheren Zeiten der Fall war. Doch es verwundert, dass trotz mittlerweile weltweiter Bemühungen kaum Resultate erzielt werden, die auf eine Besserung des Zustands der Erde hoffen lassen. Es stellt sich die berechtigte Frage, warum kaum merkliche Erfolge erzielt wurden. Aus der erarbeiteten Perspektive heraus kann in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott kaum etwas Treffenderes gesagt werden, als was Guardini bereits vor vielen Jahren festgestellt hat:

„Gott verliert seinen Ort, und mit ihm verliert ihn der Mensch.“¹⁵²

Diese Aussage ist in ihrer Formulierung auf zwei Arten zu lesen, denn das, was der Mensch verliert, kann sowohl der Ort, als auch Gott sein. Genau genommen ist der schlimmste Fall zu vermuten, der Mensch hat zum momentanen Zeitpunkt beides verloren. Die Frage nach dem Bewusstseinswandel kann wohl nur auf eine Art beantwortet werden: ohne, dass sich der Mensch seiner Einbindung in die Schöpfung neu bewusst wird, und die Schöpfungsperspektive, die er im Laufe der Geschichte verloren hat und die Natur nur noch als Objekt, welches ihm uneingeschränkt zur Verfügung zu stehen hat, angesehen hat, wiederzufinden, werden Lösungen der ökologischen Frage defizitär bleiben.

¹⁵² Guardini, Ende, S. 59.

VI. „Und ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde“ – Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie

Eine ökologisch verantwortete Theologie braucht Prinzipien, um Perspektiven schaffen zu können, die im Kontext der ökologischen Krise handlungsleitende Funktion übernehmen. Hierfür eignet sich das „Grundprinzip der Theologie“, das „Prinzip Liebe“, welches zum einen dem Wesen Gottes entspricht und zum anderen als grundlegende Handlungsmotivation postuliert wird. Das „Leben in der Liebe Gottes“ erscheint als Möglichkeit zur Realisierung der Gottebenbildlichkeit. Es entfaltet sich innerhalb eines „richtig“ verstandenen Herrschaftsauftrags und reflektiert vor jeder Handlung die zugrundeliegende Absicht und Motivation. In der Nachfolge Jesu Christi, der der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit ist und der durch die Erlösung neues Leben ermöglicht, kann der Mensch „vom alten Menschen zum ‚neuen Menschen‘ werden, ‚nach dem Bilde des Schöpfers erneuert‘ (Kol 3,9 f.), ein ‚neues Geschöpf‘ (2 Kor 5,17; Gal 6,15), das ‚durch Liebe wirksam wird‘ (Gal 5,6) und dies, je mehr das Bild und die Art Jesu Christi in ihm Gestalt annimmt (2 Kor 3,18; Gal 4,19; Röm 8,29)“¹.

1. Der handlungsleitende Charakter des „Prinzips Liebe“

Ausgehend von den methodischen und konzeptionellen Vorüberlegungen soll reflektiert und zusammengefasst dargestellt werden, inwiefern sich das „Prinzip Liebe“ als Grund-Perspektive einer ökologisch verantworteten Theologie eignet. Das inhaltlich erarbeitete Modell des „schöpfungstheologischen Dreiecks“, welches zur Veranschaulichung diente, basiert, wie die methodischen und konzeptionellen Vorbemerkungen dargelegt haben, auf Überlegungen, die Alexandre Ganoczy über das „Prinzip Liebe“ im Kontext der Schöpfungstheologie angestrengt hatte. Dieser ging von zwei Arbeitshypothesen aus, die an dieser Stelle kurz wiederholt sein mögen:

Arbeitshypothese I:

„Liebe“ ist ein Prinzip jener Theologie, die, je nach Zeitsituation, das Praktischwerden des christlichen Glaubens zu formulieren, zu begründen und zu er-

¹ Kessler, Plädoyer, S. 69 (Hervorhebungen im Original).

hellen hat. Die Tatsache, daß ‚Liebe‘ als solches Prinzip der Theologie gilt, wird meistens mit der biblischen Aussage ‚Gott ist die Liebe‘ und der traditionellen Behauptung ‚das Christentum ist die Religion der Liebe‘ legitimiert.“²

Arbeitshypothese II:

„Die Liebe als Agape ist eine von Gott initiierte ursprüngliche Grundhaltung des Christusgläubigen, die logisch dem eigentlichen Erkenntnisvorgang vorausgeht und von vornherein auf jene Tiefe und Ganzheit des anderen, d.h. auf seine Wahrheit abzielt, die von einer rein rationalen oder empirischen Erkenntnis nicht erreicht werden kann.“³

Im Hinblick auf die erste Arbeitshypothese wurde ausgehend von der Gegenwartsperspektive der Blick in die Vergangenheit gerichtet und erarbeitet, inwiefern sich durch das sich entwickelnde menschliche Persönlichkeitsbewusstsein der Bezug zur Schöpfung und ihr Umgang mit ihr verändert haben. Durch das Heraustreten des Menschen aus der göttlich angelegten Grundordnung, der Schöpfungsordnung, ist ein Verlust der Schöpfungsperspektive zu verzeichnen. Nach Ausweis der alttestamentlichen Schöpfungsdarstellungen wird die Grundordnung durch die freiheitlich-liebende Motivation Gottes, wobei sich an dieser Stelle ein Bezugspunkt zur zweiten Arbeitshypothese ergibt, in einem kosmischen Kontext gestiftet und im geschichtlich-lebensweltlichen Kontext erhalten. Der Mensch, der durch die Gottebenbildlichkeit in einem besonderen Nahverhältnis zu Gott steht und dessen Segen erhält, wird mittels des „Herrschaftsauftrags“ aus Gen 1,28, der in unlösbarer Verbindung zu Gen 2,15, wo vom „Bebauen und Bewahren“ gesprochen wird, steht, aufgerufen, seine Gottebenbildlichkeit darin zu erweisen, dass er diesem Auftrag in derselben Motivation nachkommt, von der das schöpferische Handeln Gottes geleitet war. Das heißt, dass aus der „creatio ex amore“ Gottes die „conservatio ex amore“ des Menschen folgen muss. Diese Perspektive wird von der neutestamentlichen Überlieferung – vom Ausgangspunkt her gleich und in der Forderung radikaler – fortgeführt. Folgt der Mensch dem Ruf ins Vertrauen und dem Aufruf zu einem Leben in der Liebe Gottes, so ist der Weg geebnet zur Entgrenzung der Liebe, welche eine fundamental neue Einstellung zur Schöpfung begründet. Denn, somit kommt es an dieser Stelle zur Verbindung beider Arbeitshypothesen, Gott liebt seine Schöpfung in solchem Maße, dass er sogar seinen Sohn in die Welt sendet und die Menschen erlöst. In jeder Hinsicht erfolgt die Liebe Gottes an erster Stelle, sie initiiert alle weiteren Prozesse. Dies macht Jesus in seiner Botschaft deutlich

² **Ganoczy**, Liebe, S. 13.

³ **Ganoczy**, Wahrheitsfindung, S. 63.

und ruft den Menschen zu einem Leben im Geiste der Liebe auf, womit dieser an der Liebe Gottes partizipieren kann. Dieser Befund zeigt, dass die Liebe als tragendes Prinzip der Theologie Gültigkeit besitzt und zur handlungsleitenden Maxime werden soll. Durch die Forderung nach einem Leben im Geist der Liebe können angesichts der gegenwärtigen Situation neue Perspektiven einer ökologisch verantworteten Theologie erarbeitet werden, um einen Bewusstseinswandel zu initiieren. Dieser jedoch kann, pointiert formuliert, nur gelingen, wenn im Sinne des Prinzips Liebe aus dem descart'schen „cogito ergo sum“, welches wie im historischen Teil gezeigt wurde, der Höhepunkt der bis dahin sich abzeichnenden Entwicklungen bildet, ein, so hat es der biblische Erweis erbracht, „amo ergo sum“ würde.

2. Der Mensch in seinem Handeln als Stellvertreter Gottes

Aufgrund der neuzeitlichen Wende zum Subjekt hat sich die Wahrnehmung des Menschen und die Wahrnehmung Gottes verändert. Bildlich gesprochen ist in der Neuzeit der Mensch an die Spitze des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ gerückt. Dies hat, wie es an der ökologischen Frage unschwer zu erkennen ist, drastische Folgen nach sich gezogen. Der Mensch ist in Bezug auf sein „Schaffen“ zum „Schöpfer“ geworden.

Im Kapitel „Einführung“ wurden fünf relevante Aspekte einer Aussage Johannes Pauls II. vorgestellt, an welche rückblickend angeknüpft werden soll. Der erste Aspekt verweist auf die Notwendigkeit, die ökologische Frage innerhalb eines umfassenderen Zusammenhangs zu betrachten. Dieses Postulat nimmt die Arbeit in verschiedener Weise auf. 1) In einem Forschungsüberblick über die Umweltgeschichte und die Umweltsoziologie wurden Ansätze und Verstehenshorizonte anderer Disziplinen vorgestellt. Auffallend ist, dass trotz starker Bemühungen um Inter- bzw. Transdisziplinarität die Präsenz theologischer Beiträge gering ist. In dieser Hinsicht scheint es notwendig, dass sich die Theologie nachhaltig in die Diskussion einbringt. 2) Inhaltlich wurde zu begründen versucht, dass die ökologische Frage nicht nur die Beziehungsebene Mensch-Umwelt betrifft. Sämtliche in der Schöpfungsordnung grundgelegten Ebenen

müssen Berücksichtigung finden, um dem Thema in seiner Gänze gerecht werden zu können.

Unmittelbar an diesen ersten Aspekt knüpft die Erkenntnis an, dass innerhalb des Universums eine Ordnung besteht, die respektiert werden muss. Für die vorliegende Arbeit wurde der Versuch unternommen, mittels des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ diese Ordnung bildlich zu verdeutlichen. Der Vorteil der Darstellung besteht darin, dass die verschiedenen Beziehungskomponenten Gott-Mensch, Gott-Schöpfung und Mensch-Schöpfung zusammenhängend dargestellt werden können, womit die grundlegende Aussage, dass sich keine der Beziehungskomponenten unabhängig von den anderen beiden verändern kann, unterstrichen wird. Es wurde versucht, diesen Umstand in den jeweiligen Kapiteln durch schematische Darstellungen der Veränderung des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ abzuschließen.

Der dritte Aspekt wendet sich der Entscheidungsfähigkeit der menschlichen Person und der daraus resultierenden Verantwortung für den Erhalt dieser Ordnung zu. Die in den Grundmodellen des Sich-Verfehlens dargestellten Erzählungen der biblischen Urgeschichte zeigen auf, zu welchen Arten möglicher Fehlentscheidungen der Mensch fähig ist. Die Geschichte von Adam und Eva behandelt die „Grunddimension des Sich-Verfehlens“, was zum Ausdruck bringt, dass die Grundkorrelation des Menschen diejenige zu Gott ist. Wird diese Grundrelation missachtet, befindet sich der Mensch außerhalb der schöpfungsmäßig angelegten Grundordnung. Der Mensch aber trägt die Verantwortung für seine Entscheidungen und die aus ihr resultierenden Handlungen. Menschliches Handeln hat Konsequenzen in zwei Richtungen. Zum einen betreffen sie die Beziehung zu Gott und zum anderen die Beziehung erstens zum Mitmenschen und zweitens zur Schöpfung. Die auf die Schöpfung bezogenen Fehlentscheidungen und die daraus resultierenden Konsequenzen überdauern die im Moment lebende Generation, was unmittelbar zum nächsten Aspekt führt:

Das Wohl künftiger Generationen muss in den Blick genommen werden. Um dies zu gewährleisten, muss menschliches Handeln in Bezug auf die Schöpfung wieder neu innerhalb der Schöpfungsordnung verstanden werden. Dies kann nur gelingen, wenn der Mensch sich seiner schöpfungsmäßig angelegten Bezie-

hungen gewahr wird. Dies scheint jedoch, da sich trotz zahlreicher Appelle und Bemühungen der geforderte Bewusstseinswandel bisher nicht einzustellen vermochte, mit Schwierigkeiten behaftet zu sein. Diese Tatsache ist unmittelbar mit dem nächsten Aspekt verknüpft.

Die ökologische Krise kann unlängst mit einer moralischen Krise identifiziert werden. Um dies zu erweisen, wurde der Blick in die Geschichte geworfen. Ausgehend vom Mittelalter wurden die groben Entwicklungslinien in die heutige Zeit verfolgt und dabei festgestellt, dass sich die Wahrnehmungen des Menschen selbst und seine Wahrnehmung Gottes stark verändert haben. Gerade dies führte unweigerlich zu einer Verzerrung der Schöpfungsordnung. Die co-evolutiven Prozesse in Technik, Wissenschaft und Ökonomie einerseits und der contra-evolutive Prozess, der immer geringer werdenden Prägekraft der religiösen Dimension andererseits, wurden in der Untersuchung aufgezeigt. Dabei konnte festgehalten werden, dass Gott seinen Ort im Leben der Menschen und mit ihm der Mensch diesen verloren hat.⁴ „Der neuzeitliche Humanismus (...) führte den Menschen (...) dazu, ein ‚Ersatzmann‘ Gottes zu sein, ihn überflüssig zu machen, ihn nicht bloß für verschollen zu erklären, sondern für tot“.⁵ Dieser Umstand ist nicht nur anhand der ökologischen Krise erkennbar. Es muss sich daher ein erneuter Paradigmenwechsel anbahnen, der die Schöpfungsordnung wieder wahrnimmt. Es stellt sich daher die große Frage:

Wie kann „[i]n einer Zeit, in der Gottes Abwesenheit den Menschen besonders bedrängt, (...) der Mensch dem Ruf Folge leisten, Gott in der Welt zu repräsentieren – nach Christi Vorbild und mit ihm verbunden. Dies bedeutet nicht, ‚Gott zu spielen‘, eine ‚God like position‘ anzunehmen; gemäß den Worten Christi bedeutet dies, ‚wie Gott zu sein‘, der in seiner großzügigen, bedingungslosen Liebe alle Grenzen überschreitet (er lässt die Sonne scheinen und den Regen fallen über Gute wie Böse). Es bedeutet, an Gott zu erinnern, wie ein Zeichen zu leben, das eigene Leben in *anamnesis* zu verwandeln, in eine vergegenwärtigende Erinnerung, in ein Zeugnis (Martyrium).“⁶

Welche Perspektiven lassen sich aus einem solchen Anliegen heraus entwickeln, um als ökologisch verantwortete Theologie aktiv an diesem neuen Paradigmenwechsel mitzuwirken?

Als Ausgangsbasis aller Überlegungen stellt sich die Frage nach Gott selbst und seiner Einstellung gegenüber dem Menschen und der Schöpfung. Die außerbib-

⁴ Vgl. **Guardini**, Ende, S. 59.

⁵ **Halik**, Macht, S. 4.

⁶ **Halik**, Macht, S. 4 (Hervorhebungen im Original).

lischen Paralleltexte sind im Gegensatz zu den biblischen Erzählungen aus Gen 1 und Gen 2 sehr anschaulich in ihrer Darstellung. Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift ist durch ein hohes Maß an Abstraktheit, was die Verwendung des Verbuns אֲרָב zusätzlich unterstreicht, gekennzeichnet. Der Schöpfungsbericht des Jahwisten spricht vom Grundduktus her mit dem Motiv des Gartens und der Darstellung Gottes als Künstler und Handwerker etwas anschaulicher. Auf der Textgrundlage der biblischen Erzählungen lässt sich die Schöpfung aus einer Notwendigkeit oder Bedürftigkeit Gottes nicht belegen.⁷ Das göttliche Schaffen ist frei und ungebunden und Gott selbst qualifiziert seine Schöpfung in Gen 1,31 als „sehr gut“. Verbunden mit den Aussagen aus Weish 11,24-26, dass Gott alles liebt was ist und nichts von dem verabscheut, was er gemacht hat und unter Hinzunahme der Aussage aus dem 1. Johannesbrief schloss sich die vorliegende Arbeit dem Gedanken an, im schöpferischen Handeln Gottes eine „creatio ex amore“ zu sehen.

Diese „creatio ex amore“, mit welcher Gott die Welt in ihrem Anbeginn erschuf, wirkt innergeschichtlich in Gottes Heilshandeln weiter. Trotz der unzähligen Verfehlungen lässt Gott „seinen“ Menschen und „seine“ Schöpfung nicht fallen. Er erweist immer wieder seine Gnade. Dies bringt die alttestamentliche Überlieferung insbesondere durch die Grundmodelle des Sich-Verfehlens, die mit den Grundmodellen der Gnade korrespondieren, zum Ausdruck. Ganz besonders erweist sich Gottes Gnade, seine „Dennoch-Liebe“, in dem die gesamte Schöpfung umfängenden Bund mit Noach. In diesem wird erfahrbar, wie sehr Schöpfung und Erlösung einander bedingen. Trotz der unzähligen Verfehlungen bekennt Gott sein unwiderrufliches „Ja“ zur Schöpfung (Gen 8,21 f.; 9,8–17). Jedoch, das belegt der Textvergleich mit dem priesterlichen Schöpfungsbericht, bleibt die Feststellung „Es war sehr gut“, aus. Die Schöpfung ist nicht mehr von derselben Art, wie sie es ursprünglich einmal war. Sie ist eine Welt, die bleibend der Gnade Gottes bedarf.

Den zentralen Höhepunkt des Heilshandeln Gottes bildet die Sendung seines Sohnes in die Welt. Durch Jesus Christus wird die Schöpfung versöhnt und kann in der Hoffnung auf Vollendung leben. Christus übernahm für uns die Rol-

⁷ Vgl. beispielsweise: **Kraus**, Welt, 208; sowie: **Kehl**, Gott sah, S. 37 f.

le des Stellvertreters.⁸ Sölle, die sich sehr intensiv mit der Stellvertretung Jesu Christi auseinandersetzt, unterscheidet diesbezüglich zwei Dimensionen. Zum ersten ist dies die heilsgeschichtlich-soteriologische Dimension: „Christus ist an unserer Stelle für unsere Sünden gestorben, er hat stellvertretend Gott versöhnt und die uns zuvorkommende göttliche Gnade sichtbar gemacht.“⁹ Zum andern aber hat die Vorstellung der Stellvertretung Jesu auch eine unmittelbar geschichtliche Dimension. Diese zeigt sich darin, dass menschliches Handeln, wenn es an der Verkündigung Jesu ausgerichtet ist, seinen Beitrag zur noch ausstehenden Vollendung leistet. Jesus, der der Inbegriff der Gottebenbildlichkeit ist, führt das schöpfungsmäßig angelegte Stellvertretertum Gottes, wie es der Herrschaftsauftrag zum Ausdruck bringt, in einzigartiger Weise aus und ruft den einzelnen Menschen auf, ihm darin nachzueffolgen. Christus, so Sölle, „erscheint als der ‚Erstgeborene unter vielen Brüdern‘, der im Sinne dieser stärker ethisch geprägten Reflexion zur Verantwortung für die Welt befreit hat“.¹⁰ Dies heißt im konkreten Umgang mit der Schöpfung: Wenn der Mensch ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi, das auf der von ihm postulierten „entgrenzten Liebe“ basiert, lebt, erkennt er die Schöpfungsordnung und die in ihr enthaltenen verschiedenen Beziehungsebenen in vollem Umfang an. Dadurch erhält menschliches Handeln eine notwendige Neukonturierung.

Im Stellvertretungsgedanken begründet sich, was die alt- und die neutestamentliche Botschaft zusammengelesen dem Menschen bezüglich seines gestalterischen Umgangs mit der Schöpfung auftragen. Dieser gestalterische Umgang mit der Schöpfung hat insbesondere in den Gedanken der Gottebenbildlichkeit und dem Herrschaftsauftrag seine konkreten Anknüpfungspunkte.

Die Gottebenbildlichkeit erscheint in den biblischen Schöpfungstexten im Unterschied zu außerbiblischen Paralleltexten, vornehmlich wurde diesbezüglich auf die ägyptische Tradition verwiesen, gewissermaßen „demokratisiert“¹¹. Nicht mehr nur der König wird als Stellvertreter Gottes gesehen, sondern jedem einzelnen Menschen kommt diese Funktion aufgrund der Gottebenbildlichkeit zu.

⁸ Vgl. hierzu insgesamt: **Sölle**, Stellvertretung.

⁹ **Sölle**, Stellvertretung, S. 13 f.; **Sölle**, Stellvertretung, S. 75 führt dazu näher aus: „Das Tun und Leiden [Jesu] hat alles spätere und frühere, alles wirkliche und mögliche Tun und Leiden anderer Personen vorweg erfüllt“. Somit hat er, so **Sölle**, Stellvertretung, S. 75, „ein für allemal gehandelt.“

¹⁰ **Sölle**, Stellvertretung, S. 14.

¹¹ Vgl. **Scharbert**, Genesis, S. 45.

Sie ist ein personales Geschehen zwischen Gott und dem Menschen. Die Gottebenbildlichkeit setzt den Menschen in gewissem Sinne in ein „verwandtschaftliches Nahverhältnis“¹² zu Gott und überträgt sich von Generation zu Generation. Die daraus resultierende Würde wird insbesondere in Psalm 8 zum Ausdruck gebracht.¹³

Zugleich ist die Gottebenbildlichkeit an Verantwortung geknüpft. Der Mensch muss ihr in seinem konkreten Handeln gerecht werden. Daher müssen sie und der ihr auf dem Fuß folgende Herrschaftsauftrag (Gen 1,28) in Korrespondenz zueinander betrachtet werden. Der Herrschaftsauftrag zeigt in dieser Lesart die Konsequenzen der Gottebenbildlichkeit auf.¹⁴ Der dem Christentum oftmals angelastete Vorwurf, eine nicht geringe Mitschuld an der ökologischen Krise zu haben, ist zu entkräften. Denn die Intention des Herrschaftsauftrags ist, betrachtet man seinen Kontext genauer und bezieht man die Motivation Gottes als grundlegendes Handlungsvorbild für menschliche Gestaltungsmöglichkeiten in die Überlegungen ein, dahingehend auszulegen, dass aus der „creatio ex amore“ Gottes eine „conservatio ex amore“ des Menschen entspringen soll. Ganz besonders wird dies unter Hinzunahme des Auftrags zu „Bebauen und Bewahren“ (Gen 2,15), der den Aufruf zur Kulturentwicklung impliziert, deutlich. Die biblische „Urgeschichte in einem weiteren Sinn“ – also wenn ihr Ende nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel angesetzt wird, gibt Zeugnis davon, wie Kultur sich einerseits positiv entfalten, andererseits aber auch negativ entgleiten kann. Dies ist das Spannungsfeld, in dem sich das „Bebauen und Bewahren“ bewegt. Der Mensch neigt, wie es die Urmodelle des Sich-Verfehlens anschaulich belegen, zur Übertretung der seiner Freiheit gesetzten Grenzen. „Innerhalb der Perspektive der *imago Dei*, die in ihrer ontologischen Struktur wesentlich dialogisch bzw. relational ist, bewirkt die Sünde als Bruch der Beziehung zu Gott eine Entstellung der *imago Dei*.“¹⁵ Diese Verletzung der Relation zu Gott birgt die Möglichkeit in sich, sich ebenso gegen den Mitmenschen und die Schöpfung zu verfehlen.¹⁶ Doch ist der Mensch dadurch nicht verloren, sondern wird, und hier zeigt sich abermals, wie sehr sich Schöpfung und Erlösung bedingen, von der

¹² Vgl. **Loretz**, Gottebenbildlichkeit, S. 84, der von einem „enge[n], verwandtschaftliche[n] Verhältnis“ zwischen Gott und dem Menschen spricht.

¹³ Vgl. **GS**, Nr. 12.

¹⁴ Vgl. **Rad**, Genesis, S. 39.

¹⁵ **Gemeinschaft und Dienstleistung**, Nr. 45 (Hervorhebungen im Original).

¹⁶ Vgl. **Gemeinschaft und Dienstleistung**, Nr. 45.

Gnade Gottes aufgefangen und gleichsam umfassen, wie dies die Grundmodelle der Gnade belegen.

Die Kulturentwicklung nahm, wie es aus der Geschichte ersichtlich ist, eine Dimension an, die der Mensch nicht mehr unter Kontrolle hat. Menschliches Handeln wurde in gewisser Hinsicht oftmals zum Selbstzweck. Dies konnte aufgrund der Tatsache geschehen, weil der Mensch die schöpfungsmäßig grundlegende Relation zwischen sich und seinem Schöpfer, Gott, preisgegeben hat und sich selbst an dessen Stelle als Maßstab gesetzt hatte.

3. Aufgaben einer ökologisch verantworteten Theologie

Als erste Aufgabe einer ökologisch verantworteten Theologie ist es daher anzusehen, diese Grundrelation nachhaltig wieder ins Bewusstsein zu rufen und in die Diskussion einzubringen. Ohne die Beachtung dieser Grundrelation, und so scheint in diesem Punkt die Möglichkeit zu liegen, den Bewusstseinswandel zu initiieren, können die derzeitigen Fehlentwicklungen nicht unterbunden werden. Um dieser Grundrelation in den menschlichen Handlungen ein handlungsleitendes Prinzip zur Verfügung zu stellen, hat sich das „Prinzip Liebe“ als tragfähig erwiesen. Es entspricht der Intention der zweiten Dimension, die Sölle bezüglich der Stellvertreterfunktion Jesu Christi herausgearbeitet hat und die unmittelbar aus der ersten resultiert: „Als unser Stellvertreter ‚läuft‘ Christus ‚vor‘, ist er unser Vorläufer zu Gott. Solcher Vorläufigkeit – im wörtlichen Sinne – entspricht unsere Nachfolge oder unsere Verantwortung, der Vorläufigkeit im übertragenen Sinn unsere Angewiesenheit auf ihn, der uns vorweg ist.“¹⁷ Somit ist der Mensch mit den Möglichkeiten seiner Weltgestaltung in die Verantwortung genommen und muss daran seine Handlungen ausrichten.

Für das menschliche „Schaffen“ bedeutet dies konkret, dass es nicht dem analogelosen schöpferischen Handeln Gottes, welches im Hebräischen mit dem Verbum ברא ausgedrückt ist, gleichkommt, sondern als Dienst an der Schöpfung im Sinne einer Stellvertretung zu verstehen ist. Der Mensch ersetzt Gott nicht, sondern vertritt ihn. Diese Sichtweise ist von Anfang an in den biblischen Schöpfungserzählungen grundgelegt und erhält ihre Konkretion in Jesus Christus.

¹⁷ Sölle, Stellvertretung, S. 121.

„Bild Gottes zu ‚werden‘, erfordert von Seiten des Menschen eine aktive Mitwirkung seiner Umwandlung nach dem Modell des Bildes des Sohnes (Kol 3,10), der seine Identität durch die geschichtliche Bewegung von seiner Inkarnation bis zu seiner Herrlichkeit erweist.“¹⁸ Somit ist zur Würde des menschlichen Schaffens zusammenfassend zu sagen, dass es „sich an den drei Themen Schöpfung, Erlösung und Vollendung orientiert.“¹⁹ Ganz besonders hebt in diesem Zusammenhang die Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ die Würde des menschlichen Schaffens hervor, welches in unlösbarem Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit steht:

„Gott, der für alle väterliche Sorge trägt, wollte, daß alle Menschen eine Familie bilden und in brüderlicher Gesinnung miteinander umgehen. Weil nämlich alle nach dem Bild Gottes geschaffen sind, der gemacht hat, daß ‚aus einem das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Antlitz der Erde wohnt‘ (Apg 17,26), sind alle zu ein und demselben Ziel, das heißt zu Gott selbst, berufen.“²⁰

Konkret erweist sich diese Berufung in einem Leben, das an der Liebe Gottes partizipiert²¹, zu dem die Konstitution die Gesellschaft unter Bezugnahme sowohl der „Zeichen der Zeit“ als auch der Beachtung des göttlichen Plans, dessen Realisierung das übergeordnete Ziel ist,²² nachhaltig aufruft:

„Der tiefe und rasche Wandel der Verhältnisse erfordert besonders dringend, daß es niemand gebe, der, weil er den Lauf der Dinge nicht beachtet oder durch Trägheit gelähmt ist, einer rein individualistischen Ethik frönt. Die Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe wird mehr und mehr dadurch erfüllt, dass ein jeder gemäß seinen eigenen Fähigkeiten und Bedürfnissen der anderen zum Gemeinwohl beiträgt und auch die öffentlichen und privaten Institutionen fördert und unterstützt, die dazu dienen, die Lebensverhältnisse der Menschen zum Besseren zu wenden.“²³

Aus dem bisher Ausgeführten folgt, dass menschliches Handeln niemals zum Selbstzweck werden darf, sondern sich stets an der Schöpfungsordnung messen lassen muss. Ebenso wie es die Aufgabe einer ökologisch verantworteten Theologie ist, die schöpfungsmäßig angelegte Grundrelation zwischen Gott und dem Menschen wieder nachhaltiger ins Bewusstsein zu rücken und dem Menschen einsichtig zu machen, was wahre Gottebenbildlichkeit und in ihrem Sinne der konkrete „Herrschaftsauftrag“ bedeuten, muss die Theologie die in der Schöpfungsordnung grundgelegten konstitutiven Elemente der Schöpfung betonen, zu

¹⁸ **Gemeinschaft und Dienstleistung**, Nr. 12.

¹⁹ **Ganoczy**, Schöpfungslehre I, S. 137. **Ganoczy**, Schöpfungslehre, S. 130–145 unterzieht *Gaudium et spes* hinsichtlich dieses Aspektes einer eingehenden Würdigung.

²⁰ **GS**, Nr. 24.

²¹ Vgl. **GS**, Nr. 24.

²² Vgl. **GS**, Nr. 26 und **GS**, Nr. 35.

²³ **GS**, Nr. 30.

denen nach Erweis der Untersuchungsergebnisse der Sabbat gehört. Ausgehend von der Fragestellung nach dem Ziel der Schöpfung konnte gezeigt werden, dass die häufig zur Disposition gestellte Alternative „Mensch“ oder „Sabbat“ nicht zielführend ist. Vor dem Hintergrund des je unterschiedlichen Kontextes, den die biblischen Schöpfungsdarstellungen bedienen, wurde herausgearbeitet, dass nicht ein einzelnes Element der Schöpfung einseitig zum Ziel erklärt werden kann, sondern dass die Schöpfung an sich, mit ihrer in sich grundgelegten Beziehung zum Schöpfer und speziell ihre Erhaltung das von Anfang an grundgelegte Ziel sind. Der Sabbat erscheint hierfür als konstitutives Element. Er bildet in seinem „kosmischen Kontext“ den Mittelpunkt, auf den hin die Schöpfung ausgerichtet ist und seine Beachtung innerhalb des „lebensweltlichen Kontextes“ dient dem Erhalt der Schöpfungsordnung. Aus diesem doppelten Kontext heraus wird deutlich, dass der Sabbat die Schöpfungsordnung in mehreren Dimensionen widerspiegelt, wie die Analyse der Doppelüberlieferung des Sabbatgebotes in Exodus und Deuteronomium gezeigt hat:

- a) Die schöpfungstheologische Dimension: Durch die schöpfungstheologische Begründung des Sabbatgebotes der Exodussfassung wird in direkter Anlehnung an den priesterlichen Schöpfungsbericht an die Grundrelation des Menschen zu Gott erinnert. Dies macht das Sabbatgebot zu einem theologischen Gebot.²⁴ Durch die Grundrelation, derer sich der Mensch wieder mehr bewusst werden muss, ist ihm die Möglichkeit gewährt, „einen Einblick in die verborgene Natur- und Schöpfungsordnung“²⁵ zu werfen.
- b) Die eschatologische Dimension: Diese spiegelt sich im Verhältnis zwischen Arbeit und Ruhe, dem Rhythmus, den Jahwe selbst vorgibt, wider, wobei das Verbum „vollenden“ den eschatologischen Charakter nachhaltig unterstreicht. Dieser Rhythmus ist im Kontext der ökologischen Frage von hoher Relevanz: Der Mensch und die Natur, die ganze Schöpfung, soll, um ihren Erhalt ermöglichen zu können, in diesen Rhythmus „einschwingen“. Die Vollendung, auf die hin die Schöpfung angelegt ist, steht noch aus und der Mensch allein kann sie nicht herbeiführen. Dazu ist der

²⁴ Vgl. hierzu nochmals die Position Zengers in **Zenger**, Exodus, S. 206 f., der sich im Gegensatz zur eher sozial orientierten Auffassung des Gebotes für die theologische Auslegung als Hauptinhalt ausspricht.

²⁵ **Dohmen**, Siebter Tag, S. 46.

Mensch der Gnade Gottes bedürftig. Jedoch, und in diesem Licht, ist menschliches „Schaffen“ zu betrachten, muss dieser einen konstitutiven Beitrag leisten, der wie oben geschildert, in einem „Leben in der Liebe Gottes“ und in der konkreten Nachfolge Jesu Christi geschieht.

- c) Die heilsgeschichtliche Dimension: Durch die heilsgeschichtliche Begründung des Gebots in der Deuteronomium-Fassung wird ein Bezug zum Babylonischen Exil hergestellt und an die Errettung durch Gott erinnert. So soll der Sabbat das Zeichen des Bundes mit Gott sein, der das Volk in die Freiheit geführt hat.
- d) Die sozialgeschichtliche Dimension: In direktem Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Dimension erscheint die sozialgeschichtliche Komponente des Sabbats. Die im Exil gemachten Negativ-Erfahrungen haben das Volk in ihrem Denken geprägt. Durch die Aufzählungen der vom Sabbat Betroffenen in beiden Fassungen des Gebotes soll dem Missbrauch der Arbeitsleistung entgegengewirkt werden.

Ausgehend von der zentralen Verbindung des Sabbats mit dem Heilshandeln Gottes erscheint eine Einbettung des Sabbats in den Kontext einer christlichen Schöpfungstheologie möglich. Der Sabbat erinnert an das geschichtliche Heilshandeln Gottes im Exil und der Sonntag an das Heilshandeln Gottes in der Auferstehung Jesu Christi. Somit können sie zwar von ihrer Aussage her nicht unmittelbar miteinander gleichgesetzt werden, aber ihrer Intention nach durchaus, da beide Institutionen gleichnamige Kontexte bedienen: die theologische Dimension unterstreicht die schöpfungsmäßig grundlegende Relation zwischen Gott und der Schöpfung bzw. dem Menschen; in der eschatologischen Dimension sind beide Institutionen auf Vollendung hin ausgelegt; in heilsgeschichtlicher Sicht gründen beide in zentralen Heilsereignissen und dienen deren Vergewärtigung; die sozialgeschichtliche Dimension trägt der Tatsache Rechnung, dass die Arbeit und die Ruhe in einem ausgewogenen Verhältnis zu stehen haben. Dieser Gedanke steht, wie es auch beispielsweise Benno Jacob hinsichtlich der Begründungen der Sabbatgebote in den Dekalogfassungen herausgearbeitet hat, in engem Zusammenhang zur theologischen Dimension, da der Mensch mittels der Sabbat- bzw. Sonntagsruhe an der Schöpfungsordnung Gottes partizipieren kann. Auch erhält menschliches „Schaffen“ durch die geforderte Aus-

gewogenheit zwischen Arbeit und Ruhe eine Kontur und darf vor diesem Hintergrund nicht zum Selbstzweck verkommen.

Inwiefern nun die Theologie mit ihrem spezifisch-christlichen Profil und auch das in der vorliegenden Arbeit entworfene veranschaulichende Modell des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ relevante Impulse für ein Gespräch mit anderen Fachdisziplinen, die sich mit der ökologischen Frage beschäftigen und ebenfalls nach Lösungsmöglichkeiten suchen, bieten kann, ist eine Frage, die ad hoc nicht zu beantworten ist. Was jedoch behauptet werden kann, ist, dass die ökologische Frage, und insofern stellt die vorliegende Arbeit diesbezüglich einen Versuch dar, dieser Forderung gerecht zu werden, in einem umfassenderen Zusammenhang, wie dies Johannes Paul II. betont hat, gesehen werden muss. Eine Sache in einen umfassenderen Zusammenhang zu stellen, bedeutet zunächst einmal, den Blickwinkel auszuweiten, um die Grundzusammenhänge zu plausibilisieren, zu erklären und zu veranschaulichen. Gleichmaßen bedeutet dies jedoch auch, und dessen ist sich die vorliegende Arbeit bewusst, auf manche Spezifizierung im ersten Schritt verzichten zu müssen. Diese notwendige Spezifizierung muss nun in weiteren Schritten erfolgen – zum einen innerhalb der Theologie selbst und zum anderen im weiteren Gespräch mit anderen Fachdisziplinen. Innerhalb der vorliegenden Arbeit konnte aufgrund der Tatsache, dass ausgehend vom Mittelalter zwei sich gegenseitig verstärkende Strömungen, die co-evolutiven Entwicklungen in Wirtschaft, Wissenschaft und Technik einerseits und andererseits der contra-evolutive Prozess der religiösen Prägekraft, auszumachen sind, gezeigt werden, dass dem Menschen die grundlegende Schöpfungsperspektive verloren ging. Der Mensch entwickelte sein Persönlichkeitsbewusstsein dahingehend, dass er sich die Natur uneingeschränkt verfügbar machte. Dieser Grundzusammenhang, dass sich Kulturentwicklung ohne Folgenabschätzung ins Negative verkehren kann, hat mitunter in die ökologische Krise geführt. Aufgrund der Vielschichtigkeit, die diese Krise als Problem des 21. Jahrhunderts, aber nicht minder für nachkommende Generationen darstellt, ist es notwendig, dass sich Forschungsdisziplinen zum einen je fachspezifisch aber auch inter- und transdisziplinär um Lösungen bemühen. Dieses Bemühen muss auch, um eine Gesprächsbasis untereinander schaffen zu können, von fachspezifischer Vereinfachung und Veranschaulichung geprägt sein. So war es für die vorliegende Arbeit wichtig, sich der Grundtexte der christlichen

Überlieferung anzunehmen und sie in Anbetracht der „Zeichen der Zeit“ auszu-
legen. Unter Zuhilfenahme der schematischen Darstellung des „schöpfungs-
theologischen Dreiecks“ sollte zum einen versucht werden, die Komplexität der
Texte und ihrer transportierten Botschaft anschaulich und nachvollziehbar dar-
zustellen, sowie ein möglichst verständliches und flexibles Modell zu entwi-
ckeln, welches die Theologie und ihre Inhalte, wie es hier in Teilen bereits für
die historische Entwicklung versucht wurde, für andere Disziplinen zum Ge-
sprächspartner werden lassen kann.

- Albertz, Rainer, Das Motiv für die Sintflut im Atramhasis-Epos, in: Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Hans-Peter Müller (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Band 278), Berlin 1999, S. 3–16. (Albertz, Motiv).
- Albertz, Rainer, Die Kulturarbeit im Athramhasis im Vergleich zur biblischen Urgeschichte, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Klaus Westermann zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 38–57. (Albertz, Kulturarbeit).
- Albertz, Rainer, Verantwortung vor dem Schöpfer. Die Bibel als Anleitung für einen neuen Umgang mit unserer Welt (Konstanzer theologische Reden; Band 1), Konstanz 1985. (Albertz, Verantwortung).
- Altner, Günter, Ist die Ausbeutung der Natur im christlichen Denken begründet?, in: Engelhardt, Hans Dietrich u. a. (Hrsg.), Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft, Gütersloh 1975, S. 22–47. (Altner, Ausbeutung).
- Altner, Günter, Vorwort, in: Krolzik, Udo, Umweltkrise. Folge des Christentums. Mit einem Vorwort von Günter Altner, Stuttgart 1979, S. 7–9. (Altner, Vorwort).
- Amery, Carl, Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1974. (Amery, Folgen).
- Anders, Kenneth / Uekötter, Frank, Viel Lärm ums stille Sterben: die Debatte über das Waldsterben in Deutschland, in: Uekötter, Frank / Hohensee, Jens (Hrsg.), Wird Cassandra heißer? Die Geschichte falscher Ökoalarme, Stuttgart 2004, S. 112–138. (Anders/Uekötter, Lärm).
- Andersen, Arne, Umweltgeschichte – Abschied vom Fortschritt, in: Environmental History Newsletter (1991) Nr. 3, 3–16. (Andersen, Umweltgeschichte).
- Andersen, Arne, Umweltgeschichte – Forschungsstand und Perspektiven, in: Archiv für Sozialgeschichte 33 (1993), S. 672–701. (Andersen, Forschungsstand).
- Anselm von Canterbury, Monologion, Proslogion. Die Vernunft und das Dasein Gottes, deutsch-lateinische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Allers, Köln 1966. (Anselm von Canterbury, Monologion).
- Augenstein, Jörg, Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Heft 134 = Folge 7, Heft 14), Stuttgart 1993. (Augenstein, Liebesgebot).

- Barth, Karl, Die Lehre von der Schöpfung, Dritter Teil (Die Kirchliche Dogmatik; Band 3), Zürich ³1979. (Barth, KD III/3).
- Barth, Karl, Die Lehre von der Schöpfung, Erster Teil (Die Kirchliche Dogmatik; Band 3), Zürich ⁴1970. (Barth, KD III/1).
- Baumann, Barbara, Schöpfungsglaube und Umweltzerstörung, in: Bibel und Liturgie 64 (1991) Nr. 1, S. 92–100. (Baumann, Schöpfungsglaube).
- Baumgart, Norbert Clemens, Das Ende der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29, in: Biblische Notizen 82 (1996), S. 27–58. (Baumgart, Ende).
- Baumgart, Norbert Clemens, Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9 (Herders biblische Studien; Band 22), Freiburg im Breisgau 1999. (Baumgart, Umkehr).
- Bayerl, Günter / Troitzsch, Ulrich (Hrsg.), Quellentexte zur Geschichte der Umwelt von der Antike bis heute (Quellensammlung zur Kulturgeschichte; Band 23), Göttingen 1998. (Bayerl/Troitzsch, Quellentexte).
- Bayerl, Günter / Troitzsch, Ulrich, Umweltgeschichte in Deutschland. Eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Quellentexte zur Geschichte der Umwelt von der Antike bis heute (Quellensammlung zur Kulturgeschichte; Band 23), Göttingen 1998, S. 12–21. (Bayerl/Troitzsch, Umweltgeschichte).
- Bayerl, Günter, Prolegomenon der „Großen Industrie“. Der technisch-ökonomische Blick auf die Natur im 18. Jahrhundert, in: Abelshäuser, Werner (Hrsg.), Umweltgeschichte. Umweltverträgliches Wirtschaften in historischer Perspektive. Acht Beiträge (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft; Sonderheft 15), Göttingen 1994, S. 29–56. (Bayerl, Prolegomenon).
- Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Edition Suhrkamp 1365), Frankfurt am Main 2007. (Beck, Risikogesellschaft).
- Beck, Ulrich, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit (Edition Suhrkamp 4038), Frankfurt am Main 2008. (Beck, Weltrisikogesellschaft).
- Becker, Egon / Jahn, Thomas, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen, Frankfurt am Main 2006, S. 11–26. (Becker/Jahn, Einleitung).
- Becker, Egon, Soziale Ökologie – Konstitution und Kontext, in: Becker, Egon / Jahn, Thomas (Hrsg.), Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen, Frankfurt am Main 2006, S. 29–53. (Becker, Ökologie).

- Beinert, Wolfgang, Ein Defizit wird behoben. Neues Interesse an der Theologie der Schöpfung, in: *Theologie und Glaube* 72 (1982), S. 402–414. (Beinert, Defizit).
- Beinert, Wolfgang, Einleitung in die Dogmatik, in: Ders. (Hrsg.), *Glaubenszüge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band 1*, Paderborn u.a. 1995, S. 1–44. (Beinert, Einleitung).
- Benedikt XVI., Botschaft zum Weltfriedenstag 2010 „Willst du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung“, in: *AAS* 102 (2010), S. 41–51; dt. Übersetzung nach: *ORdt* 39 (2009) Nr. 52/53, S. 4–6. (Benedikt XVI., Weltfriedenstag 2010).
- Berg, Werner u. a., *Urgeschichte des Glaubens. Genesis (Bibelauslegung für die Praxis; Band 1)*, Stuttgart 1985. (Berg, Urgeschichte).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Herausgegeben von Elliger, Karl / Rudolph, Wilhelm 5., verbesserte Auflage, herausgegeben von Schenker, Adrian, Stuttgart 1997.
- Bonaventura, *Collationes in hexameron – Das Sechstagerwerk*, übersetzt von Wilhelm von Nyssen, München 1964. (Bonaventura, Hexameron).
- Bonaventura, *Wanderweg zu Gott. Wanderbuch für den Besinn zu Gott – Am Steuer der Seele – Der Dreistieg oder die Feuersbrunst der Liebe*, übersetzt von Wilhelm von Hohn, Olten 1964. (Bonaventura, Wanderweg).
- Bonnet, Hans, Art. Ptah, in: Ders., *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, zweite, unveränderte Auflage, Berlin 1971, S. 614–619. (Bonnet, Ptah).
- Bopp, Karl, *Nachhaltigkeit und Pastoral. Entwurf einer ökologischen Pastoral (Benediktbeurer Hochschulschriften; Band 24)*, München 2009. (Bopp, Nachhaltigkeit).
- Bornkamm, Günther, Der Aufbau der Bergpredigt, in: Ders., *Studien zum Matthäus-Evangelium (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; Band 125)*, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 43–58. (Bornkamm, Aufbau).
- Bottéro, Jean, Mesopotamische Schöpfungsvorstellungen, in: *Welt und Umwelt der Bibel* (1996) Nr. 2, S. 9–11. (Bottéro, Schöpfungsvorstellungen).
- Brand, Frank / Schaller, Franz / Völker, Harald (Hrsg.), *Transdisziplinarität. Bestandsaufnahme und Perspektiven. Beiträge zur THESIS-Arbeitstagung im November 2003 in Göttingen*, Göttingen 2004. (Brand/Schaller/Völker, Transdisziplinarität).

- Brand, Karl-Werner / Reusswig, Fritz, Umwelt, in: Joas, Hans (Hrsg.), Lehrbuch der Soziologie, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 2007, S. 653–672. (Brand/Reusswig, Umwelt).
- Bratsiotis, Panagiotis, Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. 1. Teil (Die Kirchen der Welt; Band 1), Stuttgart 1959. (Bratsiotis, Kirche).
- Braudel, Fernand, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Phillips II., übersetzt von Grete Oswald, 3 Bände, Frankfurt am Main 1994. (Braudel, Mittelmeer).
- Braudel, Fernand, Geschichte und Sozialwissenschaften. Die *longue durée*, in: Honegger, Claudia (Hrsg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt am Main 1977, S. 47–85. (Braudel, Geschichte).
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949 (erweiterte Ausgabe 1966). (Braudel, *Méditerranée*).
- Braun, Helmut, Von der Technik- zur Umweltgeschichte, in: Schulz, Günther u.a. (Hrsg.), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgebiete – Probleme – Perspektiven, Stuttgart 2004, S. 375–401. (Braun, Technikgeschichte).
- Broer, Ingo, Die Weisung der Bergpredigt und die Verantwortung der Christen, in: Weidemann, Hans-Ulrich (Hrsg.), Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1 f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (Stuttgarter Bibelstudien; Band 226), Stuttgart 2012, S. 11–24. (Broer, Weisung).
- Bruckmeier, Karl, Die unbekannte Geschichte der Humanökologie, in: Serbser, Wolfgang (Hrsg.), Humanökologie. Ursprünge – Trends – Zukünfte (Schriften der Deutschen Gesellschaft für Humanökologie; Band 1), Münster 2003, S. 45–120. (Bruckmeier, Geschichte).
- Brüggemeier, Franz Josef / Toyka-Seid, Michael (Hrsg.), Industrie – Natur. Lesebuch zur Geschichte der Umwelt im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1995. (Brüggemeier/Toyka-Seid, Industrie).
- Brüggemeier, Franz Josef, Eine Kränkung des Rechtsgefühls? Soziale Frage, Umweltprobleme und Verursacherprinzip im 19. Jahrhundert, in: Abelshauser, Werner (Hrsg.), Umweltgeschichte. Umweltverträgliches Wirtschaften in historischer Perspektive. Acht Beiträge (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft; Sonderheft 15), Göttingen 1994, S. 106–142. (Brüggemeier, Kränkung).

- Brüggemeier, Franz Josef, Environmental History, in: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Band 7, Amsterdam 2001, S. 4621–4627. (Brüggemeier, Environmental History).
- Brüggemeier, Franz Josef, Tschernobyl, 26. April 1986, Die ökologische Herausforderung (20 Tage im 20. Jahrhundert), München 1998. (Brüggemeier, Tschernobyl).
- Brüggemeier, Franz Josef, Umweltgeschichte – Erfahrungen, Ergebnisse, Erwartungen, in: Archiv für Sozialgeschichte 43 (2003), S. 1–18. (Brüggemeier, Umweltgeschichte).
- Brüggemeier, Franz Josef, Umweltgeschichte – warum, wozu und wie? Überlegungen zum Stellenwert einer neuen Disziplin, in: Thomas-Morus-Akademie Bensberg (Hrsg.), Historische Umweltforschung: Wissenschaftliche Neuorientierung – aktuelle Fragestellungen (Bensberger Protokolle; Band 71), Bensberg 1992, S. 9–26. (Brüggemeier, Überlegungen).
- Brüggemeier, Franz Josef, Waldsterben. The Construction and Deconstruction of an Environmental Problem, in: Mauch, Christof (Hrsg.), Nature in German History, New York / Oxford 2004, S. 119–131. (Brüggemeier, Waldsterben).
- Bührke, Thomas, Erneuerbare Energien. Konzepte für die Energiewende, Weinheim 2011. (Bührke, Energien).
- Bultmann, Rudolf, Die drei Johannesbriefe (Meyers Kommentar XIV), Göttingen 1967. (Bultmann, Johannesbriefe).
- Bultmann, Rudolf, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (Beiträge zur evangelischen Theologie; Band 96), Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, München 1988. (Bultmann, Entmythologisierung).
- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit, Auf dem Weg zu einer nachhaltigen Entwicklung in Deutschland, Bonn 1997. (Bundesministerium, Weg).
- Burke, Peter, Die Geschichte der „Annles“. Die Entstehung der neuen Geschichtsschreibung, aktualisierte und um ein Nachwort erweiterte Ausgabe, Berlin 2004. (Burke, Geschichte).
- Carson, Rachel, Der stumme Frühling, München 1963. (Carson, Frühling).
- Carson, Rachel, Silent Spring, Boston 1962. (Carson, Spring).
- Catton, William R. Jr. / Dunlap, Riley E., A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology, in: American Behavioral Scientist 24 (1980) Nr. 1, S. 15–47. (Catton/Dunlap, New Ecological Paradigm).

- Catton, William R. Jr. / Dunlap, Riley E., Environmental Sociology: A New Paradigm, in: *The American Sociologist* (1978) Nr. 13, S. 41–49. (Catton/Dunlap, Environmental Sociology).
- Christmann, Gabriela, Robert E. Park (Klassiker der Wissenssoziologie; Band 5), Konstanz 2007. (Christmann, Robert).
- Collin, Finn, Konstruktivismus für Einsteiger, Paderborn 2008. (Collin, Konstruktivismus).
- Crüseemann, Frank, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (Kaiser Traktate; Band 78), München 1983. (Crüseemann, Bewahrung).
- Crüseemann, Frank, Das Zehnwort vom Sinai. Magna Charta der Verantwortung von Juden und Christen, in: Ders., *Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen* (Kaiser Traktate; Band 90), München 1986, S. 62–80. (Crüseemann, Zehnwort).
- Crutzen, Paul J. / Stoermer, Eugene F., The Anthropocene, in: *IGBP Global Change Newsletter* 41 (2000), S. 17–18. (Crutzen/Stoermer, Anthropocene).
- Der Schöpfung verpflichtet. Anregungen für einen nachhaltigen Umgang mit Energie, hrsg., vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2011 (Arbeitshilfen; Nr. 245). (Der Schöpfung verpflichtet).
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg im Breisgau 1980.
- Diekmann, Andreas / Jaeger, Carlo C., Aufgaben und Perspektiven der Umweltsoziologie, in: Dies. (Hrsg.), *Umweltsoziologie* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Sonderheft 36), Opladen 1996, S. 11–27. (Diekmann/Jaeger, Aufgaben).
- Diekmann, Andreas / Preisendörfer, Peter, *Umweltsoziologie. Eine Einführung*, Reinbek bei Hamburg 2001. (Diekmann/Preisendörfer, Umweltsoziologie).
- Dietzfelbinger, Christian, Vom Sinn der Sabbatheilungen Jesu, in: *Evangelische Theologie. Zweimontasschrift* 38 (1978), S. 281–298. (Dietzfelbinger, Sinn).
- Dohmen, Christoph, „Der siebte Tag soll ein Sabbat“, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 5 (2000) Nr. 17, S. 43–47. (Dohmen, Siebter Tag).

- Dohmen, Christoph, Exodus 19–40 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Band 2), Freiburg im Breisgau 2004. (Dohmen, Exodus).
- Dunlap, Riley E. / Catton, William R., What Environmental Sociologists Have in Common (Whether Concerned with ‘Built’ or ‘Natural’ Environments), in: *Sociological Inquiry* 53 (1983) Nr. 2/3, S. 113–135. (Dunlap/Catton, Environmental Sociologists).
- Dunlap, Riley E., Aktuelle Entwicklungen in der nordamerikanischen Umweltsoziologie, in: Groß, Matthias (Hrsg.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, S. 54–74. (Dunlap, Entwicklungen).
- Dunlap, Riley E., Paradigmatic Change in Social Science, in: *American Behavioral Scientist* 24 (1980) Nr. 1, S. 5–14. (Dunlap, Paradigmatic Change).
- Dunlap, Riley E., The Maturation and Diversification of Environmental Sociology: From Constructivism and Realism to Agnosticism and Pragmatism, in: Redclift, Michael / Woodgate, Graham (Hrsg.), *International Handbook of Environmental Sociology*, Chettenham 2010, S. 15–32. (Dunlap, Maturation).
- Ebach, Jürgen, Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Ebach, Jürgen, *Ursprung und Ziel. Erin- nerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten*, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 16–47. (Ebach, Bild).
- Ehlers, Eckart, *Das Anthropozän. Die Erde im Zeitalter des Menschen*, Darmstadt 2008. (Ehlers, Anthropozän).
- Ekardt, Felix, *Theorie der Nachhaltigkeit. Rechtliche, ethische und politische Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel*, Baden-Baden 2011. (Ekardt, Theorie).
- Engels, Jens Ivo, Von der Sorge um die Tiere zur Sorge um die Umwelt. Tier- sendungen als Umweltpolitik in Westdeutschland zwischen 1950 und 1980, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 43 (2003), S. 297–324. (Engels, Sorge).
- Febvre, Lucien, *La Terre et l’ évolution humaine (Introduction géographique à l’ Histoire)*, Paris 1922. (Febvre, La Terre).
- Fiederlein, Friedrich Martin, *Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche*, München 1988. (Fiederlein, Wunder).
- Fiedler, Peter, *Das Matthäus-Evangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; Band 1)*, Stuttgart 2006. (Fiedler, Matthäusevangelium).
- Fischer-Kowalski, Marina / Weisz, Helga, Gesellschaft als Verzahnung materiel- ler und symbolischer Welten, in: Brand, Karl-Werner (Hrsg.), *Soziologie*

- und Natur. Theoretische Perspektiven (Soziologie und Ökologie; Band 2), Opladen 1998, S. 145–172. (Fischer-Kowalski/Weisz, Gesellschaft).
- Fraling, Bernhard, Schöpfungsgedanke und Grundlegung des Ethos. Zum Gespräch zwischen Dogmatik und Ethik, in: Franke, Thomas u.a. (Hrsg.), *Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexandre Ganoczy*, Würzburg 1988, S. 218–232. (Fraling, Schöpfungsgedanke).
- Frank, Isnard Wilhelm, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, ppb-Ausgabe, Düsseldorf 2005. (Frank, Kirchengeschichte).
- Frevel, Christian, Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – eine Standortbestimmung, in: Ders. (Hrsg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (Quaestiones Disputatae; Band 237)*, Freiburg 2010, S. 29–63. (Frevel, Frage).
- Freytag, Nils, Deutsche Umweltgeschichte – Umweltgeschichte in Deutschland. Erträge und Perspektiven, in: *Historische Zeitschrift* 283 (2006), S. 383–407. (Freytag, Erträge).
- Friedrichs, Jürgen, Human Ecology in der Soziologie – Was ist geblieben?, in: Serbser, Wolfgang (Hrsg.), *Humanökologie. Ursprünge – Trends – Zukünfte (Schriften der Deutschen Gesellschaft für Humanökologie; Band 1)*, Münster 2003, S. 167–196. (Friedrichs, Human Ecology).
- Fuchsloch, Norman, Einführung in die „Methodenfragen der Umweltgeschichte“, in: Bayerl, Günter u.a. (Hrsg.), *Umweltgeschichte – Methoden, Themen, Potentiale. Tagung des Hamburger Arbeitskreises für Umweltgeschichte, Hamburg 1994 (Cottbuser Studien zur Geschichte von Technik, Arbeit und Umwelt; Band 1)*, Münster 1996, S. 1–12. (Fuchsloch, Einführung).
- Ganoczy, Alexandre, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (Grünwald-Reihe)*, Mainz 1976. (Ganoczy, Mensch).
- Ganoczy, Alexandre, *Einführung in die Dogmatik (Die Theologie)*, Darmstadt 1983. (Ganoczy, Einführung).
- Ganoczy, Alexandre, Liebe als Prinzip der Theologie, in: Ders., *Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Studien für eine „responsorische“ Dogmatik*, hrsg. von Rainer Dvorak, Würzburg 1994, S. 13–26. (Ganoczy, Liebe).
- Ganoczy, Alexandre, *Schöpfungslehre (Leitfaden Theologie; Band 10)*, 2., erweiterte Auflage, Düsseldorf 1987. (Ganoczy, Schöpfungslehre I).
- Ganoczy, Alexandre, *Schöpfungslehre*, in: Beinert, Wolfgang (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band 1*, Paderborn u.a. 1995, S. 363–495. (Ganoczy, Schöpfungslehre II).

- Ganoczy, Alexandre, Wahrheitsfindung durch Liebe, in: Ders. u.a. (Hrsg.), Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie, Freiburg im Breisgau 1975, S. 59–75. (Ganoczy, Wahrheitsfindung).
- Geschichte in Quellen: Band II. Mittelalter, bearbeitet von Wolfgang Laute-
mann, München 1970. (Geschichte in Quellen).
- Gimpel, Jean, Die industrielle Revolution des Mittelalters, Zürich 1980. (Gim-
pel, Revolution).
- Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate, übersetzt von Norbert
Baumgartner, herausgegeben und eingeleitet von August Buck (Philoso-
phische Bibliothek; Band 427), Hamburg 1990. (Mirandola, De hominis
dignitate).
- Glacken, Clarence J., *Traces on the Rodian Shore. Nature und Culture in West-
ern Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*,
Berkeley 1967. (Glacken, Traces).
- Glacken, Clarence J., Zum Wandel der Vorstellungen über den menschlichen
Lebensraum, in: Sieferle, Rolf Peter (Hrsg.), Fortschritte der Naturzer-
störung (Edition Suhrkamp; Band 1489; Neue Folge; Band 489), Frank-
furt am Main 1988, S. 158–190. (Glacken, Wandel).
- Glaeser, Bernhard, Humanökologie im internationalen Kontext: Geschichte –
Institutionen – Themen, in: Serbser, Wolfgang (Hrsg.), Humanökologie.
Ursprünge – Trends – Zukünfte (Schriften der Deutschen Gesellschaft
für Humanökologie; Band 1), Münster 2003, S. 25–44. (Glaeser, Hu-
manökologie).
- Gleitsmann, Rolf-Jürgen, Rohstoffmangel und Lösungsstrategien: Das Problem
vorindustrieller Holzknappheit, in: *Technologie und Politik* 16 (1980), S.
105–154. (Gleitsmann, Rohstoffmangel).
- Gloy, Karen, *Das Verständnis der Natur. Band 1: Die Geschichte des wissen-
schaftlichen Denkens*, München 1995. (Gloy, Verständnis I).
- Gnilka, Joachim, *Johannesevangelium* (Die Neue Echter Bibel. Neues Testa-
ment), Würzburg 1983. (Gnilka, Johannesevangelium).
- Goez, Werner, *Kirchenreform und Investiturstreit (910–1120)* (Kohlhammer
Taschenbücher; Band 462), 2., aktualisierte Auflage, Stuttgart 2008.
(Goez, Kirchenreform).
- Görg, Manfred, „Ebenbild Gottes“ – Ein biblisches Menschenbild zwischen An-
spruch und Realität, in: Bucher, Rainer / Fuchs, Ottmar / Kugler,
Joachim (Hrsg.), *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von
Ernst Ludwig Grasmück*, Luzern 1998, S. 11–23. (Görg, Menschenbild).

- Görg, Manfred, Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, Düsseldorf 1992. (Görg, Mythos).
- Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch von Wilhelm Gemoll. Durchgesehen und erweitert von Karl Vretska mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser, München 1965. (Gemoll, Handwörterbuch).
- Grober, Ulrich, Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs, München 2010. (Grober, Entdeckung).
- Groß, Matthias, Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie, Weinheim 2001. (Groß, Geschichte).
- Groß, Matthias, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), Handbuch Umweltsoziologie, Wiesbaden 2011, S. 9–16. (Groß, Einleitung).
- Groß, Matthias, Natur (Einsichten. Themen der Soziologie), Bielefeld 2006. (Groß, Natur).
- Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981), S. 244–264. (Groß, Gottebenbildlichkeit).
- Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: Biblische Notizen 68 (1993), S. 35–48. (Groß, Diskussion).
- Groß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: Jahrbuch für biblische Theologie 15 (2000), S. 11–38. (Groß, Statue).
- Gruber, Franz, Schöpfung und Erlösung. Zwei kompatible Aktivitäten des einen Gottes?, in: Gruber, Franz / Kögerler, Reinhart (Hrsg.), Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposiums (Forum St. Stephan – Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche; Band 17), Wien 2007, S. 105–125. (Gruber, Schöpfung).
- Grund, Alexandra, Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (Forschungen zum Alten Testament; Band 75), Tübingen 2011. (Grund, Entstehung).
- Grunwald, Armin / Kopfmüller, Jürgen, Nachhaltigkeit (Campus Einführungen), Frankfurt am Main 2006. (Grunwald/Kopfmüller, Nachhaltigkeit).
- Guardini, Romano, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, München 1950. (Guardini, Ende).

- Gunkel, Hermann, Genesis, Göttingen 81969. (Gunkel, Genesis).
- Haag, Ernst, Sabbat I. Altes Testament, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Sonderausgabe 2006, 8. Band, Sp. 1401–1403. (Haag, Sabbat I).
- Haag, Ernst, Vom Sabbat zum Sonntag. Eine bibeltheologische Studie (Trierer Theologische Studien; Band 52), Trier 1991. (Haag, Sabbat).
- Hahn, Ferdinand, Theologie des Neuen Testaments, Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, 3., nochmals durchgesehene Auflage, Tübingen 2011. (Hahn, Theologie I).
- Hahn, Hans-Werner, Die industrielle Revolution in Deutschland (Enzyklopädie Deutscher Geschichte; Band 49), 3., durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage, München 2011. (Hahn, Industrielle Revolution).
- Halík, Tomáš, Eine Macht über der Macht. Zu Guardinis Vision der Postmoderne, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern (2010) Nr. 7, S. 1–5.
- Hanschitz, Rudolf-Christian / Schmidt, Esther / Schwarz, Guido, Transdisziplinarität in Forschung und Praxis. Chancen und Risiken partizipativer Prozesse (Schriften zur Gruppen- und Organisationsdynamik; Band 5), Wiesbaden 2009. (Hanschitz/Schmidt/Schwarz, Transdisziplinarität).
- Hauff, Michael von / Kleine, Alexandra, Nachhaltige Entwicklung. Grundlagen und Voraussetzungen, München 2009. (Hauff/Kleine, Entwicklung).
- Hauff, Volker (Hrsg.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Grevén 1987. (Hauff, Zukunft).
- Heininger, Bernhard, Neues Testament, in: Vanoni, Gottfried / Heininger, Bernhard, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel – Themen; Band 4), Würzburg 2002, S. 61–117. (Heininger, Neues Testament).
- Heinz, Hanspeter / Negele, Manfred / Riegger, Manfred (Hrsg.), Im Anfang war der Urknall!? Kosmologie und Weltentstehung. Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch, Regensburg 2005. (Heinz/Negele/Riegger, Anfang).
- Helck, Wolfgang, Die Lehre für König Merikare (Kleine ägyptische Texte), Wiesbaden 1977. (Helck, König Merikare).
- Hennicke, Peter / Welfens, Paul J. J., Energiewende nach Fukushima. Deutscher Sonderweg oder weltweites Vorbild?, München 2012. (Hennicke/Welfens, Energiewende).

- Hermann, Bernd, Umweltgeschichte als Integration von Natur- und Kulturwissenschaften, in: Bayerl, Günter u.a. (Hrsg.), Umweltgeschichte – Methoden, Themen, Potentiale. Tagung des Hamburger Arbeitskreises für Umweltgeschichte, Hamburg 1994 (Cottbuser Studien zur Geschichte von Technik, Arbeit und Umwelt; Band 1), Münster 1996, S. 21–30. (Hermann, Integration).
- Hermann, Bernd, Umweltgeschichte wozu? Zur gesellschaftlichen Relevanz einer jungen Disziplin, in: Masius, Patrick u.a. (Hrsg.), Umweltgeschichte und Umweltzukunft. Zur gesellschaftlichen Relevanz einer jungen Disziplin (Graduiertenkolleg Interdisziplinäre Umweltgeschichte), Göttingen 2009, S. 13–50. (Hermann, Relevanz) .
(http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2009/umweltgeschichte_umweltzukunft.pdf; Zugriff vom 8.1.2012).
- Hermann, Bernd, Umweltgeschichte, in: Niedersächsisches Umweltministerium (Hrsg.), Naturwissenschaftliche und historische Beiträge zu einer ökologischen Grundbildung. Sommerschule „Natur und Geschichte“ vom 14. bis 27. September 1989 an der Georg-August-Universität Göttingen, Hannover 1989, S. 145–153. (Hermann, Umweltgeschichte).
- Hildegard von Bingen, Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit, übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch OSB, Augsburg 1997. (Hildegard, Scivias).
- Hilsch, Peter, Mittelalter. Grundkurs Geschichte 2, 3., überarbeitete Auflage, Konstanz 2012. (Hilsch, Mittelalter).
- Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von Norbert Brox (Kommentar zu den Apostolischen Vätern; Band 7), Göttingen 1991. (Hirt des Hermas).
- Hofmeister, Georg, Zwischen Divinisierung und Zugriff. Zum widersprüchlichen Verhältnis von Mensch und Natur; in: Diakonia 32 (2001) Nr. 6, S. 386–392. (Hofmeister, Divinisierung).
- Höhn, Hans-Joachim, Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn 2001. (Höhn, Sozialethik).
- Holtfrerich, Carl-Ludwig, Die „Energiekrise“ in historischer Perspektive, in: Beiträge zu Wirtschafts- und Währungsfragen und zur Bankengeschichte 19 (1982), S. 605–615. (Holtfrerich, Energiekrise).
- Holzberger, Rudi, Das sogenannte Waldsterben. Zur Karriere eines Klischees: Das Thema Wald im journalistischen Diskurs, Bergatreute 1995. (Holzberger, Waldsterben).
- Honegger, Claudia (Hrsg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt am Main 1977. (Honegger, Schrift).

- Honegger, Claudia, Geschichte im Entstehen. Notizen zum Werdegang der *Annales*, in: Dies. (Hrsg.), *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt am Main 1977, S. 7–44.
- Hoppe, Rudolph, Ephesserbrief, Kolosserbrief (Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament; Band 10), Stuttgart 1996. (Hoppe, Kolosserbrief).
- Hossfeld, Frank-Lothar, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (Orbis Biblicus et Orientalis; Band 45), Göttingen 1982. (Hossfeld, Dekalog).
- Huber, Joseph, Allgemeine Umweltsoziologie, 2., vollständig überarbeitete Auflage, Wiesbaden 2011. (Huber, Umweltsoziologie).
- Humbert, Paul, Emploi et portée du verbe bârâ (créer) dans l`Ancien Testament, in: *Theologische Zeitschrift* 3 (1947), S. 401–422. (Humbert, Emploi).
- Hünemann, Peter (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (Festschrift für Kardinal Lehmann), Freiburg im Breisgau 2006. (Hünemann, Konzil).
- Hutter, Manfred, Religionen in der Umwelt des Alten Testaments. I. Babylonier, Syrer, Perser (Kohlhammer Studienbücher Theologie; Band 4,1), Stuttgart 1996. (Hutter, Religionen).
- Immanuel, Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Immanuel Kant Werkausgabe; Band XI), S. 53–61. (Kant, Aufklärung).
- Internationale Theologische Kommission: Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes (2004), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2008 (Arbeitshilfen; Nr. 223). (Gemeinschaft und Dienstleistung).
- Jacob, Benno, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997. (Jacob, Exodus).
- Jacob, Benno, Das Buch Genesis, Stuttgart 2000. (Jacob, Genesis).
- Jaeger, Carlo C., Humanökologie und der blinde Fleck der Wissenschaft, in: Diekmann, Andreas / Jaeger, Carlo C., *Umweltsoziologie* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Sonderheft 36), Opladen 1996, S. 164–190. (Jaeger, Humanökologie).
- Janich, Peter, Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Band 1244), Frankfurt am Main 1996. (Janich, Konstruktivismus).

- Jarnut, Jörg / Wemhoff, Matthias (Hrsg.), Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung (Mittelalter Studien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn), München 2006. (Jarnut/Wemhoff, Umbruch).
- Jaspers, Karl / Bultmann, Rudolf, Die Frage der Entmythologisierung, München 1981. (Jaspers/Bultmann, Frage).
- Jaspers, Karl, Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort, in: Jaspers, Karl / Bultmann, Rudolf, Die Frage der Entmythologisierung, München 1981, S. 101–142. (Jaspers, Erwiderung).
- Jaspers, Karl, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, in: Jaspers, Karl / Bultmann, Rudolf, Die Frage der Entmythologisierung, München 1981, S. 29–80. (Jaspers, Wahrheit).
- Jeremias, Joachim, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 31971. (Jeremias, Theologie).
- Johannes Paul II., Botschaft zum Weltfriedenstag 1990 „Friede mit Gott dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Natur“, in: AAS 82 (1990), S.147–156; dt. Übersetzung nach: ORdt 19 (1989) Nr. 50, S. 7 f. (Johannes Paul II., Weltfriedenstag).
- Johannes Scotus Eriugena, Über die Einteilung der Natur, übersetzt von Ludwig Noack (Philosophische Bibliothek; Band 86/87), Hamburg 1994. (Johannes Scotus Eriugena, Einleitung).
- Jorissen, Hans, Die Welt als Schöpfung, in: Schöpfung und Neuschöpfung, Jahrbuch für Biblische Theologie 5 (1990), S. 205–218. (Jorissen, Welt).
- Junker, Hermann, Die Götterlehre von Memphis (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften; Band 39), Berlin 1939. (Junker, Memphis).
- Kann, Christoph, Zeichen-Ordnung-Gesetz: Zum Naturverständnis der mittelalterlichen Philosophie, in: Dilg, Peter (Hrsg.), Natur im Mittelalter. Konzeptionen – Erfahrungen – Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14.–17. März 2001, Berlin 2003, S. 33–49. (Kann, Zeichen).
- Kasper, Walter, Art. Dogmatik, in: Eicher, Peter (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe; Band 1, München 1984, S. 193–203. (Kasper, Dogmatik).
- Kasper, Walter, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit (Kleine Schriften zur Theologie), München 1967. (Kasper, Methoden).

- Kather, Regine, Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise, Darmstadt 2012. (Kather, Wiederentdeckung).
- Kehl, Medhard, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg im Breisgau 2006. (Kehl, Gott sah).
- Keil, Günter, Die Energiewende ist schon gescheitert (Schriftenreihe des Europäischen Instituts für Klima und Energie; Band 1), Jena 2012. (Keil, Energiewende).
- Kessler, Hans, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990. (Kessler, Plädoyer).
- Klennert, Lars (Hrsg.), Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, Darmstadt 2007. (Klennert, Zufall).
- Klennert, Lars, Zur Einführung: Die Evolution des gottebenbildlichen Menschen, in: Ders. (Hrsg.), Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, Darmstadt 2007, S. 11–22. (Klennert, Einführung).
- Knefelkamp, Ulrich, Das Mittelalter. Geschichte im Überblick, Paderborn 2002. (Knefelkamp, Mittelalter).
- Koehler, Ludwig, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1,26 (1948), in: Scheffczyk, Leo (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969, S. 3–9. (Koehler, Grundstelle).
- Kollmann, Bernd, Die Goldene Regel (Mt 7,12/Lk6,31). Triviale Maxime der Selbstbezogenheit oder Grundprinzip ethischen Handelns?, in: Weidemann, Hans-Ulrich (Hrsg.), Er stieg auf den Berg ... und lehrte sie (Mt 5,1 f.). Exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studien zur Bergpredigt (Stuttgarter Bibelstudien; Band 226), Stuttgart 2012, S. 97–113. (Kollmann, Goldene Regel).
- Kollmann, Bernd, Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, 3., durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart 2011. (Kollmann, Wundergeschichten).
- Konradt, Matthias, Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament, in: Schmid, Konrad (Hrsg.), Schöpfung (Themen der Theologie; Band 4), Tübingen 2012, S. 121–184. (Konradt, Schöpfung).
- Konstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilige Liturgie, in: AAS 56 (1964) S. 97–138; dt. Übersetzung nach: Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen, Ergänzungsband I, Freiburg im Breisgau 1966, S. 9–109.

- Körting, Corinna / Spieckermann, Hermann, Art. Sabbat I. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 29, Berlin 1998, S. 518–521. (Körting/Spieckermann, Sabbat).
- Körtner, Ulrich H. J. / Popp, Marianne (Hrsg.), Schöpfung und Evolution - zwischen Sein und Design. Neuer Streit um die Evolutionstheorie, Wien 2007. (Körtner/Popp, Schöpfung).
- Körtner, Ulrich H. J. / Popp, Marianne, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), Schöpfung und Evolution – zwischen Sein und Design. Neuer Streit um die Evolutionstheorie, Wien 2007, S. 7–9. (Körtner/Popp, Vorwort).
- Kraus, Georg, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Grundrisse zur Dogmatik; Band 2), Frankfurt am Main 1997. (Kraus, Welt).
- Kreiner, Armin, Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen. Versuch einer Synthese aus christlicher Sicht, in: Koslowski, Peter (Hrsg.), Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen (Diskurs der Weltreligionen; Band 1), München 2000, S. 149–69. (Kreiner, Gottesbegriff).
- Kreye, Lars / Schwarzer, Markus, Einleitung: Verständnis und Institutionalisierung der Umweltgeschichte, in: Masius, Patrick u.a. (Hrsg.), Umweltgeschichte und Umweltzukunft. Zur gesellschaftlichen Relevanz einer jungen Disziplin (Graduiertenkolleg Interdisziplinäre Umweltgeschichte), Göttingen 2009, S. 3–11. (Kreye/Schwarzer, Einleitung). (http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2009/umweltgeschichte_umweltzukunft.pdf; Zugriff vom 8.1.2012).
- Krolzik, Udo, Das physikotheologische Naturverständnis und sein Einfluss auf das naturwissenschaftliche Denken im 18. Jahrhundert, in: Medizinhistorisches Journal 15 (1980) S. 90–102. (Krolzik, Naturverständnis).
- Krolzik, Udo, Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen-Vluyn 1988. (Krolzik, Säkularisierung).
- Krolzik, Udo, Umweltkrise – Folge des Christentums? Mit einem Vorwort von Günter Altner, Stuttgart 1979. (Krolzik, Umweltkrise).
- Krolzik, Udo; „Machet Euch die Erde untertan...!“ und das christliche Arbeitsethos, in: Meyer-Abich, Klaus M. (Hrsg.), Frieden mit der Natur, Freiburg im Breisgau 1979, S. 174–195. (Krolzik, Arbeitsethos).
- Krüger, Gustav, Die Energiewende. Wunsch und Wirklichkeit, Norderstedt 2011. (Krüger, Energiewende).
- Kupper, Patrick, Abschied von Wachstum und Fortschritt: Die Umweltbewegung und die zivile Nutzung der Atomenergie in der Schweiz (1960–

- 1975), Preprints zur Kulturgeschichte der Technik 2, Lizentiatsarbeit Universität Zürich, 1988. (Kupper, Abschied).
- Kupper, Patrick, Die „1970er Diagnose“. Grundsätzliche Überlegungen zu einem Wendepunkt der Umweltgeschichte, in: Archiv für Sozialgeschichte 43 (2003), S. 325–348. (Kupper, Diagnose).
- Ladurie Le Roi, Emanuel, Die Geschichte von Sonnenschein und Regenwetter, in: Honegger, Claudia (Hrsg.), Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse, Frankfurt am Main 1977, S. 220–246. (Ladurie, Geschichte).
- Lambert, Wilfred G., Akkadische Mythen und Epen. Enuma Elisch, in: Kaiser, Otto (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments; Band III/2. Mythen und Epen, Gütersloh 1994, S. 565–602. (Lambert, Enuma Elisch).
- Lambert, Wilfred G., Der Mythos im Alten Mesopotamien, sein Werden und Vergehen, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 26 (1974), S. 1–16. (Lambert, Mythos).
- Lange, Hellmuth, Umweltsoziologie in Deutschland und Europa, in: Groß, Matthias (Hrsg.), Handbuch Umweltsoziologie, Wiesbaden 2011, S. 19–53. (Lange, Umweltsoziologie).
- Langeheine, Rolf / Lehmann, Jürgen, Ein neuer Blick auf die soziale Basis des Umweltbewusstseins, in: Zeitschrift für Soziologie 15 (1986) Nr. 5, S. 378–384. (Langeheine/Lehmann, Blick).
- Langemeyer, Georg, Theologische Anthropologie, in: Beinert, Wolfgang (Hrsg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Band 1, Paderborn u.a. 1995, S. 499–622. (Langemeyer, Anthropologie).
- Laudage, Johannes, Gregorianische Reform und Investiturstreit (Erträge der Forschung; Band 282), Darmstadt 1993. (Laudage, Reform).
- Lehmann, Karl Kardinal, Gibt es ein christliches Menschenbild?, in: Vossenkuhl, Wilhelm u.a. (Hrsg.), Ecce Homo! Menschenbild – Menschenbilder (Ethik im Diskurs; Band 1), Stuttgart 2009, S. 121–139. (Lehmann, Menschenbild).
- Lehmann, Karl Kardinal, Sonntag – Woher und wohin? Vortrag beim Karlsruher Foyer Kirche und Recht zum Thema „Sonntag wozu?“ am 15. April 2008 im Dekanatszentrum Karlsruhe. (Lehmann, Sonntag).
(http://www.bistummainz.de/bistum/bistum/kardinal/texte_2008/sonntagsschutz.html; Zugriff vom 22.10.2012).
- Lehmkuhl, Ursula, Einleitung: Umweltgeschichte – histoire totale oder Bindestrich-Geschichte? In: Erfurter Beiträge zur Nordamerikanischen Geschichte; Band 4, Erfurt 2002, S. 1–13. (Lehmkuhl, Einleitung)

- Leo XIII., Enzyklika *Rerum Novarum* vom 15. Mai 1891, in: AAS 23 (1890/91) S. 643–652; dt. Übersetzung nach: Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, herausgegeben von Peter Hünermann, erweiterte Neuausgabe 2010 (43. Auflage des Gesamtwerks), Nr. 3265–3271.
- Lerf, Anton, *Umweltethik – Die Ignoranz der Naturwissenschaftler/Techniker*, in: Vogt, Markus / Ostheimer, Jochen / Uekötter, Frank (Hrsg.), *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Nachhaltigkeitsforschung; Band 5)*, Marburg 2013, S. 379–394. (Lerf, Umweltethik).
- Lindemann, Andreas, „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden...“ Historische und theologische Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Sabbatperikope Mk 2,23–28 parr., in: Ders., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Band 241)*, Tübingen 2009, S. 15–39. (Lindemann, Sabbat).
- Lindemann, Andreas, *Jesus und der Sabbat. Zum literarischen Charakter der Erzählung Mk 3,1–6*, in: Ders., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Band 241)*, Tübingen 2009, S. 40–54. (Lindemann, Jesus).
- Linder, Rolf, *Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*, Frankfurt am Main 1990. (Linder, Entdeckung).
- Linder, Rolf, *The reportage of urban culture. Robert Park and the Chicago School (Ideas in context; Band 43)*, Cambridge 1996. (Linder, reportage).
- Linder, Rolf, *Walks on the wild side. Eine Geschichte der Stadtforschung*, Frankfurt am Main 2004. (Linder, Walks).
- Lohfink, Gerhard, *Jesus von Nazaret – Was er wollte, wer er war*, Freiburg im Breisgau 2012. (Lohfink, Jesus).
- Lohfink, Norbert, „Macht euch die Erde untertan“?, in: *Orientierung* 38 (1974) Nr. 12/13, S. 137–142. (Lohfink, Erde).
- Lohfink, Norbert, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (Analecta Biblica; Band 90)*, Rom 1963. (Lohfink, Hauptgebot).
- Lohfink, Norbert, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg im Breisgau 1999. (Lohfink, Schatten).
- Lohfink, Norbert, *Zur Dekalogfassung von Dt 5*, in: Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (Stuttgarter Bibli-*

- sche Aufsatzbände Altes Testament; Band 8), Stuttgart 1990, S. 193–210. (Lohfink, Dekalogfassung).
- Lohse, Eduard, Jesu Worte über den Sabbat, in: Ders., Die Einheit des Neuen Testaments, Göttingen 1973, S. 62–72. (Lohse, Worte).
- Löning, Karl / Zenger, Erich, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997. (Löning/Zenger, Anfang).
- Loretz, Oswald, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von Erik Hornung: Der Mensch als „Bild Gottes“ in Ägypten (Schriften des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik), München 1967. (Loretz, Gottebenbildlichkeit).
- Loretz, Oswald, Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (Stuttgarter Bibelstudien; Band 32), Stuttgart 1968. (Loretz, Schöpfung).
- Luginbühl, Marianne, Menschenschöpfungsmythen. Ein Vergleich zwischen Griechenland und dem Alten Orient (Europäische Hochschulschriften Reihe XV. Klassische Sprachen und Literatur; Band 58), Bern 1992. (Luginbühl, Menschenschöpfungsmythen).
- Mackensen, Rainer, Humanökologie. Die Entdeckung für die anwendungsorientierte Sozialforschung, in: Serbser, Wolfgang (Hrsg.), Humanökologie. Ursprünge – Trends – Zukünfte (Schriften der Deutschen Gesellschaft für Humanökologie; Band 1), Münster 2003, S. 139–166. (Mackensen, Humanökologie).
- Mark, Martin, „Mein Angesicht geht“ (Ex 33,14). Gottes Zusage personaler Führung (Herders Biblische Studien; Band 66), Freiburg im Breisgau 2011. (Mark, Angesicht).
- Meadows, Dennis L., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972. (Meadows, Grenzen).
- Merchant, Carolyn, The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution, San Francisco 1980. (Merchant, Death).
- Merchant, Carolyn, Tod der Natur. Ökologie, Frauen und die neuzeitliche Naturwissenschaft, München 1987. (Merchant, Tod).
- Merklein, Helmut, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, 3., überarbeitete Auflage, Stuttgart 1989. (Merklein, Botschaft).
- Merklein, Helmuth, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (Forschung zur Bibel; Band 34), Würzburg 1984. (Merklein, Gottesherrschaft).

- Metz, Johann, Baptist, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Ders. (Hrsg.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, S. 76–92. (Metz, Gotteskrise).
- Meyer-Abich, Klaus, *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München 1990. (Meyer-Abich, *Aufstand*).
- Meyer-Abich, Klaus, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München 1997. (Meyer-Abich, *Naturphilosophie*).
- Meyer-Abich, Klaus, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München 1984. (Meyer-Abich, *Wege*).
- Möhring-Hesse, Matthias, Art. Soziale Frage, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 9, Sonderausgabe, Freiburg im Breisgau 2006, Sp. 756–758. (Möhring-Hesse, *Soziale Frage*).
- Müller, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, 3. Auflage der Sonderausgabe 2010 (8. Gesamtauflage), Freiburg im Breisgau 2010. (Müller, *Dogmatik*).
- Müller, Hans-Peter, *Babylonischer und biblischer Mythos von Menschenschöpfung und Sintflut. Ein Paradigma zur Frage nach dem Recht mythischer Rede*, in: Ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Band 200), Berlin 1991, S. 110–135. (Müller, *Mythos*).
- Müller, Hans-Peter, *Das Motiv für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse*, in: Ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Band 200), Berlin 1991, S. 88–109. (Müller, *Sintflut*).
- Müller, Hans-Peter, *Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung*, in: Ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Band 200), Berlin 1991, S. 3–42. (Müller, *Elemente*).
- Müller, Hans-Peter, *Schöpfungsmythen – literarisch und theologisch – mit Anschlussrörterungen*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004), S. 506–525. (Müller, *Schöpfungsmythen*).
- Müller, Helmut A. (Hrsg.), *Evolution: Woher und Wohin? Antworten aus Religion-, Natur- und Geisteswissenschaften* (Religion, Theologie und Naturwissenschaft; Band 11), Göttingen, 2008. (Müller, *Evolution*).
- Noth, Martin, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium* (Das Alte Testament Deutsch; Band 8), Göttingen 1964. (Noth, *Deuteronomium*).
- Noth, Martin, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (Altes Testament Deutsch, Band 5), 8., unveränderte Auflage, Göttingen 1988. (Noth, *Exodus*).

- Park, Robert E. / Burgess, Ernest W., Introduction to the Science of Sociology, Chicago 1921. (Park/Burgess, Introduction).
- Park, Robert E., "Human Ecology", in: Ders., Human Communities, New York 1968, S. 43–68. (Park, Human Ecology).
- Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, in: AAS 58 (1966) S. 1025–1115; dt. Übersetzung nach: Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen, Ergänzungsband III, Freiburg im Breisgau 1968, S. 241–592.
- Pettinato, Giovanni, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971. (Pettinato, Menschenbild).
- Pettinato, Giovanni, Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atramhasis-Epos eröffnet eine neue Sicht in die Motivation dieser Strafe, in: *Orientalia* 37 (1986), S. 165–200. (Pettinato, Bestrafung).
- Peust, Carsten / Sternberg-el Hotabi, Heike, Das Denkmal memphitischer Theologie, in: Kaiser, Otto (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung, Gütersloh 2001, S.166–175. (Peust/Sternberg-el Hotabi, Denkmal memphitischer Theologie).
- Pfammatter, Josef, Epheserbrief – Kolosserbrief (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung; Band 10 und 12), Würzburg 1987. (Pfammatter, Kolosserbrief).
- Pfister, Christian, Das 1950er Syndrom: Der Energieverbrauch unserer Zivilisation in historischer Perspektive, in: *Natur und Mensch* 34 (1992) Nr. 1, S. 1–4. (Pfister, Syndrom).
- Pfister, Christian, Energiepreis und Umweltbelastung. Zum Stand der Diskussion über das „1950er Syndrom“, in: Siemann, Wolfram / Freytag, Nils, Umweltgeschichte. Themen und Perspektiven, München 2003, S. 61–86. (Pfister, Energiepreis).
- Pfister, Christian, Ressourcen, Energiepreis und Umweltbelastung – Was die Geschichtswissenschaft zur umweltpolitischen Debatte beitragen könnte, in: *Environmental History Newsletter* (1993) Nr. 1, S. 13–28. (Pfister, Ressourcen).
- Rad, Gerhard von, Das erste Buch Mose. Genesis (Altes Testament Deutsch, Teilband 2/4), Göttingen 1972. (Rad, Genesis).
- Rad, Gerhard von, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: Volz, Paul / Stummer, Friedrich, Werden und Wesen des Alten Testaments, Berlin 1936, S. 138–147. (Rad, Problem).

- Radkau, Joachim, Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte (Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung; Schriftenreihe, Band 1090), Bonn S. 2011. (Radkau, Ära).
- Radkau, Joachim, Holzverknappung und Krisenbewußtsein im 18. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 9 (1983), S. 513–543. (Radkau, Holzverknappung).
- Radkau, Joachim, Nachdenken über Umweltgeschichte. Scheuklappen und Sackgassen der historischen Umweltforschung, in: Siemann, Wolfram / Freytag, Nils, Umweltgeschichte. Themen und Perspektiven (Beck'sche Reihe 1519), München 2003, S. 165–186. (Radkau, Nachdenken).
- Radkau, Joachim, Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt, München 2000. (Radkau, Natur).
- Radkau, Joachim, Technik und Umwelt, in: Ambrosius, Gerold u.a. (Hrsg.), Moderne Wirtschaftsgeschichte. Eine Einführung für Historiker und Ökonomen, 2., überarbeitete Auflage, München 2006, S. 135–154. (Radkau, Technik).
- Radkau, Joachim, Unausdiskutiertes in der Umweltgeschichte, in: Hettling, Manfred u.a. (Hrsg.), Was ist Gesellschaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen, München 1991, S. 44–57. (Radkau, Unausdiskutiertes).
- Radkau, Joachim, Was ist Umweltgeschichte?, in: Abelshauser, Werner (Hrsg.), Umweltgeschichte. Umweltverträgliches Wirtschaften in historischer Perspektive. Acht Beiträge (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft; Sonderheft 15), Göttingen 1994, S. 11–28. (Radkau, Umweltgeschichte).
- Radkau, Joachim, Zur angeblichen Energiekrise des 18. Jahrhunderts: Revisionistische Betrachtungen über die „Holznot“, in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 73 (1986), S. 1–37. (Radkau, Energiekrise).
- Randers, Jorgen, 2052. Der neue Bericht an den Club of Rome. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre, München 2012. (Randers, 2052).
- Reichholf, Josef H., Eine kurze Naturgeschichte des letzten Jahrtausends, Frankfurt am Main 2011. (Reichholf, Naturgeschichte).
- Reinhard Kardinal Marx, Geleitwort, in: Der Schöpfung verpflichtet. Anregungen für einen nachhaltigen Umgang mit Energie, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2011 (Arbeitshilfen, Nr. 245). (Marx, Geleitwort).
- Reith, Reinhold / Hahn, Sylvia, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Umwelt-Geschichte. Arbeitsfelder – Forschungsansätze – Perspektiven (Querschnitte; Band 8), München 2001, S. 7–11. (Reith/Hahn, Einleitung).

- Reith, Reinhold, Umweltgeschichte aus der Sicht historischer Methodik, in: Bayerl, Günter u.a. (Hrsg.), Umweltgeschichte – Methoden, Themen, Potentiale. Tagung des Hamburger Arbeitskreises für Umweltgeschichte, Hamburg 1994 (Cottbuser Studien zur Geschichte von Technik, Arbeit und Umwelt; Band 1), Münster 1996, S. 13–20. (Reith, Methodik).
- Reith, Reinhold, Umweltgeschichte der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie Deutscher Geschichte; Band 89), München 2011. (Reith, Umweltgeschichte).
- René Descartes, Discours de la Méthode, übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe (Philosophische Bibliothek; Band 261), Würzburg 1960. (Descartes, Méthode).
- Renn, Ortwin, Leitbild Nachhaltigkeit. Eine normativ-funktionale Konzeption und ihre Umsetzung (Indikatoren und Nachhaltigkeit; Band 5), Wiesbaden 2007. (Renn, Leitbild).
- Renn, Ortwin, Rolle und Stellenwert der Soziologie in der Umweltforschung, in: Diekmann, Andreas / Jaeger, Carlo C., Umweltsoziologie (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Sonderheft 36), Opladen 1996, S. 28–58. (Renn, Rolle).
- Reusswig, Fritz, The New Climate Change Discourse: A Challenge for Environmental Sociology, in: Groß, Matthias / Heinrichs Harald (Hrsg.), Environmental Sociology: European Perspectives and Interdisziplinäre Challenges, Dordrecht 2010, S. 39–57. (Reusswig, Climate Change Discourse).
- Richards, Ellen, Sanitation in Daily Life, Boston 1907. (Richards, Sanitation).
- Richardson, Barbara, Ellen Swallow Richard: ‘Human Oecologist’, ‘Applied Sociologist’ and the Founding of Sociology, in: American Sociologist 33 (2002) Nr. 3, S. 21–57. (Richardson, Ellen).
- Ritter, Gerhard A., Soziale Frage und Sozialpolitik in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt), Opladen 1988. (Ritter, Soziale Frage).
- Römer, Willem H. Ph., Mythen und Epen in sumerischer Sprache. Enki und Ninmach, in: Kaiser, Otto (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments; Band III. Weisheitstexte, Mythen und Epen, Gütersloh 1997, S. 286–401. (Römer, Enki und Ninmach).
- Rössler, Andreas, Vernunft – Mysterium – Mythos. Brauchen wir mehr als das rational Erklärbare, in: Zager, Werner (Hrsg.), Mensch und Mythos, Im Gespräch mit Rudolf Bultmann, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 139–172. (Rössler, Vernunft).
- Rothöhler, Benedikt, Neue Gedanken zum Denkmal memphitischer Theologie (<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7030>; Zugriff vom 7.10.2010). (Rothöhler, Denkmal).

- Ruppert, Lothar, Das Buch Genesis, Teil I Kap. 1–25,18 (Geistliche Schriftle-
sung; Band 6/1), Düsseldorf 1976. (Ruppert, Genesis).
- Sattler, Dorothea / Schneider, Theodor, Gotteslehre, in: Schneider, Theodor,
Handbuch der Dogmatik, Band 1, Düsseldorf 32006, S. 51–119. (Satt-
ler/Schneider, Gotteslehre).
- Sattler, Dorothea / Schneider, Theodor, Schöpfungslehre, in: Schneider, Theo-
dor, Handbuch der Dogmatik, Band 1, Düsseldorf 32006, S. 120–238.
(Schneider/Sattler, Schöpfungslehre).
- Schaller, Berndt, Jesus und der Sabbat, in: Ders., Fundamenta Judaica (Studien
zur Umwelt des Neuen Testaments; Band 25), Göttingen 2001, S. 125–
147. (Schaller, Jesus).
- Scharbert, Josef, Exodus (Neue Echter Bibel. Altes Testament; Band 24), Würz-
burg 1989. (Scharbert, Exodus).
- Scharbert, Josef, Genesis 1–11 (Neue Echter Bibel. Altes Testament; Band 5), 6.,
unveränderte Auflage, Würzburg 2005. (Scharbert, Genesis).
- Schmidt, Werner H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlie-
ferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24 (Wissenschaftliche
Monographien zum Alten und Neuen Testament; Band 17), 3., durch-
gesehene Auflage, Neukirchen 1973. (Schmidt, Schöpfungsgeschichte).
- Schmidt, Werner H., Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (Er-
träge der Forschung; Band 281), Darmstadt 1993. (Schmidt, Zehn Gebote).
- Schmidt, Werner H., Was ist der Mensch? Anthropologische Einsichten des Al-
ten Testaments, in: Bibel und Kirche 42 (1987), S. 2–15. (Schmidt,
Mensch).
- Schnackenburg, Rudolf, Die Bergpredigt, in: Ders. (Hrsg.), Die Bergpredigt. Uto-
pische Vision oder Handlungsanweisung? (Schriften der Katholischen
Akademie in Bayern; Band 107), Düsseldorf 1982, S. 13–59. (Schnackenburg,
Bergpredigt).
- Schnackenburg, Rudolf, Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im
Verhalten Jesu, in: Biser, Eugen u.a., Prinzip Liebe. Perspektiven der
Theologie, Freiburg im Breisgau 1975, S. 76–103. (Schnackenburg, For-
derung).
- Schnelle, Udo, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007. (Schnelle,
Theologie).
- Schockenhoff, Eberhard, Schöpfung und Evolution. Ist das biblische Weltbild in
Gefahr? (Kirche und Gesellschaft, hrsg. von der Katholischen Sozialwis-

- senschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach; Nr. 336). (Schockenhoff, Schöpfung).
- Schreiner, Josef, Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes, München 1988. (Schreiner, Zehn Gebote).
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Die Zehn Gebote – Der Freiheit eine Form geben, in: Welt und Umwelt der Bibel 17 (2000), S. 9–5. (Schwienhorst-Schönberger, Zehn Gebote II).
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Die Zehn Gebote (I). Einleitung, in: Bibel und Liturgie 64 (1991), S. 228–230. (Schwienhorst-Schönberger, Zehn Gebote I).
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Die Zehn Gebote (III). Sabbat- und Elterngebot, in: Bibel und Liturgie 65 (1992), S. 112–117. (Schwienhorst-Schönberger, Die Zehn Gebote III).
- Sedlmeier, Franz, „Doch da war nur der ewige Sturm“ (Jean Paul). Altorientalische und biblische Vorstellungen über den Ursprung von Welt und Mensch, in: Heinz, Hanspeter / Negele, Manfred / Riegger, Manfred (Hrsg.), Im Anfang war der Urknall!? Kosmologie und Weltentstehung. Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch, Regensburg 2005, S. 75–92. (Sedlmeier, Vorstellungen).
- Seebass, Horst, Genesis. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996. (Seebass, Genesis).
- Serbser, Wolfgang, Human Ecology – Entstehung und Rezeption, in: Ders. (Hrsg.), Humanökologie. Ursprünge – Trends – Zukünfte (Schriften der Deutschen Gesellschaft für Humanökologie; Band 1), Münster 2003, S. 121–138. (Serbser, Human Ecology).
- Sieferle, Rolf Peter, Der unterirdische Wald. Energiekrise und Industrielle Revolution. München 1982. (Sieferle, Wald).
- Sieferle, Rolf Peter, Die Grenzen der Umweltgeschichte, in: GAIA 2.1 (1993), S. 8–21. (Sieferle, Grenzen).
- Sieferle, Rolf Peter, Perspektiven einer historischen Umweltforschung, in: Ders. (Hrsg.), Fortschritte der Naturzerstörung (Edition Suhrkamp; Band 1489; Neue Folge; Band 489), Frankfurt am Main 1988, S. 307–376. (Sieferle, Perspektiven).
- Sieferle, Rolf Peter, Überlegungen zu einer Naturgeschichte der Umweltkrise, in: Wils, J.P. (Hrsg.), Natur als Erinnerung?, Tübingen 1992, S. 75–110. (Sieferle, Überlegungen).
- Siemann, Wolfram / Freytag, Nils, Umwelt – eine geschichtswissenschaftliche Grundkategorie, in: Dies. (Hrsg.), Umweltgeschichte. Themen und Per-

- spektiven (Beck'sche Reihe, Band 1519), München 2003, S. 7–21. (Siemann/Freytag, Grundkategorie).
- Simonis, Walter, Das Reich Gottes ist mitten unter euch. Neuorientierungen an Jesu Lehre und Leben, Düsseldorf 1986. (Simonis, Reich Gottes).
- Soden, Wolfram von, Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: Kaiser, Otto (Hrsg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments; Band III/2. Mythen und Epen, Gütersloh 1994, S. 612–645. (Soden, Atramchasis).
- Sölle, Dorothee, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, um ein Nachwort erweiterte Auflage, Stuttgart 1982. (Sölle, Stellvertretung).
- Sprenger, Reinhard, Adel – Bürger – Bauern. Der anthropologische Hintergrund der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung, Kastellaun 1978. (Sprenger, Adel).
- Sprenger, Reinhard, Schöpfung und Mensch im Mittelalter. Perspektiven menschlicher Lebensbewältigung (Mariawalder Mittelalter-Studien; Band 1), Mainz 2007. (Sprenger, Schöpfung).
- Stamm, Johann Jakob, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Bern 1962. (Stamm, Dekalog).
- Stauffacher, Michael, Beyond Neocorporatism?! Transdisziplinäre Case Studies as a Means for Collaborative Learning in Sustainable Development, in: Groß, Matthias / Heinrichs Harald (Hrsg.), Environmental Sociology: European Perspectives and Interdisciplinary Challenges, Dordrecht 2010, S. 201–216. (Stauffacher, Neocorporatism).
- Stauffacher, Michael, Umweltsoziologie und Transdisziplinarität, in: Groß, Matthias (Hrsg.), Handbuch Umweltsoziologie, Wiesbaden 2011, S. 159–276. (Stauffacher, Umweltsoziologie).
- Steck, Odil Hannes, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Band 115), 2., erweiterte Auflage, Göttingen 1981. (Steck, Schöpfungsbericht).
- Steck, Odil Hannes, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, 14., durchgesehene und erweiterte Auflage, Neukirchen-Vluyn 1999. (Steck, Exegese).
- Steinbüchel, Theodor, Christliches Mittelalter, 2., unveränderte Auflage, Darmstadt 1968. (Steinbüchel, Mittelalter).
- Stellungnahme des Bundesinstituts für gesundheitlichen Verbraucherschutz und Veterinärmedizin vom 6. Juni 2002. (Bundesinstitut, Stellungnah-

me).

(http://www.bfr.bund.de/cm/343/ddt_lindan_methoxychlor_und_simazin_rueckstaende_in_futtermitteln.pdf; Zugriff vom 20. März 2012)

Stendebach, Franz Josef, Das Menschenbild des Jahwisten, in: *Bibel und Kirche* 42 (1987), S. 15–20. (Stendebach, Menschenbild).

Stiewe, Martin / Vouga, François, Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie; Band 2), Tübingen 2001. (Stiewe/Vouga, Bergpredigt).

Strecker, Georg, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984. (Strecker, Bergpredigt).

Sudbrack, Josef, Hildegard von Bingen. Schau der kosmischen Ganzheit, Würzburg 1995. (Sudbrack, Hildegard).

Sueddeutsche.de, „Kein Rückschlag ist schon ein Erfolg“. (Süddeutsche.de, Reaktionen).

(<http://www.sueddeutsche.de/wissen/reaktionen-auf-un-klimagipfel-in-rio-kein-rueckschritt-ist-schon-ein-erfolg-1.1391539>; Zugriff vom 14.11.2012).

Teherani-Krönner, Parto, Von der Humanökologie der Chicagoer Schule zur Kulturökologie, in: Glaeser, Bernhard / Teherani-Krönner, Parto (Hrsg.), *Humanökologie und Kulturökologie. Grundlagen – Ansätze – Praxis*, Opladen 1992, S. 15–43. (Teherani-Krönner, Humanökologie).

Theißen, Gerd / Merz, Anette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2011. (Theißen/Merz, Jesus).

Theophilus von Antiochien, *Drei Bücher an Autolykus*, übersetzt aus dem griechischen von J. Leidl, herausgegeben von Andreas Frh. Di Pauli (Bibliothek der Kirchenväter; Band 14; Apologeten II), Kempten/München 1913, S. 1–110. (Theophilus, An Antolykus).

Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln; Band 4: *Schöpfung und Engelwelt (I q 44–64)*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg/Leipzig 1936. (Thomas von Aquin, *Summa theologica*).

Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln; Band 8: *Erhaltung und Regierung der Welt (I q 103–119)*, Heidelberg/München 1951. (Thomas von Aquin, *Summa theologica*).

Tillich, Paul, *Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit*, hrsg. und übersetzt von Ingeborg C. Henel (Ergänzungsband und Nach-

- lassbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich; Band IV), Stuttgart 1975. (Tillich, Korrelationen).
- Tillich, Paul, Systematische Theologie I/II, Berlin 1958. (Tillich, Systematische Theologie I; Tillich, Systematische Theologie II).
- Tillich, Paul, Systematische Theologie III, Berlin 1966. (Tillich, Systematische Theologie III).
- Torma, Franziska, Eine Naturschutzkampagne in der Ära Adenauer. Bernhard Grzimeks Afrikafilme in den Medien der 50er Jahre, München 2004. (Torma, Naturschutzkampagne).
- Toyka-Seid, Michael, Mensch und Umwelt in der Geschichte. Neues aus dem produktiven Selbstfindungsprozess der Umweltgeschichte, in: Archiv für Sozialgeschichte 43 (2003), S. 423–447. (Toyka-Seid, Mensch).
- Uehlinger, Christoph, Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung, in: Bibel und Liturgie (1991) Nr. 1, S. 59–74. (Uehlinger, dominium terrae).
- Uekötter, Frank / Hohensee, Jens (Hrsg.), Wird Cassandra heiser? Die Geschichte falscher Ökoalarme, Stuttgart 2004. (Uekötter/Hohensee, Cassandra).
- Uekötter, Frank, Am Ende der Gewissheiten. Die ökologische Frage im 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2011. (Uekötter, Ende).
- Uekötter, Frank, Umweltgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert (Enzyklopädie Deutscher Geschichte; Band 81), München 2007. (Uekötter, Umweltgeschichte).
- Urban, Dieter, Was ist Umweltbewußtsein? Exploration eines mehrdimensionalen Einstellungskonstruktes, in: Zeitschrift für Soziologie 15 (1986) Nr. 5, S. 363–377. (Urban, Umweltbewußtsein).
- Utzschneider, Helmut / Nitsche, Stefan Ark, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2005. (Utzschneider/Nitsche, Arbeitsbuch).
- Veith, Werner, Nachhaltigkeit, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 1, Regensburg 2004, S. 302–314. (Veith, Nachhaltigkeit).
- Vereinte Nationen: Resolution der Generalversammlung vom 11. September 2012; 66/288: Die Zukunft die wir wollen. (Vereinte Nationen, Zukunft). (www.umwelt.nrw.de/umwelt/pdf/rio20_abschlussbericht_2012_uebersetzung.pdf; Zugriff vom 14.11.2012).

- Virt, Günter / Prüller-Jagenteufel, Gunter M., Am achten Schöpfungstag. Verantwortung angesichts moderner Biotechnologie, in: *Diakonia* 32 (2001) Nr. 5, S. 401–406. (Virt/Prüller-Jagenteufel, Schöpfungstag).
- Vogt, Markus, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009. (Vogt, Prinzip).
- Wallis, Gerhard, Schöpfung oder Evolution?, in: Niemann, H. Michael / Augustin, Matthias / Schmidt, Werner H. (Hrsg.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift für Klaus-Dieter Schunk zu seinem 65. Geburtstag (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums; Band 37)*, S. 319–332. (Wallis, Schöpfung).
- Weder, Hand, „Die Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 2002. (Weder, Rede).
- Wellhausen, Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, vierte, unveränderte Auflage, Berlin 1963. (Wellhausen, Composition).
- Wengst, Markus, *Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext*, Stuttgart 2010. (Wengst, Regierungsprogramm).
- Westermann, Claus, Die Gliederung der Mythen, in: Lange, Armin u. a. (Hrsg.), *Mythos im alten Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Hans-Peter Müller (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Band 278)*, Berlin 1999, S. 212–232. (Westermann, Gliederung).
- Westermann, Claus, *Genesis (Biblicher Kommentar zum Alten Testament; Teilband I/1)*, Neukirchen-Vluyn 1974. (Westermann, Genesis).
- Westermann, Claus, *Schöpfung (Themen der Theologie; Band 12)*, Erweiterte Studienausgabe, Stuttgart 1983. (Westermann, Schöpfung).
- White, Lynn jr., Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise (1970), in: Bayerl, Günter/Troitzsch, Ulrich (Hrsg.), *Quellentexte zur Geschichte der Umwelt von der Antike bis heute (Quellensammlung zur Kulturgeschichte; Band 23)*, Göttingen 1998, S. 96–103. (White, Ursachen).
- White, Lynn jr., *Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft*, München 1968. (White, Technik).
- White, Lynn jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 155 (1967), S. 1203–1207 (White, Roots).
- Wilson, Edward O., *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980. (Wilson, Biologie).

- Winiwarter, Verena / Knoll, Martin, Umweltgeschichte. Eine Einführung, Köln 2007. (Winiwarter/Knoll, Umweltgeschichte).
- Worster, Donald, Dust Bowl. The Southern Plains in 1930's, Oxford 1979. (Worster, Dust).
- Worster, Donald, Nature's Economy. A History of Ecological Ideas, Cambridge 1977. (Worster, History)
- Worster, Donald, Nature's Economy: The Roots of Ecology, San Francisco 1977. (Worster, Roots).
- Worster, Donald, „Dust Bowl“. Dürre und Winderosion im amerikanischen Südwesten, in: Siefert, Rolf Peter (Hrsg.), Fortschritte der Naturzerstörung (Edition Suhrkamp, Band 1489; Neue Folge, Band 489), Frankfurt am Main 1988, S. 118–157. (Worster, Dürre).
- Wortmann, Hendrik, Zum Desiderat einer Evolutionstheorie des Sozialen: Darwinistische Konzepte in den Sozialwissenschaften, Konstanz 2010. (Wortmann, Desiderat).
- Wuketits, Franz M., Das naturalistische Menschenbild. Der Mensch als Produkt seiner Entstehungsgeschichte, in: Klüppel, Lars (Hrsg.), Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, Darmstadt 2007, S. 165–176. (Wuketits, Menschenbild).
- Wulsdorf, Helge, Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt, Regensburg 2005. (Wulsdorf, Nachhaltigkeit).
- Zager, Werner, Bergpredigt und Reich Gottes, Neukirchen-Vluyn 2002. (Zager, Bergpredigt).
- Zager, Werner, Zwischen Kerygma und Mythos. Karl Jaspers' und Rudolf Bultmanns Beitrag zur Debatte über die Entmythologisierung der Bibel, in: Ders., (Hrsg.), Mensch und Mythos. Im Gespräch mit Rudolf Bultmann, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 29–58. (Zager, Kerygma).
- Zenger, Erich (Hrsg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004. (Zenger, Stuttgarter AT).
- Zenger, Erich u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 2012. (Zenger, Einleitung).
- Zenger, Erich, „Du liebst alles, was ist“ (Weish 11,24), Biblische Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung, in: Bibel und Kirche 44 (1989), S. 138–147. (Zenger, Perspektiven).
- Zenger, Erich, Das Buch Exodus (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die Geistliche Lesung; Band 7), Düsseldorf 1978. (Zenger, Exodus).

- Zenger, Erich, Die Feier des Sonntags. Alttestamentlich-jüdischer Sabbat und neutestamentlich-christlicher Sonntag, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982), S. 249–253. (Zenger, Feier).
- Zenger, Erich, Die Schöpfungsgeschichte der Genesis im Kontext des Alten Orients, in: Welt und Umwelt der Bibel (1996) Nr. 2, S. 20–24. (Zenger, Schöpfungsgeschichte).
- Zenger, Erich, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (Stuttgarter Bibelstudien, Band 112), Stuttgart 1983. (Zenger, Gottes Bogen).
- Ziegler, Dieter, Die Industrielle Revolution (Geschichte Kompakt), Darmstadt 2005. (Ziegler, Die Industrielle Revolution).

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1	Der Grundzusammenhang zwischen Individuum/Gesellschaft/Natur. Vgl. auch: Becker, Ökologie, S. 36	S. 10
Abb. 2	Das Grundmodell des „schöpfungstheologischen Dreiecks“	S. 20
Abb. 3	Das „Zieldreieck der Nachhaltigkeit“ Vgl. auch: Bundesministerium, Weg, S. 9; sowie: Bopp, Nachhaltigkeit, S. 22	S. 54
Abb. 4	Die Ordnung der Welt in ihrem So-Sein	S. 84
Abb. 5	Die Ordnung der Welt in ihrem So-Sein	S. 97
Abb. 6	Gottebenbildlichkeit im kosmischen und geschichtlichen Kontext	S. 98
Abb. 7	Vom Gesegneten zum Segen werden	S. 99
Abb. 8	Die Frage nach dem Ziel der Schöpfung	S. 102
Abb. 9	Stichwortverknüpfungen des Sabbatgebotes	S. 114
Abb. 10	Die zentrale Stellung des Sabbatgebotes	S. 116
Abb. 11	Urgeschichtliche und geschichtliche Welt nach Baumgart	S. 122
Abb. 12	Das „schöpfungstheologische Dreieck“ nach Löning/Zen-ger	S. 124
Abb. 13	Das „schöpfungstheologische Dreieck“ in der Grunddimension des Sich-Verfehlens	S. 135
Abb. 14	Das „schöpfungstheologische Dreieck“ in der sozialen Dimension des Sich-Verfehlens	S. 137
Abb. 15	Das „schöpfungstheologische Dreieck“ in der kulturellen Dimension des Sich-Verfehlens	S. 142
Abb. 16	Modifikationen des „schöpfungstheologischen Dreiecks“ und die ökologische Frage	S. 146
Abb. 17	Jesus Christus als Schöpfungsmittler zwischen protologischer Urschöpfung und eschatologischer Neuschöpfung	S. 148
Abb. 18	Partizipationsstufen an der Liebe Gottes	S. 171
Abb. 19	Das erweiterte „schöpfungstheologische Dreieck“	S. 177
Abb. 20	Das Kreismodell nach Johannes Scotus Eriugena	S. 188
Abb. 21	Das „schöpfungstheologische Dreieck“ im Wandel der Geschichte	S. 213