

# RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

31/1993

---

## Natur als Schöpfung

---

*Ruppert*, Schöpfungsbilder im Alten Testament

*Söding*, Die Welt als Schöpfung in Christus

*Stachel*, 'Schöpfungsglaube' und 'Bewahrung der Schöpfung'

*Lüke*, Schöpfung als Evolution – Evolution als Schöpfung?

*Hoeps*, Die Erschaffung der Welt aus dem Nichts

*Kohler-Spiegel*, Auf der Suche nach der Ganzheit

*Spiegel*, Da Tiere eine Seele haben?

*Ott*, Ehrfurcht vor dem Leben lernen

*Schreijäck*, Spielend das Leben und den Glauben lernen

*Bucher*, Das Umweltbewußtsein von Kindern

*Ziebertz*, Schöpfungstheologisches Denken – ökologisches Handeln

**WZ** aus den Arbeitskreisen

**ZA** Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

**4253** katholischer Katechetik-Dozenten(AKK)

ISSN 0173-0339

ZA 4253

03. NOV 1993 ID

## Inhalt

<i>Lothar Ruppert</i> , Schöpfungsbilder im Alten Testament im Kontext von „Natur als Schöpfung“	3
<i>Thomas Söding</i> , Die Welt als Schöpfung in Christus. Der Beitrag des Kolosserbriefes zum interreligiösen Dialog	20
<i>Günter Stachel</i> , 'Schöpfungsglaube' und 'Bewahrung der Schöpfung'. Eine theologische und pädagogische Aufgabe	38
<i>Ulrich Lüke</i> , Schöpfung als Evolution – Evolution als Schöpfung? Vom faulen Frieden in einem Jahrhundertkonflikt	56
<i>Reinhard Hoeps</i> , Die Erschaffung der Welt aus dem Nichts. Das Problem des Grundes in der Schöpfungstheologie	74
<i>Helga Kohler-Spiegel</i> , Auf der Suche nach Ganzheit. Eine feministische Spiritualität der Schöpfung	90
<i>Egon Spiegel</i> , Da Tiere eine Seele haben? Beziehungstheologische Grundlegung einer tierethisch akzentuierten Ökopädagogik	110
<i>Rudi Ott</i> , Ehrfurcht vor dem Leben lernen. Die ökologische Situation als religiöses Problem und religionspädagogische Aufgabe	132
<i>Thomas Schreijäck</i> , Spielend das Leben und den Glauben lernen	144
<i>Anton A. Bucher</i> , Das Umweltbewußtsein von Kindern: Unentwickelt oder unterschätzt?	154
<i>Hans-Georg Ziebertz</i> , Schöpfungstheologisches Denken – ökologisches Handeln. Forschungsüberlegungen zur Diagnose und Diagnostik handlungsbezogenen Lernens	161
Berichte aus den Arbeitskreisen	182
Erklärung der Vereinigung „TheologInnen für Peru“	190

---

### RELIGIONSPÄDAGOGISCHE BEITRÄGE

Begründet von *Günter Stachel* und *Hans Zirker*

*Herausgeber*: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

*Vorsitzender*: Univ.-Prof. Dr. Roland Kollmann, Dortmund

*Schriftleiter*: Univ.-Prof. Dr. Herbert A. Zwergel, D-3500 Kassel, Wegmannstr. 1D

*Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen*: Jährl. 2 Hefte, Jahresabonnement 27,-DM, Einzelheft 18,-DM, jeweils zuzügl. Porto. *Schriftleiter*: Kündigungen bis zum Jahresende. *Manuskripte* an *Schriftleiter*. *Manuskripte* an *Schriftleiter*. *Manuskripte* an *Schriftleiter*.

Konto: Nr. 60

© Arbeitsgem

Druckv

N12<504783069 021

UB Tübingen

## Vorwort

Das vorliegende Heft *Religionspädagogische Beiträge 31/1993* dokumentiert den Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (AKK), der vom 25. bis 29. September 1992 in Augsburg/Leitershofen zum Thema „Natur als Schöpfung? Naturwissenschaftliche und interreligiöse Aspekte eines religionspädagogischen Problems“ stattfand. Die vier zuerst gedruckten Beiträge wurden als Vorträge vor dem Plenum, die übrigen Beiträge z.T. in den Arbeitskreisen, z.T. aber auch vor dem Plenum in Kurzfassung vorgetragen. Sowohl die Berichte aus den Arbeitskreisen wie auch das breite Spektrum der hier wiedergegebenen Themen geben einen Einblick in die Spannweite der Diskussionen, in denen es um ein Verständnis von Schöpfung ging, das zur Grundlage unseres Verhältnisses zum Schöpfergott, zur Natur, zur Mit- und Umwelt werden kann.

Das Thema „Natur als Schöpfung“ steht in den *Religionspädagogischen Beiträgen* auch in Kontinuität zu den Themenheften „Konziliarer Prozeß“ (27/1991) und „500 Jahre Eroberung“ (29/1992). Es war deshalb für den Schriftleiter wichtig, durch die Dokumentation der „Erklärung der Vereinigung: TheologInnen für Peru“ dem Zusammenhang zwischen „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ Ausdruck zu verleihen.

\*\*\*

*In eigener Sache:* Ursprünglich war für das Jahr 1993 nach drei Jahren Preisstabilität eine maßvolle Preisanhebung zur Abdeckung der gestiegenen Kosten vorgesehen. Die mit dem 1.4.1993 seitens der Bundespost anstehende Portoanhebung – es fallen „Büchersendung“ und „Drucksache zu ermäßigter Gebühr“ weg, so daß jedes Heft als Brief versandt werden muß – verteuert jedoch für 1993 den Bezug beider Hefte auf der Portoseite von 2,- DM auf 5,20 DM (Inland). Die Schriftleitung hat deshalb nicht nur den Versand dieses Heftes vor den 1.4.1993 gelegt, sondern auch für 1993 auf eine Preisanhebung beim Abonnement verzichtet, auch wenn dadurch der finanzielle Spielraum der Zeitschrift weiter eingeschränkt wird. Ich lade die Leserinnen und Leser der Zeitschrift ein, in ihrem Arbeitsbereich, vor allem aber bei diesem Themenheft und den o.g. auch in der Lehrerfortbildung für die Zeitschrift zu werben und durch den Verkauf von Einzelheften oder durch Abonnements (Bedingungen siehe Impressum) die Verbreitung von *Religionspädagogische Beiträge* zu fördern.

Kassel, im Februar 1993

Herbert A. Zwergel



ZA 4253

**Anschriften der Autorin und der Autoren dieses Heftes:**

- PD Dr. Anton Bucher*, Hinterdorf, CH-6018 Buttisholz, Schweiz  
*PD. Dr. Reinhard Hoeps*, Brüsseler Str. 39-41, DW-5000 Köln 1  
*Prof. Dr. Helga Kohler-Spiegel*, Kapfstr. 99 a, A-6805 Feldkirch, Österreich  
*Dr. Ulrich Lüke*, Dorfstr. 49, DW-4402 Greven-Gimbte  
*Prof. DDR. Rudi Ott*, Hinkelsteinerstr. 24, DW-6500 Mainz-Bretzenheim  
*Prof. Dr. L. Ruppert*, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für  
 Biblische und Historische Theologie, Postfach, DW-7800 Freiburg  
*Prof. Dr. Richard Schlüter*, Universität Gesamthochschule Siegen, Postfach  
 10 12 40, DW-5900 Siegen  
*Dr. Thomas Schreijäck*, Engwiesenstr. 24, DW-7407 Rottenburg 19  
*PD. Dr. Josef Senft*, Oberer Lindenweg 38, DW-5300 Bonn 1  
*PD. Dr. Thomas Söding*, Am Thie 7, DW-3208 Giesen  
*Dr. Egon Spiegel*, Stockwiesenweg 18, DW-3572 Amöneburg  
*Prof.em. Dr. Günter Stachel*, Carl-Orff-Str. 12, DW-6500 Mainz 33  
*Dozent Dr. Hans-Georg Ziebertz*, Katholiecke Universiteit Nijmegen, Postbus  
 9103, NL-6500 HD Nijmegen, Niederlande

Lothar Ruppert

## Schöpfungsbilder im Alten Testament im Kontext von „Natur als Schöpfung“<sup>1</sup>

### I.

„Natur als Schöpfung“, so heißt das Generalthema des Kongresses der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten (1992), „Schöpfungsbilder im AT“ die dem Alttestamentler vorgeschlagene Thematik für seinen Kurzbeitrag. So sei denn der Beitrag zunächst Überlegungen zum Naturbegriff gewidmet, speziell zur Frage, wie das AT das mit „Natur“ Gemeinte ausdrückt und inwiefern es sich in diesem Punkte von neuzeitlichem Denken unterscheidet, ehe alttestamentliche Schöpfungsbilder und Schöpfungsvorstellungen (nicht zuletzt im Horizont altorientalischer Rede von Schöpfung) darzustellen sind, und – am Schluß – das Spezifikum alttestamentlicher Rede von Schöpfung und ihre bleibende Bedeutung für den Glaubenden in einer nun naturwissenschaftlich-technisch geprägten Gesellschaft herausgestellt werden soll.

### II.

Es ist nicht die Aufgabe eines Biblikers, den heutigen Naturbegriff aus der Sicht von (Natur-)Philosophie und Naturwissenschaft im einzelnen vorzustellen. Dazu wäre er hoffnungslos überfordert. Da er jedoch als Exeget nicht zuletzt auch ein Philologe ist, sei wenigstens der Wortbedeutung des lateinischen *natura* nachgegangen, das als Lehnwort („Natur“) auch in die deutsche Sprache eingegangen ist.

Das Substantiv *natura* leitet sich von dem Verb *nascor* (gezeugt, geboren werden) ab und entspricht in seiner Etymologie dem griechischen *φύσις*. Das griechische Äquivalent leitet sich nun seinerseits vom Verb *φύω* mit der Grundbedeutung „zeugen“, dann auch „erzeugen“, „wachsen lassen“, „schaffen“, „hervorbringen“ u.ä. ab.<sup>2</sup> Die doppelte Grundbedeutung des lateinischen *natura* ist, „Geburt“ sowie (konkret) männliches wie weibliches „Geburtsglied“, so das Wörterbuch von K.E. Georges.<sup>3</sup> Unter II unterscheidet der „Georges“ sodann folgende Bedeutungen: *mehr subjektiv* (1) *die natürliche Beschaffenheit* eines Gegenstandes, überhaupt: „Beschaffenheit“, „Eigenschaft“, „Wesen“, „Gestalt“, „Lage“: körperlich wie geistig, hier: „Naturanlage“, „Temperament“, „Denkungsart“, „Charakter“, sowie (2) *die na-*

<sup>1</sup> Der Vortrag wurde für den Druck überarbeitet und erweitert.

<sup>2</sup> Vgl. G.E. Benseler, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch, Leipzig 101896, 903b.

<sup>3</sup> K.E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch (photomechanischer Nachdruck der 8. verbesserten und vermehrten Auflage von H. Georges, 1913), 2 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1985, hier: Bd. II, 1101-1102.

*türliche Gesetzmäßigkeit*, etwa: „die natürliche Einrichtung der Welt“, „der natürliche Entwicklungsgang“, „der Lauf der Dinge“, „das Gesetz der Natur“ u.ä., sowie: *mehr objektiv*: „die Natur als Weltall“, „Schöpfung“, hier auch: „die Natur als Weltseele und schaffende Gottheit“ (so etwa Cicero), „das Wesen“, „der Grundstoff“, „die Substanz“, „die Kreatur“, „das Ding“, schließlich: „die Gattung“, „das Geschlecht“.

Es ist erstaunlich, wie sehr sich schon der lateinische Wortgebrauch von *natura* mit dem Verständnis von „Natur“ in der Neuzeit berührt, mit Natur als „Ding“ (vgl. R. Descartes: „res extensa“) wie mit Natur als einer Art von einer in allem Seienden wesende göttliche Wesenheit (vgl. „Deus sive natura“: B. de Spinoza). Letztere Vorstellung erinnert lebhaft an das Naturverständnis mancher Ökologen, die freilich den Menschen aus der „Natur“ herausnehmen und ihn der heilen und heilenden Natur als unheilvolles feindliches Wesen gegenüberstellen.

Nach verbreiteter ökologischer Auffassung sollte der Mensch nicht nur vom Sockel des Naturbeherrschers heruntersteigen, sondern selbst gleichsam wieder ganz in der Natur „aufgehen“.

Der denkwürdige Umstand, daß sogar das *Weltall* mit *natura*, ursprünglich „Geburt“, ausgedrückt werden kann, verdankt sich der Mythologie der Antike. Ihr zufolge war *Kosmogonie* stets identisch mit *Theogonie*. Diese Vorstellung begegnet nicht nur bei den alten Griechen (und Römern), sondern auch schon in der engsten Umwelt des alten Israel. Nach der heliopolitanischen Theologie Ägyptens galten etwa die als Geschwisterpaar verstandenen Götter *Geb* (Erde) und *Nut* (Himmel) als Enkel des Schöpfergottes *Atum*<sup>4</sup>.

### III.

Auf dem kurz angedeuteten hochmythologischen Hintergrund des Natur- und Weltverständnisses der Antike wie des Alten Orients als der Umwelt Israels ist das Natur- und Weltverständnis des Alten Testaments zu sehen und zu beurteilen.

1. Das AT hat weder ein Äquivalent für *natura* noch für *creatio*. Das hat nicht nur mit dem Mangel an Abstrakta im biblischen Hebräisch zu tun, sondern auch und vor allem damit, daß Israel bzw. (vorsichtiger ausgedrückt) dem kanonischen Schrifttum Israels, d.h. dem AT, die vorhin entfaltete Vorstellung von Natur im Sinne von kombinierter Theogonie und Kosmogonie bzw. von deren Ergebnis fremd ist. Ich habe bewußt auf das AT eingeschränkt, weil die verbreiteten theo- und kosmogonischen Vorstellungen auch dem alten

<sup>4</sup> Vgl. W. Helck, Art. Atum, in: H.W. Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen im vorderen Orient (Wörterbuch der Mythologie), Stuttgart<sup>2</sup>1983, 340-342.

Israel keineswegs völlig unbekannt waren. Doch wurden sie durch die authentische Jahwereligion abgewehrt.

2. Wie aber drückt das AT das mit „Natur“ Gemeinte aus? Es kann hierfür das polare Begriffspaar „Himmel und Erde“ (hebr. mit Artikel: *hāššāmayim w<sup>e</sup>hā'āraeš*) gebrauchen als Äquivalent für „Kosmos“ bzw. „Weltall“ (vgl. Gen 1,1; 2,4a). „Himmel“ ist hier physikalisch, nicht etwa mythologisch oder theologisch verstanden! Am „Himmel“ bzw. am „Firmament des Himmels“ sind Sonne, Mond und Sterne befestigt (vgl. Gen 1,14-19). Am „Firmament des Himmels“ fliegen die Vögel (Gen 1,20). Auch wenn man in Israel über die Ordnung der Natur und ihren Lauf nachdachte (vgl. Ps 104 und vor allem Kohelet), entwickelte man keineswegs einen Begriff wie „Naturordnung“ o.ä., eben weil Israel hinter allem Geschehen der Natur nicht etwa eine „physikalische“ Naturordnung oder ein abstraktes Naturgesetz stehen sah, sondern das schöpferische und lebenserhaltende Tun seines Gottes Jahwe erblickte.

Noch am weitesten reflektiert und abstrahiert Kohelet im späten 3. vorchristlichen Jahrhundert, wenn er kosmologisch vom *Ganzen* (*haqqol*) spricht (vgl. Koh 3,11). Dieses Ganze ist für Kohelet schon nicht mehr auf Gott hin durchschaubar. Der Weise nimmt den ermüdenden und sinnlos erscheinenden Kreislauf allen Geschehens wahr (Koh 1,4-9). Freilich hält auch er daran fest, daß Gott alles „schön“ (*yāfê*) gemacht hat, was vielleicht als „angemessen“, „passend“ zu interpretieren ist,<sup>5</sup> wenngleich der Mensch diese für ihn nicht durchschaubare Ordnung allen Geschehens für sich selbst nicht als *gut* erfährt (vgl. dagegen Gen 1,31!) Kohelet vermeidet nicht zufällig – im Unterschied zu Gen 1 – das Attribut *gut* (*tôb*).

Bei der Suche nach wenigstens einem Teiläquivalent für *Natur* im Bibelhebräischen bin ich lediglich in der Sintflutgeschichte des Jahwisten (und zwar in der Vorlage) zweimal auf das Substantiv *y<sup>e</sup>qûm* gestoßen (Gen 7,4,23), in der Bedeutung „Bestehendes“. Es ist dort die Rede von *qâl-y<sup>e</sup>qûm*, von „allem Bestehenden“. Gemeint sind damit alle lebenden Wesen auf dem Festland bzw. Ackerboden einschließlich der Menschen, jedoch ohne die Pflanzen, da sie als mit dem Boden festverbunden gedacht werden. „Alles Bestehende“ ist Objekt von Gottes strafendem Gerichtshandeln in der Sintflut: Gott wischt „alles Bestehende“ weg von der Oberfläche des Acker-/Erbodens (Gen 7,4,23). Deutlicher kann nicht ausgedrückt werden, daß das, was wir *Natur* nennen, Gott völlig anheimgegeben ist, wie die damit bezeichneten Wesen ohne Gott überhaupt nicht existierten.

3. Gleichwohl enthält das AT noch *Spuren* der eingangs angezogenen *mythischen* Weltdeutung: Ausgerechnet in dem theologisch am stärksten durchre-

<sup>5</sup> Vgl. D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin-New York 1989, 66f.

flektierten priesterschriftlichen Welterschöpfungsbericht von Gen 1,1-2,4a taucht die Vorstellung von der *Erde* als *Mutter* von Lebewesen auf: die Vorstellung von der *Mutter Erde*. Freilich kann die Erde nur dank ihrer Ermächtigung durch das gebietende Schöpferwort Gottes schöpferisch tätig werden: „Die Erde (gemeint ist hier natürlich: das Festland) lasse junges Grün wachsen, alle Arten von Pflanzen...“ (Gen 1,10). Und die Erde kommt dem befehlenden Gotteswort nach: „Und die Erde brachte junges Grün hervor...“ (Gen 1,12). Was bei Pflanzen, die ja tatsächlich aus dem Erdboden hervorsprossen, als ganz natürlich erscheint, verwundert bei den Landtieren: „Die Erde bringe alle Arten von lebendigen Wesen hervor, von Vieh, von Kriechtieren und von Tieren des Feldes. So geschah es“ (Gen 1,24). Hier ist die aus sumerischen Schöpfungs- bzw. Entstehungsmythen bekannte Vorstellung vom *Hervorsprossen der Menschen aus der Erde*<sup>6</sup> (vgl. hierzu die Reminiscenz: „Von Jahr zu Jahr säst du die Menschen aus; sie gleichen dem sprossenden Gras“ Ps 90,4) auf das Hervorsprossen der Tiere aus der Erde übertragen. Bei der Menschenschöpfung in Gen 1 fehlt indes diese Vorstellung (vgl. Gen 1,26-28). Wenn man Gen 1,24f mit Gen 1,26ff zusammensieht, soll dies offenbar besagen: Während die Tiere „erdhaft“ sind, ist der Mensch – so wörtlich – „im Bilde“ Gottes erschaffen (Gen 1,26f). Immerhin, und das ist nicht gering zu veranschlagen, erkennt das biblische Schöpfungskerygma der Erde bzw. Natur ein durch den Schöpfergott zugestandenes bzw. verliehenes (Mit-)Schöpferum zu, das jedoch beschränkt ist auf die unter dem Menschen stehende Kreatur.

Über Gen 1 hinaus kann selbst der Weise Jesus Sirach (Ben Sira) noch um 200 v.Chr. von der Erde ungeschützt als der „Mutter aller Lebenden“ sprechen, zu der die Menschen im Tode zurückkehren (Sir 40,1). Hier liegt freilich metaphorisches Verständnis vor; denn der Mensch bzw. die Menschen des Anfangs sind aus der Krume („Staub“) des Acker-/Erbodens erschaffen worden (Gen 2,7), um zu dieser Krume im Tode wieder zurückkehren bzw. zerfallen zu müssen (Gen 3,19).

In Ps 139 kann der Beter sogar den Mutterschoß, in dem ihn Jahwe gebildet hat, mit dem Schoß der (Mutter) Erde ineinssetzen (Ps 139,13.15).

Der Natur wird also – durch diese biblischen Aussagen – eine erstaunliche Dignität zuerkannt, eben als eigens dazu ermächtigte „Helferin“ Gottes bei seinem Schöpfungswerk. Dieses Schriftzeugnis wäre in das Gespräch mit der Naturwissenschaft („Evolutionstheorie“) einzubringen.

Da zumindest die Tiere nach biblischem Zeugnis (Gen 1,20) zusammen mit den Pflanzen (Gen 1,10.12) aus der Erde bzw. Natur, also metaphorisch formuliert, aus dem gleichen Schoß (vgl. Ps 139,13.15), hervorgegangen sind,

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Textbeispiele nebst Auswertung bei: G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen (AHAW.PH 1971,1), Heidelberg 1971, 30-32 (Schöpfung als Emersio).

kann man sie im wahrsten Sinne des Wortes, bildhaft ausgedrückt, als miteinander verwandt bezeichnen. – Ähnliches bringt der priesterliche Autor von Gen 1 selbst im Hinblick auf den Menschen zum Ausdruck, indem er nach der guten Ordnung des Anfangs Menschen und Tiere trotz ihrer verschiedenen „Herkunft“ (vgl. Gen 1,24 mit 1,26f) an den gleichen (vegetarischen) Tisch verwiesen sieht (Gen 1,29f). Der Fleischgenuß und damit das Töten der Tiere ist nach dem gleichen biblischen Zeugen erst eine Folge der Gewalt, durch die „alles Fleisch“ in seinem Wandel verdorben wurde (vgl. Gen 6,11f). Diesem Faktum, das der priesterliche Autor lediglich registriert, trägt Gott in der nachsintflutlichen Notordnung (Gen 9,1-7, vgl. V.2ff) Rechnung, welche die ganze Menschheit (incl. die „Natur“) betrifft, wobei im Verbot des Blutgenusses eine letzte Schranke der Ehrfurcht vor dem Leben aufgerichtet wird (Gen 9,4f), da das Blut als Sitz des Lebens gilt. Insofern steckt in dem vielbeschworenen Einssein des Menschen mit der Natur – aus biblischer Sicht – zumindest ein Körnchen Wahrheit.

#### IV.

Nun zu den biblischen Schöpfungsvorstellungen und Schöpfungsbildern, wozu auch die einschlägigen Schöpfungstermini zu beachten sind!

1. Nur noch andeutungsweise begegnet das Motiv „Schöpfung durch *Kampf*“, konkret das Chaostkampfmotiv. Vor dem Schelten (EÜ: Drohen) Gottes weichen die Wasser der Urflut (*t<sup>e</sup>hom*) zurück, welche am Anfang die ganze Erde bedeckten (Ps 104,7; vgl. Ijob 7,12; 38,8-11). Als Kampf gegen die *Rahab* begegnet dieses urtümliche Schöpfungsmotiv in hochpoetischer Form in weiteren alttestamentlichen Texten (vgl. Jes 51,9; Ps 89,11; Ijob 9,13; 26,12). Aufgrund einer bildhaften Übertragung des Motivs auf Jahwes Sieg über Ägypten kann selbst Ägypten als *Rahab* apostrophiert werden (Ps 87,4; Jes 30,7 – Text unsicher). Wegen seines polytheistischen Hintergrundes eignete sich das Chaostkampfmotiv nicht so recht, um Jahwes Schaffen am Anfang auszudrücken. Ob dieses Motiv in der Chaosbeschreibung von Gen 1,2a noch anzutreffen ist (*t<sup>e</sup>hom* : Urflut = babyl. *Tiâmat*?) muß zumindest offenbleiben; mehr weist in Richtung ägyptischer Protologie (hermupolitanische Theologie).

2. Mehrfach begegnet in Gen 1 dagegen das Motiv „Schöpfung durch *Scheidung*“: Und Gott „schied“ (hebr. *bādal* Hiphil): das Licht von der Finsternis (Gen 1,4), die Wasser unterhalb des Firmaments von den Wassern oberhalb des Firmaments (Gen 1,6; vgl. V.5), man vergleiche auch die Scheidung zwischen Meer und Land (Gen 1,9f). Das Scheidungsmotiv hat in der Trennung, Häftung der Urgottheit *Tiamat* (= Salzwasserozean) eine Parallele, wobei ihre eine Hälfte vom Schöpfergott *Marduk* als Firmament aufge-

stellt wurde (Enuma elisch, IV, 135-140)<sup>7</sup>, das in Gen 1,6f rein physikalisch als (so wörtlich) „Gehämmertes“ erscheint.

3. Am häufigsten begegnet jedoch die Vorstellung von „Schöpfung durch ein handwerkliches Tun“.

Es sind mehrere handwerklich einschlägige Schöpfungstermini vorzustellen.

3.1 Schöpfung durch „Gründen“ (*yāsad*) erscheint zumeist mit dem Objekt Erde (Jes 48,13; 51,13.16; Sach 12,1; Ps 24,2; 78,69; 102,26; 104,5; Ijob 38,4; Spr 3,19). – Nach Ps 89,12 wurde der „Erdkreis“ von Gott gegründet.

3.2 Schöpfung durch „Ausspannen“ (*nāṭû*) ist ein Lieblingsbild Deuterocesajas, um die Erschaffung des Himmels(gewölbes) plastisch darzustellen: Gott hat die Himmel ausgespannt, wie man ein Zelt ausspannt (Jes 40,22; 42,5; 44,24; 45,12; 51,13.16 [conj.]; dazu: Jer 10,12; 51,15; Sach 12,1; Ijob 9,8). Es handelt sich also um ein aus dem Nomadenleben entlehntes Bild. In der poetischen Wendung „Himmelszelt“ lebt diese im babylonischen Exil aufgekommene Schöpfungsvorstellung weiter. Deuterocesaja dürfte damit in Babylonien eine israelitische Alternative zur Bildung des Himmelsgewölbes durch Marduk (durch Häftung der Tiamat) geschaffen haben.

3.3 Auf die Menschenschöpfung am Anfang beschränkt ist die Verwendung des architektonischen Schöpfungsterminus „bauen“ (*bānû*). Jahwe-Gott „baute“ die dem Menschen (im Tiefschlaf) entnommene „Rippe“ zur „Frau“ (Gen 2,22). Hierzu gibt es eine altbabylonische Parallele in der Erschaffung des Menschen, eigentlich „Urmenschen“ (*lullû*) durch die Muttergottheit *Nintu*, genannt *Belet ili* (Herrin der Götter), wozu das wurzelgleiche akkadische Verbum *banû(m)* IV (schaffen, bauen) verwandt wird (*Atramḫasis*-Mythos I, 194f)<sup>8</sup>. In der biblischen Erzählung von der Erschaffung der Frau (Gen 2,18-24) eignet sich gerade dieser Schöpfungsterminus besonders, um die Entsprechung der so erschaffenen Frau als „Gegenüber“ zum Mann möglichst plastisch darzustellen (vgl. Gen 2,18.23).

3.4 Um die *persönliche Menschenschöpfung*, das geheimnisvolle Entstehen des Kindes im Mutterleib, „ins Bild“ zu setzen, kann das AT das Verbum *sakak*, „weben“, verwenden. So preist der Beter von Ps 139 Jahwe als seinen Schöpfer, der ihn „gewoben“ hat im Schoß seiner Mutter (Ps 139,13: Form des Pi’el).

3.5 Die *klassische Vorstellung der Menschenschöpfung* ist die *Formatio*, die Bildung des (Ur-)Menschen aus Lehm. Sie begegnet mehrfach in babylonisch-assyrischen Texten. Der Sache nach ist sie im altbabylonischen *Atramḫasis*-Mythos bezeugt: *Enki* macht dort den Vorschlag „Einen Gott soll man schlachten,/ dann mögen sich die Götter durch Eintauchen reinigen!/ Mit

<sup>7</sup> Deutsche Übersetzung in AOT<sup>2</sup> 120.

<sup>8</sup> Teiledition: *W.v. Soden*, Die erste Tafel des altbabylonischen *Atramḫasis* Mythos. „Haupttext“ und Parallelversionen in: ZA 68 (1978/79), 50-94.

seinem Fleisch und seinem Blut/ möge Nintu den Lehm überschütten;/ der Gott und der Mensch mögen beschmiert werden/ gemeinsam mit Lehm!“ (I, 208-213)<sup>9</sup>. Bei der ähnlichen Erschaffung des (Ur-)Menschen (*lullû*) im Enuma-elisch-Epos (VI 25f)<sup>10</sup> fehlt eigenartigerweise der Lehm als Schöpfungsmaterie. Im Gilgamesch-Epos ist es die Göttin *Aruru*, die auf Wunsch der Götter den als Widerpart Gilgameschs gedachten Enkidu erschafft, freilich nur mit Hilfe abgekniffenen Lehms (ebd. I, 29-41). Da in Israel, wie schon gesagt, die hochmythologische Vorstellung von Schöpfung durch (Götter)Kampf als dem Jahweglauben nicht entsprechend abgewiesen werden mußte, konnte auch die Vorstellung, der (Ur-)Mensch verdanke seine Existenz einem getöteten Gott, nicht übernommen werden. Vielmehr ist der (Ur-)Mensch im Unterschied zur babylonischen Tradition von seinem Wesen her rein irdisch: Jahwe-Gott hat ihn aus dem „Staub des Acker-/Erdbodens“ „geformt/gebildet“ (Gen 2,7), eine Vorstellung, die vermutlich durch Übertragung von der Menschenschöpfung, auch auf die Erschaffung der Tiere angewandt wird (Gen 2,19). Das Verbum *yāšar*, das eigentlich soviel wie „töpfeln“ heißt, stammt aus der Töpfersprache (vgl. Jer 18). Auch für Ägypten ist diese Vorstellung, freilich für die persönliche Menschenschöpfung, belegt: Der Schöpfergott *Chnum* formt das Königskind auf der Töpferscheibe.<sup>11</sup>

3.5 Der *geläufigste* handwerkliche *Schöpfungsterminus* ist freilich „*machen*“ (*ʿāšā*), auch im Hebräischen ein „Allerwelts-Verbum“. So hatte der priesterliche Verfasser des sogenannten 1. (Welt-)Schöpfungsberichts keinerlei Hemmungen, die ihm in seiner Vorlage überkommene anthropomorphe Schöpfungsvorstellung zu belassen: So „macht“ Gott 1) das Firmament (Gen 1,6), 2) die große und kleine Leuchte sowie die Sterne (Gen 1,16), 3) die Landtiere (Gen 1,25), ja sogar 4) die Menschen (Gen 1,26).

Nach dem Bericht von der Erschaffung der Frau (Gen 2,18-24), eine ursprünglich wohl selbständige Erzählung, die der Jehowist überarbeitet und in die Exposition der Paradieserzählung eingefügt hat,<sup>12</sup> will Jahwe dem Menschen „eine Hilfe“ „machen“ (Gen 2,18). Ebenfalls nach dem Jehowisten hat Jahwe „die Tiere des Feldes“ „gemacht“, unter denen die Schlange das klügste Tier ist (Gen 3,1a\* Je).

4. Ein *spezifischer Schöpfungsterminus* ist *qānâ*, das neben „erschaffen“ eigenartigerweise auch „erwerben“ heißen kann. Letzteres ist sogar die Grundbe-

<sup>9</sup> Edition v. Soden S. 65.

<sup>10</sup> Deutsche Übersetzung nach H. Schmökel, Das Eilgamesch-Epos, Stuttgart u.a. 41978, 28.

<sup>11</sup> Vgl. V. Notter, Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen (SBS 68), Stuttgart, 1974, 149-151 (Text und Illustration).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu L. Ruppert, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (FzB 70), Würzburg 1992, 123-125.

deutung. Auf dem Wege über „zeugen“ (eines Kindes) konnte *qānâ* schließlich die Bedeutung „erschaffen“ annehmen. E. Lipinski<sup>13</sup> möchte freilich die Bedeutung „erschaffen“ bestreiten und für alle alttestamentlichen Belege von *qānâ*, Bedeutungen „besitzen“ bzw. „zeugen“ postulieren. Doch wird es wohl dabei bleiben, daß *qānâ* im AT auch die Bedeutung „erschaffen“ zukommen kann. Wenn die ugaritische Göttin *Atirat qnjt ilm* „Schöpferin/Gebärrerin der Götter“ genannt werden kann (vgl. KBL<sup>3</sup> 1038a), dann kann der mit Jahwe gleichgesetzte El Eljon („El-Höchster“)<sup>14</sup>, dessen Priester Melchisedek, der König von Salem ist, „Schöpfer des Himmels und der Erde“ genannt werden (Gen 14,18f). Wenn im kanaänaischen Raum – wie in Ägypten – ursprünglich die Vorstellung einer Zeugung von Himmel und Erde durch den Schöpfergott verbreitet gewesen sein sollte, dann wäre sie in Gen 14, einem eher spät zu datierenden Text, natürlich längst überwunden. – Ps 139,13 ist *qānâ* in der Rede von der persönlichen Menschenschöpfung belegt, wo der Psalmist vor Jahwe bekennt: „Denn du hast meine Nieren (EÜ: mein Inneres) geschaffen...“ Die frühere Bedeutung von *qānâ* „zeugen“ ist noch in Dtn 32,6 erkennbar: „Ist er (d.h. Jahwe) nicht dein (=Israels) Vater dein Schöpfer, hat er dich nicht gemacht und hingestellt?“. Auch die Herkunft der (präexistenten) Weisheit von Jahwe kann durch *qānâ* ausgedrückt werden (Spr 8,22).

5. *Der theologische Schöpfungsterminus schlechthin ist jedoch bārâ*. Das Verbum *bara* begegnet erstmals, freilich nicht in einschlägigem Zusammenhang, in der jahwistischen Pentateuchquelle: Jahwe wird – nach den Worten des Mose – „etwas ganz Ungewöhnliches, Staunenswertes tun“, indem er die Erde ihren Rachen aufreißen läßt, um die Aufrührer (Datan, Abiram und ihren Anhang) zu verschlingen (Num 16,30). Hier wird *bārâ* also für aufsehererregendes vernichtendes Handeln Gottes in der Geschichte gebraucht, im Hinblick auf seine Macht über die Natur. Auf staunenerregende Wunder-taten Gottes in der Geschichte zugunsten seines Volkes verweist auch der passivische Beleg in Ex 34,10 (J?). Das Schöpfungshandeln Gottes am Anfang hat Israel zuerst im babylonischen Exil mit dem Verbum *bārâ* ausgedrückt. Offenbar hat Deuterojesaja<sup>15</sup> damit den Anfang gemacht. In den Herausforderungsreden („Bestreitungen“) Jahwes lesen wir: Jahwe hat die Erde „geschaffen“ (40,28; 45,18), die Himmel (42,5; 45,18), die Sterne (40,26), die Menschen (45,12), ja sogar die Finsternis (45,7). Er kann selbst

<sup>13</sup> Art. *qānâh*, in: ThWAT VII, 1992, 63-71.

<sup>14</sup> Zu El bzw. Eljon vgl. M.H. Pope, in: Haussig, Götter und Mythen (s.o. Anm. 4), 279-283 bzw. 283f.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu: A. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen (CThM 3), Stuttgart 1974, 1-53.

„Schlimmes“ schaffen (45,7). In Gottesworten, deren Form das Element der persönlichen Menschenschöpfung aus der individuellen Klage aufnimmt, betont Jahwe bei Deuterocesaja, daß er Israel geschaffen hat (Jes 41,20; 43,1.15), ja jeden, der nach Jahwes Namen benannt ist (43,7).

Offensichtlich von Deuterocesaja beeinflusst, hat der Verfasser der Priesterschrift in seine Bearbeitung der Vorlage von Gen 1 7mal den Schöpfungsterminus *bārā'* eingetragen: Gott hat den Himmel und die Erde erschaffen (Gen 1,1: Überschrift, wie: 2,4a: Unterschrift) die großen Seetiere (1,21); den Menschen (3mal: 1,27<sup>3</sup>), sowie: „all sein Werk“ (2,3). Weiterhin kommt P im „Stammbaum Adams“ auf die Menschenschöpfung zu sprechen (5,1.2): Dagegen ist der Beleg Gen 6,7 (im J-Kontext) redaktionell.

Die Etymologie von *bārā'*<sup>16</sup> ist weithin ungeklärt. Ursprünglich mag es soviel wie „zuspitzen“ oder „roden“ bedeutet haben (im Intensivstamm: Jos 17,15.18; Ez 21,24.47). In der erstgenannten Bedeutung verwies es auf handwerkliche Herstellung eines Dinges durch Bearbeitung. Doch fehlt bei den Formen im Grundstamm (Qal) durchweg die Angabe einer Schöpfungsmaterie, weshalb seine Bedeutung hinausläuft auf „etwas in staunenswerter, unvergleichlicher Weise schaffen“. Damit stimmt überein, daß das Verb in allen Belegen der Grundform Gott (Jahwe) als Subjekt hat (vgl. noch Ex 28,13.15: Erschaffung des Urmenschen, im metaphorischen Sinne: Ez 21,35 mit dem Objekt Ammon, sämtlich Stellen mit Passiv-Formen und Gott als dem logischen Subjekt). Wegen des Fehlens einer Schöpfungsmaterie ist man versucht, in Gen 1 an eine „Schöpfung aus dem Nichts“ zu denken, doch sperrt sich der Kontext in Gen 1 dagegen, wie später noch auszuführen ist.

6. Die Rede vom Erschaffen durch ein Sprechen (*'āmar*) bzw. durch ein Wort (*dābār*) Gottes spiegelt die weitestgehende Abstraktion im Reden von Schöpfung. Sie begegnet vor allem im Welt schöp f ungsbericht (Gen 1,1-2,4a), in nachexilischen Psalmen (Ps 33,6; 147,15; 148,5), aber auch in den Gottesreden der Ijobdichtung bei der Ausgrenzung der Chaoswasser im Meer: „Bis hierher darfst du und nicht weiter!“ (Ijob 38,11). Obwohl diese Schöpfungsvorstellung erst in exilischen Schriften des AT bezeugt ist, hat Israel sie nicht, wie man leicht vermuten könnte, in Babylonien von den Babyloniern übernommen. Die einzig wirkliche Parallele findet sich in einem ägyptischen Dokument, in dem berühmten „Denkmal memphitischer Theologie“<sup>17</sup>, das bisher meist schon dem Alten Reich zugeschrieben wurde, neuerdings freilich

<sup>16</sup> Vgl. hierzu: A. Angerstorfer, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus br' (bara) „schaffen“ (Regensburger Studien zur Theologie 20), Frankfurt a.M.-Berlin-Las Vegas 1979.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu: L. Ruppert, Die Ruhe Gottes im priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen I) und die „Zufriedene Ruhe“ des Ptah im Denkmal memphitischer Theologie, in: XXI. Deutscher Orientalistentag 1980 in Berlin. Vorträge, hrsg. v. F. Steppat (ZDMG Supplement V), Wiesbaden 1983, 121-131.

mitunter ins Neue Reich herabdatiert wird. Im „Denkmal“ ist die Rede von der Schöpfung durch das Wort des *Ptah* „das von dem Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde“. Der Text, eine Priesterlehre, findet sich neben anderen liturgischen Texten in Abschrift auf jenem berühmten Dioritstein (nun in Oxford), den der Pharao Schabaka (716-701 v.Chr.) im *Ptah*-Tempel zu Memphis aufstellen ließ. Wie Gen 1, so stellt auch das „Denkmal“ einen kombinierten Bericht von einer Schöpfung durch das Wort und von einer Schöpfung durch die Tat des Schöpfergottes dar. Nur ist in der ägyptischen Parallele der Tatschöpfungsbericht hinten in den Wortschöpfungsbericht eingefügt, während die biblische Parallele eine kunstvolle Verzahnung von Wort- und Tatbericht aufweist. Diese Parallele ist schwerlich als zufällig abzutun. Bisher hatte man (ohne entsprechende Berücksichtigung des „Denkmals“) das Ineinander von Wort- und Tatschöpfung in Gen 1 literar- oder redaktionskritisch zu erklären versucht, so vor allem W. Schmidt<sup>18</sup>, der zwischen einem älteren Tatbericht als Vorlage und einem jüngeren Wortbericht unterscheidet, der seinerseits als Interpretation des älteren Berichts zu verstehen und auf das Konto des Verfassers der Priesterschrift zu setzen sei. Schmidt sieht in dem jeweils, insgesamt 7mal (Gen 1,3.6.9.11.14.20.24), dem mit „Und Gott sprach“ eingeleiteten Schöpfungsbefehl folgenden stereotypen Satz „Und es geschah so“ eine Vollzugsbestätigung, die den Vollzug der Schöpfung durch das zitierte, befehlende Wort Gottes registriert.<sup>19</sup> Doch wird man mit O.H. Steck<sup>20</sup> den Satz „Und es geschah so“ nicht (mit Schmidt) auf den vorausgehenden Schöpfungsbefehl zurückbeziehen dürfen, sondern ihn als „Feststellung folgerichtiger Entsprechung“ dem jeweils folgenden Satz „Und Gott machte...“ u.ä. zuordnen müssen. Ist aber dieser formelhafte Satz als „Entsprechungsformel“ von Anfang an mit dem sogenannten „Tatbericht“ verknüpft gewesen, fällt ein eigenständiger „Wortbericht“ dahin, den der Verfasser der Priesterschrift als Interpretationsschicht in den älteren „Tatbericht“ hätte einarbeiten können. Ein Blick auf die ägyptische Parallele bestätigt die Richtigkeit der Analyse von O.H. Steck: Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die Tradition, besser: die Vorlage des Welterschöpfungsberichts, die dem Verfasser der Priesterschrift im babylonischen Exil zur Verfügung stand, bereits die Kombination von Wort- und Tatschöpfung enthalten. Die Spannung zwischen Wort- und Tatschöpfung in Gen 1 läßt sich weder literar- noch redaktionskritisch auflösen, ja, sie

<sup>18</sup> Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1973,

<sup>19</sup> Schmidt, a.a.O., 56-59.

<sup>20</sup> Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115), Göttingen 1975, 36.

ist nicht von der Art, daß sie nach literarkritischer Scheidung verlangte. Zu dieser für uns Heutige eigenartigen Kombination haben sich die Jerusalemer Tempelpriester noch in vorexilischer Zeit höchstwahrscheinlich vom „Denkmal memphitischer Theologie“ anregen lassen. Die ägyptische Parallele wird zumindest dem Inhalt nach in Jerusalem bekannt gewesen sein, da rege Beziehungen zwischen dem Königshof in Jerusalem und Ägypten bestanden; ja besonders eng waren diese Beziehungen unter König Hiskia (726-697 v. Chr.) und dem erwähnten Pharao Schabaka gewesen.

Wie aber ist das Ineinander von schöpferischem Wort und schöpferischer Tat in Gen 1 zu verstehen. Doch wohl so: Gott „scheidet“, „macht“, „befestigt“ durch sein schöpferisches Wort: Das auf eine handwerkliche Tätigkeit verweisende Schöpfungshandeln Gottes ist im Lichte des Zeugnisses von der Wortschöpfung als analog zu verstehen. Es ist nicht eigentlich Gott selbst, der etwa mit eigenen Händen scheidet, macht, befestigt, als vielmehr sein schöpferisches Wort. So genügt sein Schöpferwort allein, um das Licht zu schaffen (Gen 1.3). – Doch wäre es verfehlt, dieses erste Schöpfungswerk für einen eigenständigen Wortschöpfungsbericht zu reklamieren. Offenbar galt P das Licht aufgrund seiner Beschaffenheit als nicht bildbar (vgl. aber das kühne Bild Jes 45,7).

Als eine Vorstufe der Rede von der Erschaffung durch das Wort ist wohl das Überlieferungselement von der Beratung der Götter vor der Menschenschöpfung anzusehen,<sup>21</sup> wie sie uns etwa schon im altbabylonischen Atram-ḫasis-Mythos begegnet, wo der Gott Enki (Ea) vorschlägt, wie der (Ur-)Mensch im einzelnen zu erschaffen sei, ein Vorschlag bzw. eine Anweisung, die dann von den Göttern, vor allem der Schöpfergöttin *Nintu* (*Mami, Belet ili*) ausgeführt wird (s.o.). Im Falle der zur Welterschöpfungstradition erst hinzugekommenen Menschenschöpfungstradition von Gen 1,26ff ist aus einer ursprünglichen Beratung des Schöpfergottes im göttlichen Hofstaat eine Selbstberatung geworden: „Lasset uns Menschen machen...“ (Gen 1,26). Eine ursprüngliche Selbstberatung ist übrigens auch hinter der formelhaften Redeweise von „Herz und Zunge“ im „Denkmal“ zu vermuten.

In einer späteren Entwicklungsstufe konnte die Tatschöpfung gänzlich durch Wortschöpfung ersetzt werden. Dies geschieht etwa in späten Psalmen, die offenbar von Gen 1 abhängig sind. So heißt es in Ps 148,5: „Denn er (Jahwe) gebot, und sie (die Himmel und Wasser über dem Himmel) waren erschaffen“. Ps 147 führt physikalische Naturerscheinungen wie Schnee, Reif und Eis (V.16f) auf das göttliche Schöpferwort zurück: „Er sendet sein Wort zur Erde, rasch eilt sein Befehl dahin“ (V. 15; vgl. V.18). Noch abstrahierender und prägnanter rekapituliert der Dichter von Psalm 33 die Schöpfung: „Durch das Wort (*dābār*) Jahwes wurden die Himmel erschaffen, ihr ganzes

<sup>21</sup> Schmidt, Schöpfungsgeschichte 169, verweist auch hier auf Gen 1,26.

Heer (d.h. die Sterne) durch den Hauch seines Mundes“ (V.6). Doch hält dies den Psalmisten keineswegs davon ab, sich bezüglich der irdischen Schöpfungswerke Jahwes anthropomorpher Ausdrucksweisen zu bedienen: „Wie in einem Schlauch faßt er das Wasser des Meeres, verschließt er die Urflut in Kammern“ (Ps 33,7). Doch, um diese konkret erscheinenden Aussagen als Bilder, Metaphern auszuweisen, schließt der Psalmist den Abschnitt über die Schöpfung mit den Worten „Denn Jahwe sprach, und sogleich geschah es; er gebot, und alles war da“ (Ps 33,9).

7. *Schöpfung kann auch durch Mitteilung des „Lebensatems“ (nišmat hayyim) erfolgen*, so im Fall der Erschaffung des Menschen aus dem „Staub des Erdbodens“: „und er (Jahwe-Gott) blies in seine Nase den Lebensatem“ (Gen 2,7). Damit ist freilich nicht Mitteilung einer göttlichen Substanz, etwa des Gottesgeistes, gemeint, vielmehr wird der „Lebensatem“, der den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht, auf Gott zurückgeführt, als Gottesgabe begriffen. Der Umstand, daß bei der Erschaffung der Tiere eine „zusätzliche“ Begabung mit „Lebensatem“ nicht berichtet wird (Gen 2,19), hängt damit zusammen, daß dies in der Vorlage Gen 2,\*18-24 fehlte, nicht etwa damit, daß der Verfasser (bzw. Kompositor) der Paradieserzählung in Gen 2+3 (der Jehowist) dadurch einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier hervorheben wollte und den „Atem des Lebens“ beim Menschen als Geistseele verstanden hätte. Daß das AT in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen Menschen und Tieren macht, ist Ps 104,29f zu entnehmen, wo unterschiedslos von Tieren und Menschen gesagt wird: „Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört, nimmst du ihnen den Atem (wörtlich: ihren Atem: hebr. *ru<sup>a</sup>ḥ*), so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde. Sendest du deinen Geist (ebenfalls: *ru<sup>a</sup>ḥ*) aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde.“ Der Atem/Geist kommt zwar von Gott, ist aber kein „Teil“ Gottes. Das Leben zeigt sich eben im Atmen des Geschöpfs, was der Orientale aus dem Umstand schließen konnte, daß mit dem letzten Atemzug das Leben entschwindet und der Tod eintritt.

8. *Zum Schluß ist noch zu diskutieren, ob das Alte Testament eine Schöpfung „aus dem Nichts“ kennt*. Da der spätalttestamentliche Beleg 2 Makk 7,28 die Erschaffung von Himmel und Erde „aus dem Nichts“ zu bezeugen scheint, ist eine Diskussion zumindest angebracht, des weiteren, weil bei der Verwendung des Schöpfungsterminus *bārā'* (mit göttlichem Subjekt) niemals irgendein Material (Schöpfungsmaterie) angegeben wird (s.o.).

Zunächst zu Makk 7,28, dem alttestamentlichen Beleg, der als Grundstelle für die Vorstellung von der „creatio ex nihilo“ gilt.<sup>22</sup> Er findet sich in der

<sup>22</sup> Vgl. zum folgenden: G. Schmuttermayr, „Schöpfung aus dem Nichts“ in 2 Makk 7,28?

Legende vom Martyrium der makkabäischen Mutter und ihrer sieben Söhne (2 Makk 7), demzufolge diese Gesetzestreuen den Mut zum Martyrium aus dem Glauben an die Auferweckung zu ewigem Leben schöpfen (vgl. V.9.11.14.23.29.36). Um den Glauben ihrer Söhne an die Macht Gottes zur Auferweckung zu bestärken, erinnert sie die Mutter daran, daß der Schöpfer der Welt auch sie in ihrem Mutterschoß „aus den Grundstoffen zusammengesetzt“ und „geformt“ hat (V.22f; vgl. V.27). Diesem Hinweis auf die (persönliche) Menschenschöpfung läßt die Mutter, da sie ihrem jüngsten Sohn zuredet, ein Bekenntnis zu Gott als dem Welterschöpfer folgen: „Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das ‚nicht aus dem Seienden‘ (οὐκ ἐξ ὄντων) erschaffen, und so entstehen auch die Menschen“ (V.28). Die Einheitsübersetzung bietet mit den meisten Übersetzungen statt „nicht aus dem Seienden“ die Wendung „aus dem Nichts“. D.h. sie deutet die von den besten Handschriften gebotene Lesart, im Sinne des „ex nihilo“ der atlateinischen Bibel, die wiederum von der Lesart ἐξ οὐκ ὄντων („aus dem Nicht-Seienden“) jüngerer Textzeugen der LXX gestützt wird, wie auch mehrere Kirchenschriftsteller und -väter der alten Kirche letztere Lesart voraussetzen.<sup>23</sup> Jedoch, so schwer auch das Gewicht der Tradition ist, ändert sich nichts an der Ursprünglichkeit der Lesart οὐκ ἐξ ὄντων („nicht aus dem Seienden“). Es liegt offenbar eine vielleicht bewußte Vertauschung von Negation (οὐκ) und Präposition (ἐξ) vor, die aus der eher relativen Aussage eine absolute macht. Hier mag auch Philo nachgewirkt haben, demzufolge (Legum allegoriae III,10) Gott „das Ganze“ (τὰ ὅλα) „aus den/dem Nicht-Seienden“ (ἐκ μὴ ὄντων) zusammengestellt/zusammengesetzt hat.<sup>24</sup> Könnte an dieser Philo-Stelle noch etwas Ähnliches gemeint sein wie Weish 11,17, wo auf „Gottes mächtige Hand“ verwiesen wird, „die aus ungeformtem Stoff die Welt gestaltet hat“, sagt Philo an anderen Stellen, daß Gott das „Nicht-Seiende“ (τὰ μὴ ὄντα) zum Sein (εἶναι) „führt“, womit wohl „das Hervorbringen des Noch-nicht-Vorhandenen“ intendiert ist.<sup>25</sup> 2 Makk 7,28 will dagegen (in der ursprünglichen Lesart) eine greifbare Schöpfungsmaterie ausschließen, schwerlich eine irgendwie geartete Aussage über ein Nichts vor der Schöpfung machen. Somit ist in 2 Makk 7,28 kaum eine derartige paradox formulierte philosophische bzw. theologische Grenzaussage intendiert.

in: BZ N.F. 17 (1973), 203-228.

<sup>23</sup> Diese Lesart wird von der Lukian-Rezension und einigen Minuskeln bezeugt, sowie u.a. von Origenes, Theophilus von Alexandrien, Johannes Chrysostomus und Theodoret von Cyrus. Vgl. hierzu neben dem Apparat der Edition von W. Kappler-R. Hanhart, *Maccabaeorum liber II*, Göttingen <sup>2</sup>1976, z.St., besonders *Schmuttermayr*, a.a.O., 219-221.

<sup>24</sup> Vgl. *Schmuttermayr*, a.a.O., 219.

<sup>25</sup> Interpretation der Philo-Stellen bei H.-F. Weis (1966), zitiert bei *Schmuttermayr*, a.a.O., 212.

Enthält nun der Weltschöpfungsbericht von Gen 1 explizit oder implizit die Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts? Die mehrfache Verwendung des hochtheologischen Schöpfungsterminus *bārā'*, so schon in der Überschrift (Gen 1,1), als solche ist noch nicht in diesem Sinne zu interpretieren, wenngleich sie die Vorstellung der „Schöpfung aus dem Nichts“ auf einer höheren Reflexionsstufe begünstigt.

Der in Gen 1,2a erwähnte „Urzustand“, die chaotische Verfassung der Erde (*tohūwābohū*), ein Traditionselement alter Schöpfungsmythen (vgl. besonders die hermopolitanische Theologie<sup>26</sup>!), kann schwerlich auf eine Erschaffung aus dem Nichts gedeutet werden. Solches wäre nur denkbar, wenn der erste Satz von Gen 1 „Im Anfang hat Gott Himmel und Erde erschaffen“ nicht als Überschrift über das Ganze, sondern gleichsam als erstes Schöpfungswerk zu verstehen wäre; doch widerspricht dieser Deutung schon die Struktur von Gen 1. Auch wäre eine zunächst noch chaotische Erde ein höchst unvollkommendes Schöpfungswerk, das in scharfem Gegensatz zu den übrigen Schöpfungswerken des Sechstageswerkes stünde, die Gott als für „gut“ befindet.

Kann man etwa Gen 1,2a so interpretieren, daß Gott die geordnete Welt (Erde) aus dem Chaos, dem Tohuwabohu, geschaffen habe?

Gewiß, Gott funktionierte die (Ur-)Finsternis zur Nacht um, gibt ihr eine Funktion in der geordneten Schöpfung, im Wechsel mit dem Licht den Tagesablauf zu garantieren (Gen 1,4f). Man könnte auch von einer neuen Qualität der Finsternis sprechen. Ähnliches gilt von den Chaoswassern, der Urflut, die durch zweifache Scheidung eine neue Funktion erhalten, als der durch das Firmament von der Erde getrennte Himmelsozean (Gen 1,6f) wie als das vom Festland geschiedene (Salz-)Meer (Gen 1,9f).

Trotzdem kann man nicht sagen, Gott habe die Welt *aus* dem Chaos, dem Tohuwabohu erschaffen. Der Schöpfer benutzt nur einige Elemente des Chaos, um qualitativ etwas völlig Neues zu schaffen, das in keiner Weise durch das Chaos vorbereitet oder in ihm bereits der Potenz nach enthalten wäre. Eher könnte man sagen: Gott drängt das Chaos an den Rand und schafft an seiner Stelle den Kosmos, wo jeweils das später Geschaffene das vorher Geschaffene voraussetzt. Doch existiert keine Kausalkette, die auf das Chaos am Anfang zurückgeführt werden könnte. Selbst die nun in die Nacht eingeschlossene bzw. eingegrenzte Urfinsternis erhält ihre neue Funktion erst durch das von Gott geschaffene Licht, das zum „Tag“ wird. Ähnlich verlieren die Urwasser ihren bisherigen Unheilscharakter durch ein hinzukommendes Schöpferhandeln, das sie scheidet, im ersteren Falle sogar durch eine eigene Schöpfung, das Firmament, mit trennender Funktion.

<sup>26</sup> Vgl. R. Kilian, Gen 1 2 und die Urgötter von Hermopolis, in: VT 16 (1966), 420-438.

Mitunter postuliert man in der neuesten naturwissenschaftlichen Forschung für den Anfang der Welt eine chaotische Quantenfluktuation, die, selbst gleichsam ein Nichts, im „Urknall“ die erste Materie (u.a. Elektronen) hervorgebracht habe, weshalb man verschiedentlich von einer „Entstehung der Welt aus dem Nichts“<sup>27</sup> spricht. Jedoch läßt diese Hypothese schon rein naturwissenschaftliche Fragen ungelöst, z.B. „die Frage, wie aus der chaotischen Prästruktur eine Fluktuation zu einem praktisch beliebig heißen und dichten Anfangszustand führt, der für das Ingangkommen der Inflation (L.R.: des Universums) und den Phasenübergang unerlässlich ist“<sup>28</sup>. Wenn Gott nach P. Davies<sup>29</sup> weltimmanent als eine Art von holistischem geistigen Prinzip an der Entstehung der Welt aus dem Nichts beteiligt ist, dann ist diese Gottes- und Schöpfungsvorstellung natürlich unendlich weit von der biblischen, speziell der alttestamentlichen entfernt. Man kann das Tohuwabohu von Gen 1,2 z.B. nicht mit der chaotischen Quantenfluktuation des Anfangs vergleichen, da der Kosmos nach dem Zeugnis von Gen 1 in keiner Weise wirkursächlich auf dieses zurückführt werden kann, ist dieser doch durch Gottes Schöpfermacht und Schöpferwort an die Stelle des Chaos getreten. Ebenso wenig ist die „creatio ex nihilo“ (grundgelegt in 2 Makk 7,28 [Lukianversion der LXX; lat. Bibel]) auf der Erschaffung der Welt aus einem vormateriellen Substrat hin zu verstehen, vielmehr soll dadurch gerade jegliches, auch nichtmaterielles Substrat als Instrumentalursache ausgeschlossen werden.

## V.

Am Schluß sei in aller Kürze die bleibende Bedeutung des biblischen (alttestamentlichen) Schöpfungszeugnisses für den Glaubenden bzw. Christen zusammengefaßt.

<sup>27</sup> Vgl. vor allem die beiden, dem erwähnten Modell freilich kritisch gegenüberstehenden Beiträge von V. Weidemann: a) Die Entstehung der Welt aus dem Nichts. Kosmologie an den Grenzen der Naturwissenschaft, in: Festschrift K. Hübner, Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, hrsg. v. H. Lenk, Freiburg-München 1986, 467-485; b) Das Inflationäre Universum – die Entstehung der Welt aus dem Nichts, in: H.A. Müller (Hrsg.), Naturwissenschaft und Glaube. Natur- und Geisteswissenschaftler auf der Suche nach einem neuen Verständnis von Mensch und Technik, Gott und Welt, Bern-München-Wien 1988, 346-365. Vertreten wird diese Hypothese, nicht zuletzt auch unter theologischem Aspekt, von: P. Davies, Gott und die moderne Physik, München 1986, vor allem: a.a.O. 276-279; dgl. (zum Quantenbegriff) a.a.O. 135-158. – Für einschlägige Literaturhinweise ist der Verfasser Herrn Dr. Reinhard Hoeps, Köln, zu Dank verpflichtet, dessen Augsburger Referat (mit anschließender Diskussion) auch maßgebend zur Erweiterung des ursprünglichen Referats für den Druck beigetragen hat.

<sup>28</sup> V. Weidemann, Das Inflationäre Universum, 357.

<sup>29</sup> Gott und die moderne Physik, besonders 280-294, dazu das Vorwort von H.v. Ditlefurth zu diesem Buch, 7-11.

1. Das AT versteht die Welt als „Himmel und Erde“, die ihre Existenz nicht selbst, sondern Jahwe, dem Gott der Offenbarung, verdanken.
2. Das AT kann sich Teile des Kosmos („alles Bestehende“: Gen 7,4.23), ja „das Ganze“, d.h. den Kosmos ohne Bezug zu und Herleitung von Jahwe bzw. (so Kohelet) von Gott schlechthin nicht vorstellen. Für eine irgendwie eigenständige „Natur“ ist in der Bibel kein Platz.
3. Selbst die lebenspendende „Mutter“ Erde, um die Israel aus vorgegebener außerisraelitischer Tradition weiß, ist unfähig, etwas Lebendiges hervorzubringen, wenn sie nicht Gottes Schöpferwort dazu ermächtigt (vgl. Gen 1,11f.24). Immerhin besteht eine gewisse Affinität der Geschöpfe zur Erde und damit zur „Natur“ als ihrem „Mutterboden“.
4. Diese gegenüber den Schöpfungstraditionen der Nachbarvölker grundlegende Differenz ergibt sich aus der im Monojehwismus, später Monotheismus wurzelnden Zurückweisung von theogonisch begründeten altorientalischen Kosmogonien.
5. Das AT berichtet vom göttlichen Schaffen in Analogie zum menschlichen Schaffen, wie dies auch in seiner Umwelt der Fall war.
6. Unberücksichtigt in der Darstellung von Jahwes Schaffen blieb die Vorstellung vom Schaffen durch Kampf (Götterkampf, Theomachie), da Israels Monojehwismus eine solche Vorstellung nicht zuließ.
7. Auch die anthropomorphen Schöpfungstermini lassen in ihrer Verwendung deutlich die Souveränität des Schöpfergottes erkennen, wie auch die Erschaffung der Menschen, im Unterschied etwa zu *Atramḥasīs* (Versorgung der Götter!), für den Schöpfer in keiner Weise notwendig war. Nach Gen 2,8 hat der Mensch den Garten Eden zu bebauen und zu bewachen, nach Gen 3,17.23 den Ackerboden, um sich selbst davon zu ernähren (vgl. Gen 3,17-19).
8. Der Schöpfer kann auf Vorgegebenes, auf den Staub des Erdbodens (Gen 2,7), wie auf das Chaos, Tohuwabohu am Anfang der Welterschöpfung (1,2a) zurückgreifen.
9. Jedoch ist der Schöpfer keineswegs auf Schöpfungsmaterie angewiesen. Die erhellt etwa aus der Erschaffung des Lichts (Gen 1,3-5) wie aus dem Umstand, daß mit *bārā'* als Schöpfungsterminus niemals die Angabe einer Schöpfungsmaterie verbunden ist.
10. Selbst das Gen 1,2a für den Anfang vorausgesetzte Tohuwabohu ist keineswegs Bedingung der Möglichkeit der Welterschöpfung. Zwar erschafft Gott den Kosmos nicht ohne teilweise Verwendung des Chaos, dessen Elemente von ihm teils zurückgedrängt, teils mit einer neuen nun ordnungs- und lebensfreundlichen Funktion ausgestattet werden (Finsternis zur Nacht; Urflut zu geschiedenen oberen [Himmelsozean] und unteren Wassern [Meer]), ist der Kosmos nicht eigentlich aus dem Chaos als vielmehr an dessen Stelle erschaffen.

11. Der klassische Beleg einer „creatio ex nihilo“ Makk 7,28 ist nicht im abstrakt philosophischen Sinne zu verstehen, als ob vor der Schöpfung das „Nichts“ vorauszusetzen wäre, das als Abstraktion von „Sein“ ein Unbegriff ist, sondern daraufhin, daß Gott alles ins Sein gerufen bzw. (so 2 Makk 7,28 im bestbezeugten Text) dabei keine Schöpfungsmaterie (ein Seiendes) benötigt hat.

12. Eine Entstehung der Welt aus einer chaotischen Quantenfluktuation des Anfangs, wie neuerdings von Naturwissenschaftlern postuliert, kann weder begrifflich mit der „creatio ex nihilo“ (vgl. 2 Makk 7,28 [lat. Bibel]) noch sachlich mit dem Chaos (Tohuwabohu) des Anfangs nach Gen 1,2 verglichen werden, da dieses in keiner Weise die Entstehung des Kosmos bewirkt hat, wie eine „creatio ex nihilo“ eben ein vormaterielles Substrat als Voraussetzung der Schöpfung, geschweige denn als deren Vorstufe ausschließt.

Thomas Söding

## Die Welt als Schöpfung in Christus

*Der Beitrag des Kolosserbriefes zum interreligiösen Dialog*

### 1. Problemanzeige

Kosmologisches Denken ist im Neuen Testament selten.<sup>1</sup> Das Augenmerk richtet sich auf die Menschen in ihrer Schuld und ihrer Hoffnung, auf die Geschichte in ihren Höhen und Tiefen, auf die Gottesherrschaft in ihrer künftigen Vollendung und ihrer gegenwärtigen Wirkung, vor allem aber auf den Menschen Jesus Christus in seiner geschichtlichen Identität und seiner eschatologischen Heilsbedeutung. Auch wenn das Stichwort „Kosmos“ fällt (was recht häufig geschieht), geht es zumeist um nichts anderes: weder um das Weltall oder um die Natur noch um die Beschaffenheit des Himmels und der Erde, sondern um die Menschheit als ganze, um den Zeit-Raum, den Gott ihr als Schöpfer eingerichtet hat, deshalb bei Paulus und in anderer Weise bei Johannes um den geschichtlichen Ort, da die Sünde durch die Menschen ihr Unwesen treibt und deshalb die Liebe Gottes durch den Tod Jesu Christi in Erscheinung treten muß (2Kor 5,19; Röm 11,15; Joh 1,9f; 3,16).<sup>2</sup> Doch nicht nur die Kosmologie, selbst die Schöpfungstheologie ist im Neuen Testament wenig betont.<sup>3</sup> Zwar sind alle Autoren davon überzeugt: Gott ist der Schöpfer

<sup>1</sup> Erste Orientierungen verschaffen die Lexikon-Artikel von *H. Sasse*, Art. *κόσμος*: ThWNT 3 (1938) 867-898; *F. Mußner*, Art. Kosmos: LThK 6 (1961) 575ff; *H.R. Balz*, Art. *κόσμος*: EWNT 2 (1981) 765-773; weiter *R. Bultmann*, Das Verständnis von Welt und Menschen im Neuen Testament und im Griechentum (1940), in: *ders.*, Glauben und Verstehen, 4 Bde., Tübingen 1966, II 59-78; *G. Bornkamm*, Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft (1950), in: *ders.*, Das Ende des Gesetzes. Gesammelte Aufsätze I (BEvTh 16), München 1958, 157-172; *A. Vögler*, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (KBANT), Düsseldorf 1970; zum Hintergrund vgl. *H.-Fr. Weiß*, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums (TU 97), Berlin 1966.

<sup>2</sup> Zum Kosmos-Begriff bei Paulus vgl. *W. Schrage*, Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik: ZThK 61 (1964) 125-154; *J. Baumgarten*, Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen (WMANT 44), Neukirchen-Vluyn 1975, 159-179; bei Joh vgl. *O. Böcher*, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nach-biblischen Judentums, Gütersloh 1965; *G. Baumbach*, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium: Kairos 14 (1972) 121-136.

<sup>3</sup> Vgl. zur Grundinformation die Lexikon-Artikel von *W. Förster*, Art. *κτίσις κτλ.*: ThWNT 3 (1938) 999-1034; *G. Petzke*, Art. *κτίσις*: EWNT 2 (1982) 803-808; weiter: *G. Lindeskog*, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken, Uppsala 1962; *O. Cullmann*, Die Schöpfung im Neuen Testament, in: Ex Auditu Verbi. FS G.C. Berkouwer, Kampen 1965, 56-72; *K.H. Schelkle*, Die Schöpfung in Christus, in: *G. Bornkamm/K. Rahner* (Hg.), Die Zeit Jesu. FS H. Schlier, Freiburg/Basel/Wien 1970, 208-217; *J. Becker*, Geschöpfliche Wirklichkeit als Thema des Neuen Testaments, in: *W. Lohff/H. Chr. Knuth* (Hg.), Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung, Hannover 1985, 45-100; *P. Stuhlmacher*, Die ökologische Krise als Herausforderung an die Biblische Theologie: EvTh 48 (1988) 311-329.

des Himmels und der Erde (Röm 1,20; Eph 3,9; Apg 17,24; Apk 4,11). Aber dies ist eher eine selbstverständliche Voraussetzung denn ein großes Thema; hinreichend geklärt in den „heiligen Schriften“ (des Alten Testaments), wird es von den meisten neutestamentlichen Autoren kaum eigens problematisiert. Gewiß kommt die Schöpfung durchaus in den Blick, vor allem bei Paulus.<sup>4</sup> Er kennt eine „natürliche Theologie“, die aus der Schöpfung auf den Schöpfer schließt (Röm 1,19ff; vgl. 2,14f; auch 1Kor 1,21).<sup>5</sup> Wenn er in Röm 8,19-22 von der gegenwärtigen Bedrängnis und künftigen Erlösung der Schöpfung redet, denkt er wohl nicht an die heidnische Menschheit, sondern an die Welt des Geschaffenen, das die Menschen umgibt,<sup>6</sup> und wenn er in 2Kor 5,17 und Gal 6,15 von der „neuen Schöpfung“ spricht, blickt er zwar primär auf die Glaubenden, sieht diese aber im Zusammenhang mit dem gesamten Kosmos.<sup>7</sup> Doch beide Male liegt die Pointe kaum in einer Ökologie des Heilshandelns Gottes, schon gar nicht im Aufruf zur Bewahrung seiner Schöpfung, sondern in der eschatologischen Intensität und Universalität seiner Selbstmitteilung im Gekreuzigten und Auferweckten, die eine Äonenwende herbeiführt. Selbst wenn Jesus Christus als Mittler der Schöpfung vorgestellt wird, steht bei Paulus (1Kor 8,6), im Hebräerbrieff (1,2b-4) und im Johannesprolog (1,3) nicht eine Neudefinition der Schöpfung selbst zur Debatte, sondern die Heilsbedeutung des präexistenten, gekreuzigten und erhöhten Kyrios.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Vgl. G. Baumbach, Die Schöpfung in der Theologie des Paulus: Kairos 21 (1979) 196-205; W. Bindemann, Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur (NStB 14), Neukirchen-Vluyn 1983; H. Weder, Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8 (1988), in: ders., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 247-262; I.R. Kitzberger, „Wenn also jemand in Christus ist, ist er/sie eine neue Schöpfung“ (2Kor 5,17). Paulinische Perspektiven zu Friede – Gerechtigkeit – Schöpfung: BiKi 44 (1989) 163-170; E. Gräßer, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19-22). Auf der Suche nach einer „biblischen Tierschutzethik“: JBTh 5 (1990) 93-117.

<sup>5</sup> Vgl. H. Merklein, Die Weisheit Gottes und die Weisheit der Welt (1Kor 1,21). Zur Möglichkeit und Hermeneutik einer „natürlichen Theologie“ bei Paulus (1986), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 376-384; K. Kertelge, „Natürliche Theologie“ und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus (1987), in: ders., Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1991, 148-160.

<sup>6</sup> Vgl. M. Theobald, Röm I 239.242f.248-251; anders freilich N. Walter, Gottes Zorn und das „Harren der Kreatur“. Zur Korrespondenz zwischen Römer 1,18-32 und 8,19-22, in: K. Kertelge/T. Holtz/C.-P. März (Hg.), Christus bezeugen. FS W. Trilling, Leipzig 1989, 218-226; 220ff. Doch scheint Vers 20 für die Deutung auf die außermenschliche Schöpfung zu sprechen.

<sup>7</sup> Vgl. U. Mell, Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie (BZNW 56), Berlin/New York 1989; zum frühjüdischen Hintergrund zudem E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum: StTh 4 (1950) 44-85; H.-W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindefiedern von Qumran (StUNT 4), Göttingen 1966, 48-52.75-78.

So große Zurückhaltung sich aber das Neue Testament in kosmologischen und schöpfungstheologischen Fragen insgesamt auferlegen kann – einen Text gibt es, der sich ganz um sie dreht: der Christushymnus im Kolosserbrief (1,15-20).<sup>9</sup>

Der Text lautet:<sup>10</sup>

Strophe 1

- 15 a Er ist Bild (εἰκόν) des unsichtbaren Gottes,  
 b Erstgeborener der ganzen Schöpfung (κτίσις),  
 16 a denn in ihm ist alles (τὰ πάντα) erschaffen worden,  
 b in den Himmeln und auf der Erde,  
 c das Sichtbare und das Unsichtbare,  
 d seien es Throne, seien es Herrschaften,  
 e seien es Mächte, seien es Gewalten,  
 f alles (τὰ πάντα) ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen worden.

(Zwischen-)Strophe 2

- 17 a Und er ist vor allem (πρὸ πάντων)  
 b und alles (τὰ πάντα) hat in ihm Bestand gefunden,  
 18 a und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche.

Strophe 3

- b Er ist Anfang (ἀρχή),  
 c Erstgeborener von den Toten,  
 d damit er in allem erster würde;  
 19 denn es hat der ganzen Fülle (πλήρωμα) gefallen, in ihm zu wohnen  
 20 a und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen (καταλλάσσω),  
 b da er Frieden geschaffen hat durch das Blut seines Kreuzes,  
 c sei es dem auf Erden, sei es dem in den Himmeln.

Christus wird vom Hymnus nicht nur als Mittler der Schöpfung gesehen, sondern zugleich als derjenige, der ihr, die als Leib figuriert, Bestand verleiht,

<sup>8</sup> Vgl. H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum (TU 82), Berlin 1961.

<sup>9</sup> Zur Exegese vgl. die Kommentare zum Kol von M. Dibelius/H. Greeven (<sup>3</sup>1953), E. Lohse (1968), J. Ernst (1974), H. Conzelmann (1976), E. Schweizer (1976), J. Nilka (1980), A. Lindemann (1983), J. Pfammatter (1987), P. Pokorny (1987) und R. Hoppe (1987) sowie die dort verzeichnete Literatur; überdies: W. Schenk, Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985): ANRW II 25.4 (1987) 3327-3364; J. Fossum, Colossians 1.15-18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism: NTS 35 (1989) 183-201; J. Habermann, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt/M. u.a. 1990, 225-266; N.T. Wright, Poetry and Theology in Colossians 1.15-20: NTS 36 (1990) 444-468.

<sup>10</sup> Die Wörter, die sich aufgrund der literarkritischen Analyse (s.u.) als redaktionell erweisen, sind in aufrechten Lettern gesetzt.

vor allem aber als derjenige, der dem gesamten Kosmos, Himmel und Erde, Friede und Versöhnung bringt.

Hier beginnen die Fragen: Wie kann man sich den Kosmos als Leib vorstellen? Weshalb hat er es nötig, befriedet zu werden? Wie verhalten sich Schöpfung und kosmische Versöhnung zueinander? Welches Licht fällt auf die Christologie und welches auf die Kosmologie, wenn Jesus Christus nicht nur als Mittler der Schöpfung, sondern auch als Bewahrer und Versöhner des Alls bekannt wird?

Zu einer Antwort wird man nur dann gelangen können, wenn man die Menschen in den Blick nimmt, die sie zu geben versuchen. Zu untersuchen ist deshalb, wer sich auf das Problem des Zusammenhangs von Christologie und Kosmologie einläßt, wo dies geschieht, vor welchem Hintergrund, mit welcher Absicht und welcher Wirkung. Zunächst jedoch kommt es darauf an, darüber Klarheit zu gewinnen, worauf man sich einläßt, wenn man Christologie und Kosmologie in neutestamentlicher Zeit zu vermitteln trachtet. Welches Thema steht zur Debatte? Welche Alternativen stehen zur Wahl? Welche Modelle stehen bereit?

## 2. Kosmologisches Denken im Horizont des Neuen Testaments

Sowohl in der griechischen Philosophie und Religiosität als auch in großen Teilen des hellenistischen Judentums ist die Kosmologie ein wichtiges Thema. Ihr „Sitz im Leben“ ist die Frage der Menschen nach dem Grund ihrer Identität,<sup>11</sup> aber auch die Frage nach der Einheit und der Wahrheit der Welt angesichts des Widerspruchs zwischen göttlicher Ewigkeit und geschichtlicher Kontingenz.<sup>12</sup> Diese Fragen signalisieren ein Grundproblem griechischer Philosophie und Religiosität,<sup>13</sup> sie werden vom Judentum in dem Moment aufgenommen, da es sich (in der Diaspora) mit dem paganen Hellenismus auseinandersetzt.

### a) Kosmologie in griechischer Philosophie und Religiosität

Kosmos ist für Hellenen und Hellenisten nicht die Natur: weder im Sinne der Naturwissenschaften als Gesamt der meßbaren Phänomene in Raum und Zeit<sup>14</sup> noch im Sinne *Jean Jacques Rousseaus* als der allem menschlichen

<sup>11</sup> Auf diese anthropologische Dimension konzentriert (und reduziert) *R. Bultmann* das Problem: *Welt* (s. Anm. 1) 63.

<sup>12</sup> Vgl. *G. Picht*, *Die Epiphanie der ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides* (1960), in: *ders.*, *Wahrheit – Vernunft – Verantwortung*. Philosophische Studien, Stuttgart 1969, 36-86.

<sup>13</sup> Vgl. *D.J. Furley*, Art. *Kosmologie*: *LAW* (1965) 1602-1608.

<sup>14</sup> Der Natur-Begriff der Naturwissenschaften, der zumeist unaufgeklärt bleibt, ist präzise von *I. Kant* bestimmt worden: „*Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist*“: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* 14: *Werke* (Akademie-Ausgabe) IV 294.

Handeln vorausliegende Raum ursprünglichen, unverfälschten und unverbrauchten Lebens.<sup>15</sup> Kosmos ist auch nicht die „Umwelt“, in der die Menschen des technischen Zeitalters zu leben meinen. Kosmos heißt im Griechischen „Ordnung“, dann auch „Schönheit“. Kosmos ist das Universum, das Götter und Menschen in einer geordneten Einheit verbindet (Plato Gorg 507e - 508a; Tim 92c). Die Ordnung des Kosmos ist keineswegs „natürlich“; sie ist vielmehr höchst künstlich und äußerst fragil. Der Mythos *Homers* und *Hesiods* (Theogonie) erzählt, daß sie aus einem brutalen Kampf der Götter hervorgegangen sei: dadurch, daß Zeus seinen Vater Kronos und die Titanen besiegt und in den Tartaros gesperrt habe. Damit ist das große Thema der griechischen Kosmologie gestellt: die Spannung zwischen Kosmos und Chaos.

Plato<sup>16</sup> sucht das Problem zu lösen, indem er zwischen der unwandelbaren, ewigen, absolut klaren Welt der göttlichen Ideen und der wandelbaren, sterblichen, trüben Welt der menschlichen Lebenswirklichkeit unterscheidet. Der sichtbare Kosmos ist als ein beseelter Leib die Erscheinung der göttlichen Ideen in der Zeit.<sup>17</sup> Kann Plato bei allem Wissen um die Vergänglichkeit des Irdischen doch die Schönheit des Kosmos preisen, ist es ein typisches Kennzeichen der hellenistischen Epoche, die Gefährdung dieser Harmonie hervorzuheben.<sup>18</sup> Ganz verbreitet ist die Überzeugung, daß sie nur durch eine höchst labile *balance of power* aufrechterhalten wird, in der sowohl die Götter ihre konkurrierenden Interessen und begrenzten Kräfte in die Waagschale werfen als auch die Menschen ihre religiöse Pflichtschuldigkeit und ihre politische Klugheit.

Die Ambivalenz des *status quo*, das unerbittliche Gesetz des Werdens und Vergehens, die permanente Bedrohung des Lebens durch den Tod – diese Weltsicht kommt zumal dort zum Ausdruck, wo der Kosmos als Leib vorgestellt wird.<sup>19</sup> Der Gewährsmann, auf den sich *Plutarch* und *Philo*, *Simon Magus* und einige Rabbinen beziehen, ist *Empedokles*.<sup>20</sup> Er sieht, daß ein

<sup>15</sup> Émile ou de l'Éducation (1762); dtsh.: Emile oder Über die Erziehung, hg. v. M. Rang (RUB 901), Stuttgart 1978 (1963).

<sup>16</sup> Vgl. R.D. Mohr, The Platonic Cosmology (Philosophia Antiqua 42), Leiden 1985.

<sup>17</sup> Tim 92c: „Mit sterblichen und unsterblichen Lebewesen ausgerüstet und erfüllt, ist dieser Kosmos ein sichtbares Lebewesen geworden, das Sichtbare umfassend, Abbild des Geistigen, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός), der größte und beste, schönste und vollkommenste, dieser eine und eingeborene Kosmos.“

<sup>18</sup> Vgl. E. Schweizer, Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst (1960), in: ders., Neotestamentica. Gesammelte Aufsätze I, Zürich/Stuttgart 1963, 15-27.

<sup>19</sup> Vgl. zum folgenden vor allem die vorzüglichen Studien von E. Schweizer, Art. *σῶμα*: ThWNT 6 (1964) 1024-1043.1044-1091; ders., Versöhnung des Alls. Kol 1,20 (1975), in: ders., Neues Testament und Christologie im Werden, Göttingen 1982, 164-178; ders., Art. *σῶμα*: EWNT 3 (1983) 770-779.

<sup>20</sup> Diels I 315/21-316/2; 322/17-323/10; 327/6-10. Vgl. dazu W. Jaeger, Die Theologie der

„mächtiger Streit in den Gliedern“, so *Aristoteles* in seinem Referat (Metaph 2,4 1000ab), den kosmischen Leib zugleich zusammenzwingt und auseinanderreißt. Die Glieder sind die vier Grundelemente: Feuer, Wasser, Erde, Luft (vgl. Diog Laert 8,25, über die Pythagoreer). Sie sind von göttlicher Qualität. Der Kosmos entsteht als Leib dadurch, daß auf diese vier Glieder die beiden elementaren Wirk-Kräfte der Liebe (*φιλία*) und des Hasses (*νεῖκος*) einwirken: Durch sie werden Feuer, Wasser, Erde und Luft voneinander angezogen, um im Moment der Berührung von einander abgestoßen zu werden, auseinanderzufallen und sich wieder neu einander zu nähern: ein dauernder Kreislauf, dessen Logik „*Hippokrates*“ auf die lakonische Formel bringt (Diels I 183,3):

„Vernichtung aller durch alle!“

Wie erfahren Menschen die Welt und sich selbst, wenn ihnen diese mythischen Erklärungen des Kosmos plausibel erscheinen?<sup>21</sup> Sie wissen sich den

frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 147-176.

<sup>21</sup> Signifikant ist ein pythagoreischer Text, der wahrscheinlich aus dem 1.Jh. stammt (Diogenes Laertius 8,25-33: Diels I 448-451): „<sup>22</sup>Der Anfang von allem (sei) die Einheit (*ἀρχὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα*); aus der Einheit aber (stamme) die unbestimmte Zweiheit ... Aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit (stammten) die Zahlen, aus den Zahlen die Zeichen (*σημείων*), aus diesen die Schemata (*γράμματα*), aus diesen die zweidimensionalen Formen (*σχήματα*), aus den zweidimensionalen die stereometrischen Formen, aus diesen die sinnlich wahrnehmbaren Körper (*τὰ αἰσθητὰ σώματα*), deren Elemente (*στοιχεῖα*) vier an der Zahl seien: Feuer, Wasser, Erde, Luft, die sich durchgängig veränderten und wandelten. Und es habe sich aus ihnen ein beseelter Kosmos (*κόσμος ἔμψυχος*) gebildet, geistig (*νοερός*), kugelförmig, mit der Erde als seinem Mittelpunkt, die auch ihrerseits kugelförmig und ringum bewohnt sei. <sup>26</sup>... Im Gleichmaß seien über den Kosmos verteilt Licht und Finsternis, Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit. ... Wenn Gleichmaß (herrsche), (gebe es) die schönsten (Zeiten) des Jahres, dessen sprossender Frühling gesund, dessen welkender Herbst ungesund sei ... Der Äther um die Erde herum (sei) unbewegt und ungesund und alles in ihm sei sterblich, der oberste (Äther) aber sei immer bewegt und rein und gesund und alles in ihm (sei) unsterblich und deshalb göttlich. <sup>27</sup>Sonne aber und Mond und die anderen Gestirne seien Götter; denn es überwiege in ihnen die Wärme, welche die Ursache des Lebens sei. ... Mit dem Menschen seien die Götter verwandt, weil die Menschen an der Wärme teilhätten; daher die Vorsehung Gottes für uns. Das Schicksal (*εἰμαρμένη*) sei die Ursache der Ordnung sowohl des Ganzen als auch jedes einzelnen Teiles. ... <sup>28</sup>... Es sei aber die Seele (*ψυχή*) ein losgerissenes Stück vom kalten und vom warmen Äther ... Und es sei ein Unterschied zwischen Seele und Leben (*ζωή*); denn die Seele sei unsterblich, da auch das, wovon sie losgerissen sei, unsterblich sei. ... <sup>30</sup>Die menschliche Seele teile er in drei Teile: in den Verstand (*νοῦς*), den Geist (*φρόνη*) und den Willen; Verstand und Wille seien auch in anderen Lebewesen, Geist aber allein im Menschen ... Der Geist (*φρόνιμος*) sei unsterblich, alles andere sterblich ... <sup>31</sup>Wenn sie (die Seele) aber bei Kraft sei und in Ruhe mit sich selbst beschäftigt, (bekämen) ihre Worte und Werke festen Halt. Herausgerissen aber (aus ihrem Halt), schweife sie in der Luft über die Erde hin wie ein Körper (*σῶμα*). Hermes aber sei der Hüter der Seelen, ... da er die Seelen aus den Körpern geleite, weg

Elementarmächten der Natur ausgeliefert; sie wissen sich verwiesen auf die Transzendenz; aber im Aufblick zu den Göttern werden sie nicht eines sicheren Schutzes gewahr, sondern der Unsicherheit eines Spiels feindlicher Mächte, in das sie selbst, ob sie wollen oder nicht, als Objekte einbezogen werden. Die Möglichkeit, innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens gleichwohl sinnvoll zu leben, eröffnet sich den Menschen nicht durch die Technik, sondern durch den Kult, nicht dadurch, daß sie die Natur zu beherrschen versuchen, sondern dadurch, daß sie den kosmischen Mächten huldigen und deren göttliche Ur-Einheit rituell vergegenwärtigen: durch die Rezitation der Kosmogonien, durch das liturgische Nachspielen des Göttergeschehens<sup>22</sup> durch religiös überhöhte Askese (so die Pythagoreer). Auch die philosophische Reflexion führt immer wieder vor die Notwendigkeit, sich im Gebet den Göttern zu öffnen<sup>23</sup> und im Urgrund der eigenen Seele die Präsenz des Göttlichen und damit zugleich die Einheit der Welt wahrzunehmen.

#### b) Kosmologie im hellenistischen Judentum

Der Frage, was die Welt im Innersten zusammenhält, kann und will sich das hellenistische Frühjudentum nicht entziehen. Vor allem die *Sapientia Salomonis*<sup>24</sup> und *Philo von Alexandrien*<sup>25</sup> versuchen eine Antwort. Ihr Dreh- und Angelpunkt ist, daß der Kosmos die Schöpfung des *einen* Gottes ist. Das unterscheidet sie von den Griechen. Gleichzeitig aber sind sie der Auffas-

von der Erde und aus dem Meer; und die reinen (Seelen) würden zum höchsten (Äther?) geführt, die unreinen aber dürften sich weder jenen noch einander nähern, sondern würden in unzerreißbaren Ketten von den Erinnyen gefesselt.<sup>32</sup> Die ganze Luft sei voll von Seelen; und diese seien es, die man Dämonen und Heroen nenne, und von diesen würden den Menschen die Träume und die Vorzeichen einer Krankheit gesandt. ... Ihretwegen geschähen auch die Reinigungen und Sühnungen sowie alle Wahrsagerei und Vorausverkündigungen und ähnliches. ...<sup>33</sup>... Die Reinheit aber erlange man durch Reinigungen und Bäder und Besprengungen und dadurch, daß man sich selber unbefleckt halte von der Berührung mit Leichen, von Beischlaf und von jeglicher Verunreinigung und sich enthalte des Essens von Fleisch gestorbener Tiere als auch der Roten Meeräschchen, und der Schwarzwchwänze und der Eier und der eierlegenden Tiere und der Bohnen und des anderen, das diejenigen vorschreiben, die in den Tempeln die Weihen vollziehen.“ Die Übersetzung ist z.T. angelehnt an: Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen II* (Buch VII-X). Übersetzt aus dem Griechischen von O. Apelt (Philosophische Studientexte), Berlin 1955.

<sup>22</sup> Apuleius berichtet z.B. (Met XI 23,7), zur Isisweihe gehöre ein ritueller Weg „*durch alle Elemente*“.

<sup>23</sup> Das nehmen hermetische Texte auf. Nach CHerm 13,20 z.B. dringt das Gebet der Pneumatiker „*durch Feuer, durch Luft, durch Erde, durch Wasser, durch Windhauch*“ zu Gott.

<sup>24</sup> Vgl. B.L. Mack, *Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (StUNT 10), Göttingen 1973, 83ff.

<sup>25</sup> Vgl. U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese* (ALGHJ 2), Leiden 1968; D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia Antiqua 44), Leiden 1986, 433-446.

sung, daß von Gott als dem Schöpfer nur dann angemessen geredet werden kann, wenn zugleich über die Struktur der Welt und ihr Verhältnis zum Schöpfer spekuliert wird. Das unterscheidet sie von älteren Ansätzen biblischer Schöpfungstheologie<sup>26</sup>

Beide Punkte sind in hellenistischer Zeit notwendig miteinander verbunden. Weil die Welt streng im Gegenüber zu Gott gesehen wird, nicht als seine Emanation, sondern als seine Schöpfung, ist der Kosmos entsakralisiert und entmythisiert. Die Welt ist nicht durch einen Gewaltakt der Götter entstanden, sondern durch das schöpferische Wort Gottes. Sie ist nicht dem Gesetz ewiger Wiederkehr unterworfen, sondern hat einen einzigen Anfang, wie sie auch ein klares Ende haben wird. Sie ist nicht die Erscheinung göttlicher Mächte, denen die Menschen Tribut leisten müßten; die Welt ist ihnen, wie die Genesis interpretiert wird, von Gott als Lebensbereich zugewiesen.

Damit diese Theozentrik plausibel werden kann, muß sich die Schöpfungstheologie freilich mit einer differenzierten Kosmologie verbinden. Das geschieht vor allem bei *Philo von Alexandrien*. Das Grundproblem sieht er in der Verbindung zwischen Gott, der in absoluter Transzendenz unsichtbar, ewig und unwandelbar ist, und der Schöpfung, die in radikaler Immanenz sichtbar, wechselhaft und vergänglich ist. Seine Lösung formuliert er in Weiterführung frühjüdischer Weisheitsspekulation, die er mit neuplatonischer Kosmologie verbindet: Gott erschafft die Welt durch den Logos, sowohl die unsichtbare Ideenwelt des ersten Schöpfungstages als auch die sichtbare Welt des zweiten bis sechsten Schöpfungstages. Der Logos ist das Bild Gottes, nach diesem Ur-Bild entsteht die Welt (OpMund; SpecLeg 1,81; 2,198 u.ö.). Die Auswirkungen auf die Kosmologie sind eminent: Die Struktur des Kosmos wird nicht durch das Wechselspiel numinoser Mächte bestimmt, die bestenfalls ein Gleichgewicht des Schreckens austarieren können; sie wird vielmehr durch Gottes Willen konstituiert, die Menschen in eine Ordnung hineinzustellen, in der sie leben können. Nicht die gewaltsamen Zusammenstöße göttlicher Naturgewalten begründen die Welt, sondern die Klarheit und Weisheit, die Gottes Heilsratschluß auszeichnet. Die Struktur des Kosmos wird nicht im Mythos beschworen; sie kann von den Menschen mithilfe des von Gott inspirierten und von Frömmigkeit erleuchteten Verstandes erkannt werden. Das ist die Konsequenz der Entmythologisierung und Entsakralisierung der Welt.

*Philo* sieht aber auch, ältere biblische Traditionen weiterführend, daß es mit der *creatio prima* nicht getan ist. Die Konsequenz wäre ein Deismus, wie er sich bezeichnenderweise erst neuzeitlich zu entwickeln vermag. Insofern der

<sup>26</sup> Vgl. zu ihnen *Ch. Dohmen*, Schöpfer des Himmels und der Erde. Christliche Orientierungen am Alten Testament, in: *M. Lutz-Bachmann/A. Hölscher* (Hg.), Gottesnamen. Gott im Bekenntnis der Christen (Schriften der Diözesanakademie Berlin 7), Berlin/Hildesheim 1992, 32-54.

Kosmos Schöpfung ist, zeitigt er sich als *creatio continua*. Er ist in seinem Bestand als Abbild des Logos nicht nur am Anfang, sondern dauernd auf die Kreativität Gottes angewiesen. Der Kosmos ist auch nach *Philo* aus den vier Grundelementen zusammengesetzt (Her 281), die miteinander im Streit liegen (Her 311). Träte Gott nicht als Friedensstifter auf, würden sie im Makrokosmos des Alls (SpecLeg 2,191f) ebenso wie im Mikrokosmos des Menschen (Her 58) auseinanderfallen. Gott tritt als Friedensstifter durch den Kult in Erscheinung, den *Philo* allegorisch interpretiert. Zum einen deutet er den Trompetenstoß, der das Neujahrsfest einleitet, als Friedenssignal, mit dem Gott die verschiedenen Teile des Kosmos neu zusammenfügt (SpecLeg 2,191f).<sup>27</sup> Zum anderen deutet er den israelitischen Sühneritus als Rekonkiliation der gesamten Schöpfung (Vit Mos 2,133ff): Ausgehend von der symbolischen Darstellung des Weltalls auf dem Gewand des Hohenpriesters, kommt *Philo* zu dem Schluß, daß der Hohepriester nicht nur als Repräsentant Israels, sondern als Repräsentant der gesamten Schöpfung in das Allerheiligste eintritt und in der vorgeschriebenen Opferhandlung nicht nur für das Volk, sondern für den gesamten Kosmos Versöhnung wirkt.<sup>28</sup>

### 3. Der Christushymnus des Kolosserbriefes (1,15-20)

Mit *Philo von Alexandrien* ist der Ausgangspunkt markiert, bei dem der Kolosser-Hymnus mit seiner Vermittlung von Christologie und Kosmologie einsetzt.

#### a) Zur exegetischen Analyse

Kol 1,15-20 ist im wesentlichen traditionell. Der *Auctor ad Colossenses*<sup>29</sup> hat wohl nur an zwei Stellen deutliche Akzente gesetzt: In Vers 18 deutet er den

<sup>27</sup> SpecLeg 2,191f: „Durch beide Kriege wird der Ertrag des Feldes zerstört: von den Feinden durch Baumschlag, Verwüstung, Anzünden von Nahrungsmitteln und Getreidefeldern; durch die (Kriege) der Natur infolge von Regenmangel, Wolkenbrüchen, Südstürmen, Sonnenbrand, frostigem Schneegestöber, wenn die Harmonie der Jahreszeiten in Disharmonie umschlägt – weil, wie mir scheint, die Gottlosigkeit nicht bloß obenauf schwimmt, sondern in vollem Schwallen sich ergießt, wo dergleichen Unglücksfälle eintreten. Darum hat das Gesetz ein Fest so zu sagen nach der Trompete, dem Instrument des Krieges, benannt und zur Darbringung unseres Dankes an Gott bestimmt, den Stifter und Schirmherrn des Friedens, der die Kämpfe zwischen den Staaten wie zwischen den Teilen des Weltganzen beilegt, der Frieden, Gedeihen und überhaupt alles Gute in Hülle und Fülle schafft und alles, was den Früchten Verderben bringen könnte, im Keime erstickt“ (Übersetzung: I. Heinemann, in: L. Cohn, Die Werke Philos II, Breslau 1910).

<sup>28</sup> VitMos 2,133ff: „Auf diese Weise geschmückt, begibt sich der Hohepriester zu den heiligen Handlungen, damit, wenn er zu den herkömmlichen Gebeten und Opfern hineingeht, mit ihm das ganze Weltall eintrete vermöge der Abbilder, die er an sich trägt, nämlich das von der Luft in dem Untergewande, das von dem Wasser in dem Granatapfel, das von der Erde in den Blüten, das von dem Feuer in der scharlachroten Farbe, das von dem Himmel in dem Schulterkleide ...“ (Übersetzung: I. Cohn, Die Werke Philos I, Breslau 1909).

<sup>29</sup> Die Pseudonymität des Briefes ist der neueren Forschung kaum mehr strittig; die

Leib, dessen Haupt Jesus Christus sei, auf die Kirche, während zuvor an den Kosmos gedacht war; und in Vers 20 fügt er den Hinweis auf den Kreuzestod Jesu ein, während in der Vorlage nur vom Präexistenten und vom Auferweckten die Rede war.<sup>30</sup> Kol 1,15-20\* ist ein Christuslied, das im Gottesdienst der Gemeinde gesungen worden ist. Sprache, Motive und Thema deuten darauf hin, daß der Hymnus die Kosmologie des hellenistischen Judentums voraussetzt.

Ob der Hymnus von hellenistischen Judenchristen oder von Heidenchristen verfaßt worden ist, läßt sich kaum entscheiden.<sup>31</sup> Wichtig ist, daß er in den Gemeinden des paulinischen Missionsraumes entstanden und tradiert worden ist. Das aber heißt: Er ist in gemischten Gemeinden überliefert worden; Judenchristen und Heidenchristen haben ihn als Gottesdienstlied angestimmt. Das ist für die Pragmatik des Hymnus signifikant. Die kosmologische Christologie wächst in einem Raum, der nicht nur durch eine bereits entwickelte christliche Theologie, sondern auch durch pagane Kosmos-Mythen und durch frühjüdische Weisheitsspekulationen ausgestaltet ist. Dieser Raum aber ist die Ekklesia, in der Judenchristen ebenso wie Heidenchristen ihr Bekenntnis zum Kyrios in Auseinandersetzung mit ihren eigenen religiösen und theologischen Traditionen und denen ihrer Umwelt zur Sprache bringen. Anders formuliert: Die Entstehung der kosmischen Christologie setzt den interreligiösen Dialog voraus. Er ist produktiv geworden, weil er nicht als ein akademisches Gespräch über verschiedene Religionssysteme geführt worden ist, sondern als existentielle, z.T. auch polemische Auseinandersetzung mit dem Glauben der unmittelbaren Nachbarn und mehr noch als Aufarbeitung der eigenen religiösen Biographie sowohl der einzelnen Gemeindeglieder als auch der Ekklesia als ganzer.

Wie geschieht die Vermittlung von paganer Kosmogonie, jüdischer Weisheitsspekulation und christlicher Theologie? Einen ersten Hinweis gibt die Form des Textes. Der Hymnus besteht aus drei Strophen (15f. 17-18a. 18b-20).<sup>32</sup> Besonderes Gewicht liegt auf den beiden Rahmenstücken. In der ersten Strophe wird Christus als Mittler der Schöpfung besungen, in der zweiten als ihr Erhalter (vgl. Hebr 1,3), in der dritten als ihr Versöhner. Der Hymnus inszeniert das gesamte Drama der Entstehung, Erhaltung und

wichtigsten Argumente nennt in aller Kürze *E. Lohse*, Die Entstehung des Neuen Testaments (ThW 4), Stuttgart u.a. 1991 (1972), 55ff.

<sup>30</sup> Zur literarkritischen Analyse, die sehr kontrovers verläuft, vgl. vor allem *E. Lohse*, Kol 81f; *J. Gnilka*, Kol 53-58 (Lit.).

<sup>31</sup> *E. Käsemann* hat noch an Gnostiker gedacht: Eine urchristliche Tauf liturgie (1949), in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1960, I 34-51: 37. Doch wird diese These aus religions- und theologiegeschichtlichen Gründen kaum mehr vertreten: Die Gnosis ist doch erst ein Phänomen des 2. Jh.; „*Erstgeborener von den Toten*“ ist ein genuin christliches Prädikat; vgl. *E. Lohse*, Kol 97.

<sup>32</sup> Die Gliederung ist umstritten; vgl. *J. Gnilka*, Kol 57f.

Vollendung des Kosmos. Freilich beleuchtet er nicht nur den chronologischen Ablauf, sondern auch die innere Einheit des kosmischen Prozesses. Diese Einheit erhellt freilich nur in der christozentrischen Perspektive, die der gesamten kosmologischen Thematik zugrundeliegt. Von der Schöpfung und Erhaltung des Kosmos ist im Hinblick auf seine eschatologische Versöhnung die Rede. Das alles entscheidende Heilsgeschehen ist die Auferweckung Jesu Christi von den Toten (1,18c). Der Hymnus antizipiert im gottesdienstlichen Lobpreis den endzeitlichen Frieden der Schöpfung (1,20b), wie er in der Auferweckung Jesu Christi begründet ist (1,18c), um von ihm her auf die Kosmogonie (1,15f) und auf die Identität des Weltalls in der Zeit (1,17.18a) zu schauen.

*b) Christus als Mittler, Bewahrer und Versöhner des Kosmos*

Der Kolosser-Hymnus spricht vom Kosmos, um die Dimensionen der Heilsherrschaft Jesu Christi sichtbar zu machen. Jesus ist der Kyrios nicht nur über die Seelen der Glaubenden, auch nicht nur über die Ekklesia: Jesus Christus ist Kyrios über den gesamten Kosmos. Deshalb wird die Soteriologie nicht nur anthropologisch oder geschichtstheologisch, sondern kosmologisch entwickelt. Von der Heilsbedeutung Jesu Christi wäre zu klein gedacht, wollte man sie nur darin erblicken, daß sie die Menschen mit sich selbst, untereinander und mit Gott versöhnt. Die Herrschaft Jesu Christi führt zur Befriedung der gesamten Schöpfung. *Weshalb* die Christologie auch kosmologisch interpretiert werden muß, ist im Hymnus selbst nicht ausgeführt. Die Gründe sind aber deutlich genug zu erschließen. Sie liegen zum einen in der Anthropologie: Der Mensch ist Geschöpf; von seinem Leben, seiner Schuld und seinem Heil kann deshalb immer nur im Bezug auf die gesamte Schöpfung geredet werden. Zum anderen (und vor allem) liegen die Gründe in der Theologie: Wenn Jesus als der von den Toten auferstandene Kyrios so eng mit Gott zusammengehört, daß er das *Bild Gottes* ist (1,15) und daß Gott sein ganzes Pleroma, d.h. die Überfülle seiner schöpferischen Gnade<sup>33</sup> ohne jeden Abstrich in ihm heimisch werden läßt (1,19), partizipiert Jesus auch an der Schöpfung, Erhaltung und Versöhnung der Welt durch Gott. Mehr noch: Weil Jesus Christus zu Gott in der einzigartigen Beziehung des „*Erstgeborenen*“ (1,15b.18c) und damit des Geliebten steht (vgl. Kol 1,13), erschafft, erhält und versöhnt Gott die Welt „*durch ihn*“ (1,16f.20a), den er von den Toten auferweckt hat (1,18c).

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der christozentrischen Soteriologie für die christliche Rede vom Kosmos?

<sup>33</sup> Vgl. H. Hübner, Art. *πλήρωμα* EWNT 3 (1983) 262ff: 263.

c) *Der Kosmos als Herrschaftsbereich Jesu Christi*

Der Hymnus setzt eine Weltsicht voraus, die in wichtigen Zügen dem antiken Denken entspricht. Der Kosmos ist ein Leib (1,18). Zum Kosmos gehören „Himmel und Erde“ (1,16b.20c), gehört „Sichtbares und Unsichtbares“ (1,16c), gehören gewiß die Menschen, gehören aber auch „Throne und Herrschaften, Gewalten und Mächte“ (1,16de). Damit sind nicht irdische Potentaten gemeint, sondern jene kosmischen Elementarmächte, ob Engel, ob Dämonen, die den mythischen Raum zwischen Gott und der Welt bevölkern und nach gemeinantiker Auffassung Herrschaft über die Menschen beanspruchen.<sup>34</sup> Wenn von der Notwendigkeit eines dauernden Beistandes (17.18a) und einer endlichen Befriedung (1,20b) des Alls gesprochen wird, dann gerade wegen des unheilvollen Einflusses, den diese Mächte und Gewalten auf die Menschen auszuüben scheinen.

Was die Kosmologie des Hymnus von der paganer und frühjüdischer Provenienz unterscheidet, ist die Christologie und die ihr inhärente Soteriologie. Für die ursprünglichen Adressaten lautet eine der wichtigsten Aussagen des Hymnus: daß Jesus Christus, ihr Kyrios, auch der Herr über diese Mächte und Gewalten ist. Nicht *sie* bestimmen den Lauf der Dinge, so daß die Welt dem Untergang überantwortet wäre und Friede nur als Atempause vor der nächsten Katastrophe vorstellbar wäre – Jesus Christus ist es, dem jene kosmischen Potenzen überhaupt ihre Existenz verdanken und deren bestimmendes „Haupt“ er ist und bleibt (1,17b). Es wird nicht in Abrede gestellt, daß es die „Throne und Herrschaften“ gibt; so weit bleibt der Hymnus seiner Zeit verhaftet. Aber es wird gesagt, daß sie keine metaphysische Macht über die Menschen haben, weil sie selbst Geschöpfe des Kyrios sind. Das ermöglicht es, die Fixierung der Religiosität auf die Elementarmächte zu lösen. Wer dazu in der Lage ist, wird befähigt, in seinem Suchen und Fragen nach Lebensmöglichkeiten, das identisch ist mit seinem Suchen und Fragen nach dem rettenden Gott, nicht bei diesen Mächten und Gewalten hängenzubleiben, sondern durch sie hindurch den zu sehen, dem sie ihrerseits unterstehen und der sie eschatologisch in eine versöhnte Einheit aufhebt.

Die Entmythologisierung und Depotenzierung der „Mächte und Gewalten“ kann freilich nur im Rahmen einer differenzierten Gesamtsicht des Kosmos überzeugend sein. Entscheidend ist, daß Gott ihn erschafft, erhält und versöhnt. Dies ist ein Erbe alttestamentlicher und frühjüdischer Theologie. Die christliche Vermittlung zwischen Kosmologie und Soteriologie setzt die Vorstellung der *creatio principii et continua* voraus. Christus, als Bild Gottes, Mittler der Schöpfung, Bewahrer des Alls und Friedensstifter für Himmel

<sup>34</sup> Vgl. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (QD 3), Freiburg/Basel/Wien 31963 (1958).

und Erde gesehen, nimmt eben jene Funktion ein, die in der frühjüdischen Weisheitstheologie der Sophia bzw. dem Logos zukommt.

Freilich verändert sich durch die Christologie auch noch einmal die theologische Sicht auf den Kosmos. Zwei miteinander verbundene Aspekte scheinen vor allem wichtig.

*Der erste Aspekt:* Sowohl die Sophia in der *Sapientia Salomonis* als auch der Logos bei *Philo von Alexandrien* sind Hervorbringungen Gottes, die eine seiner Ur-Eigenschaften personifizieren. Jesus Christus ist aber eine geschichtliche Person. Mittler, Erhalter und Versöhner der Schöpfung ist er als Erstgeborener von den Toten (1,18c). Wenn es aber der von den Toten erweckte und zum Kyrios erhöhte Mensch Jesus Christus ist, durch den Gott den Kosmos erschafft, erhält und versöhnt, dient der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft nicht wie in der Weisheitsspekulation dazu, ohne jeden Abstrich an der Geschöpflichkeit des Kosmos die absolute Transzendenz Gottes festzuhalten; sondern er dient dazu, ohne jeden Abstrich an seiner qualitativen Differenz zur Welt das unbedingte Engagement Gottes für sie zum Ausdruck zu bringen. Ist die Welt, als Abbild der Sophia oder des Logos gesehen, Ausdruck des Willens Gottes, den Menschen eine im Gesetz offenbare Lebensordnung zu schenken, so ist der Kosmos, als Leib unter dem Haupt Jesu Christi betrachtet, Ausdruck der Liebe Gottes, deren Wesen schöpferische Bejahung ist.

*Der zweite Aspekt:* Wenn Gott sich durch Jesus Christus in nicht mehr zu überbietender Intensität zum Heil der Menschen und des gesamten Kosmos als er selbst mitgeteilt hat, muß die Versöhnung des Kosmos nicht mehr, wie *Philo* betont, wegen der Sünde der Menschen immer wieder, Jahr für Jahr neu erfolgen; sie ist vielmehr durch das Grundgeschehen des Todes und der Auferweckung Jesu Christi im Vorgriff auf die eschatologische Vollendung bereits ein für allemal geschehen. Der Kosmos ist irreversibel und unüberbietbar von Gottes Liebe umfassen, wie sie durch den von den Toten auferweckten Menschen Jesus Christus in Erscheinung tritt.<sup>35</sup>

Die Interpretation der Welt, die im Horizont dieser christozentrischen Soteriologie möglich wird, unterscheidet sich deutlich von anderen Modellen des Neuen Testaments. Typisch ist die apokalyptisch gestimmte Erwartung, daß „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1Kor 7,31). Auch nach dem Philipperhymnus ist Jesus Herr über alle Mächte und Gewalten (2,10), doch dadurch, daß Gott sie ihm unterwirft, um sie so auszuschalten. Nach dem Kolosser-Hymnus indes sind die „Throne und Herrschaften“ (1,16d) durch Jesus Christus erschaffen und mehr noch: durch ihn versöhnt worden. Das aber heißt: Die eschatologische Vollendung ist nicht nur ein Geschehen an den Menschen; sie ist zugleich ein Geschehen am gesamten Kosmos. Das All

<sup>35</sup> Vgl. E. Schweizer, Kol 63.

ist von Anbeginn Gottes Schöpfung „in“ Jesus Christus (1,16a; vgl. 1,17b). Deshalb ist seine Existenz in der Zeit nicht von den tödlichen Konflikten der göttlich scheinenden Elementarmächte bestimmt, sondern von der Bestandsgarantie Gottes, die der von den Toten auferstandene Mensch Jesus Christus ist, das Inbild Gottes (1,15); eben deshalb wird der Kosmos auch nicht dem unerbittlichen Gesetz ewiger Wiederkehr desselben unterworfen, sondern eine eschatologische Metamorphose erfahren, die ihn (durch den Tod hindurch) vollenden wird.

Weder das Leiden noch die Bedrohung des Lebens durch kosmische Katastrophen werden vom Kolosser-Hymnus ausgeblendet. Aber er gibt dem Glauben Ausdruck, daß diese Konflikte und die in ihnen sich manifestierenden Gewaltpotentiale, unter denen die Menschen stöhnen, nicht die letzte Bestimmung der Welt sind, sondern daß die Überfülle der Gnadenmacht Gottes in Jesus Christus die Kraft hat, keineswegs an diesen destruktiven Potenzen vorbei, vielmehr mitten durch sie hindurch endgültige und schlechthin umfassende Versöhnung zu stiften.

#### 4. Der Christushymnus und die Kritik an der kolossischen „Philosophie“

Der Christushymnus Kol 1,15-20 gewinnt brennende Aktualität in der Auseinandersetzung mit einer sogenannten „Philosophie“ (2,8), die der Verfasser des Kolosserbriefes bekämpft.

##### a) Die kolossische „Philosophie“

Die kolossische „Philosophie“<sup>36</sup> ist eine synkretistische Lehre (vgl. 2,16-23), die von der Daseinsangst hellenistischer Menschen umgetrieben wird. Insofern ist sie für die Epoche typisch. Überzeugt davon, daß die „Elemente der Welt“ (2,8.20)<sup>37</sup> die als Engelmächte vorgestellt werden (2,18), einerseits den Zugang zu Gott behindern und andererseits das Leben der Menschen beherrschen, geben die „Philosophen“ die Parole aus, daß man nur durch die kultische Verehrung der Welt-Elemente Anteil am *Pleroma*, an der göttlichen Heilsfülle, erlangen könne (vgl. 2,8ff.16-23). Deshalb fordern sie zur besonderen Verehrung der Engel auf (2,18), zu einer strikten Kalenderfrömmig-

<sup>36</sup> Vgl. E. Schweizer, Kol 100-104; J. Gnllka, Kol 163-170.

<sup>37</sup> Vgl. J. Blinzler, Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus II (AnBib 18), Rom 1963, 429-443; E. Schweizer, Die „Elemente der Welt“ Gal 4,3.9; Kol 2,8.20 (1970), in: ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Zürich 1970, 147-163; ders., Slaves of the Elements and Worshipers of Angels: Gal 4:3,9 and Col 2:8,18,20: JBL 107 (1988) 455-468; ders., Altes und Neues zu den „Elementen der Welt“ in Kol 2,20; Gal 4,3.9, in: K. Aland/S. Meurer (Hg.), Wissenschaft und Kirche. FS E. Lohse, Bielefeld 1989, 111-118; D. Rissam, Neue Belege zu στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3.9; Kol 2,8.20): ZNW 83 (1992) 119-125.

keit, in der sich Jüdisches und Heidnisches mischt (2,16), und zu strenger Askese, deren Wurzel ein religiöses Tabudenken ist (2,21.23). Die Nähe zu dem pythagoreischen Text des *Alexander Polyhistor* ist nicht zu verkennen.<sup>38</sup> Ihr Wissen beziehen die „Philosophen“ nicht aus rationaler Überlegung, auch nicht aus kosmologischer Spekulation, sondern aus Visionen, die ihnen in einer Art von Mysterienweihe zuteil geworden sind (2,18).

Dieses „Engelwerk“ hat auf die Christen, an die der Brief gerichtet ist, offenbar großen Eindruck gemacht. Worin bestand die Faszination der „Philosophie“, die zum *Opus Dei* erklärt werden sollte? Eine Vielzahl von Gründen läßt sich wahrscheinlich machen: Der Synkretismus liegt im Zug der Zeit; die „Philosophie“ bringt die religiöse Stimmungslage des Hellenismus genau zum Ausdruck. Am wichtigsten wird etwas anderes gewesen sein: daß die Christen, die zur „Philosophie“ neigen, als entscheidende Dimension ihres Lebens ihre Beziehung zum Kosmos betrachten, aber von Zweifeln geplagt werden, ob sie durch ihren Glauben, durch ihre Taufe und durch die Vergabung ihrer Verfehlungen (2,13) von der Zwangsherrschaft der Elementarmächte wirklich befreit sind. Hier schien der Dienst der kosmischen Naturgewalten einen Ausweg zu bieten. Offenkundig ist er nicht als Widerspruch zum Christusglauben aufgefaßt worden, sondern als dessen Ergänzung oder Erfüllung. Ob Christus nur als *primus inter pares* der Engelmächte geglaubt<sup>39</sup> oder so sehr als Himmelswesen angeschaut worden ist, daß es schien, der Kontakt zu ihm könne nur über andere Mittlergestalten laufen, bleibt sich im entscheidenden Punkt gleich: Aus eben den Erfahrungen der Angst, der Entfremdung und der Ohnmacht, die den pythagoreischen Text nicht wenigen antiken Menschen plausibel erscheinen ließ, wird Christen fraglich, ob sie ihre Hoffnung wirklich allein auf Jesus Christus setzen können.

#### b) *Der Hymnus als Argument gegen die „Philosophie“*

In dieser Situation liefert der Kolosser-Hymnus, als Gottesdienstlied der Ekklesia bekannt, das entscheidende theologische Argument, das jene Christen zur Befreiung von den Zwängen der kolossischen „Philosophie“ führen konnte (und allem Anschein nach auch tatsächlich geführt hat).<sup>40</sup> Die Mächte und Gewalten, mögen sie auch als Engel angesprochen werden, haben über den Kosmos und das Gottesverhältnis der Glaubenden keine Macht. Jesus Christus ist derjenige, in dem Gottes Pleroma seinen Ort gefunden hat (2,9);

<sup>38</sup> Darauf hat *E. Schweizer* (a.a.O.) aufmerksam gemacht; vgl. zur Interpretation jetzt auch *F. Schumacher*, *Erlöst vom Schrecken der Zeit. Fragmente zum Verhältnis von Mythos und Verkündigung*, in: *Erinnerte Hoffnung*. FS J.B. Metz, Mainz 1993 (im Druck).

<sup>39</sup> So *J. Gnilka*, Kol 167.

<sup>40</sup> Die Rezeption des Hymnus versteht sich im Rahmen der spezifischen Versöhnungslehre des Kol; vgl. zu ihr *H.-J. Findeis*, *Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments* (2Kor, Röm, Kol, Eph) (FzB 40), Würzburg 1983, 344-445.

deshalb ist Jesus Christus derjenige, der das All, einschließlich der Mächte und Gewalten, nicht nur erschaffen hat, sondern auch erhält und am Ende befriedet.<sup>41</sup> Das eschatologische Heil ist *solo Christo*, genauer: *sola cruce*<sup>42</sup> begründet. Deshalb ist nur eine radikale Christozentrik dem Evangelium angemessen.<sup>43</sup> Sie legt zugleich die theologische Basis einer Ethik, die heute etwas hausbacken anmutet und es vielleicht auch von Anfang an gewesen ist, die aber gegenüber den religiösen Überspanntheiten, der Gesetzlichkeit und dem Tabudenken der „Philosophie“ durch Nüchternheit, Klarheit und Konzentration auf das Nächstliegende ausgezeichnet ist<sup>44</sup> und sie impliziert eine christliche Spiritualität, die sich weder von religiösen Tabus noch von skrupulöser Frömmigkeit beeindrucken läßt, sondern konsequent nach der Mitte des Christlichen sucht und in der Einheit von Glaube, Liebe und Hoffnung (1,4f) zu einer personalen Gottes- und Christusbeziehung finden kann.<sup>45</sup>

## 5. Ergebnisse und Konsequenzen

(1) Das Glaubens-Bekenntnis des Kolosser-Hymnus, daß Christus nicht nur Mittler der Schöpfung und Erhalter des Universums, sondern auch Versöhner des Alls ist, bleibt im gesamten Neuen Testament singularär, ist aber nicht nur historisch plausibel, sondern auch theologisch stimmig: Der Hymnus rekurriert vor allem auf die schlechthin unbegrenzte Reichweite der Herrschaft Jesu Christi, die in der eschatologisch-soteriologischen Singularität seiner Auferstehung von den Toten begründet liegt.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Daß der Autor in V. 18 den Leib Christi auf die Kirche deutet, relativiert nicht die kosmischen Dimensionen des Heilsgeschehens. Vielmehr will er zweierlei zu verstehen geben: daß die Erhaltung der Welt (die auf ihre eschatologische Vollendung hinzielt) sich geschichtlich nicht zuletzt durch die Konstituierung der Ekklesia vollzieht; und daß sich der Schöpfungsfriede, der für die Endzeit verheißen ist, im Vorgriff und Ausblick auf die Zukunft Gottes bereits gegenwärtig in der Gemeinschaft der Glaubenden erahnen läßt; vgl. J. Gnilka, Kol 69.

<sup>42</sup> Als Paulus-Schüler legt der *Auctor ad Colossenses* in der Redaktion des Hymnus (1,20) und im Corpus des Briefes (2,14f) auf die Feststellung Wert, daß es der Gekreuzigte ist, der eschatologische Versöhnung stiftet. Dadurch unterstreicht er nicht nur das Menschsein Jesu Christi, sondern auch die Geschichtlichkeit des eschatologischen Heilsgeschehens.

<sup>43</sup> Freilich ist die Kehrseite dieser christozentrischen Soteriologie, daß die Theozentrik des Welt- und Heilsgeschehens nur in schwachen Reflexen aufschimmert – anders als bei Paulus, der wesentlich dialektischer denkt; vgl. 1Kor 8,6; dazu W. Thüsing, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum. Das Verhältnis der Christozentrik zur Theozentrik (NTA 1), Münster<sup>3</sup> 1986 (1965), 225-233.282f.

<sup>44</sup> Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Bd. II: Die urchristlichen Verkündiger (HThK.S 2), Freiburg/Basel/Wien 1988, 74-84.

<sup>45</sup> Vgl. Th. Söding, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150), Stuttgart 1992, 177-180.200f.

<sup>46</sup> Dieses Argument muß (neben theologischen und anthropologischen Gründen) auch in der systematischen Eschatologie eingeholt werden; vgl. F.-J. Nocke, Eschatologie, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1992, 377-478: 416f.

(2) Die Entfaltung der traditionellen Christologie und Soteriologie konnte im Hymnus nur deshalb gelingen, weil auf dem Boden der alttestamentlichen Schöpfungstheologie und in der Perspektive frühjüdischer Weisheitsspekulationen eine kritische Auseinandersetzung mit den mythologischen Welt-Bildern paganer Religiosität und Philosophie gesucht worden ist. Das Christuslied ist von den hellenistischen Kosmologien radikal durch die strikte Christozentrik und die in ihr implizierte strenge Theozentrik geschieden; eben deshalb ist seine Welt-Sicht nicht zyklisch, sondern geschichtlich und eschatologisch. Gleichzeitig findet der Hymnus aber die poetische Kraft, so vom Christusgeschehen zu sprechen, daß die ur-religiösen Erfahrungen, Ahnungen, Ängste und Sehnsüchte der Menschen, die sich in den hellenistischen Kosmogonien artikulieren, nicht ausgeblendet, sondern thematisiert, freilich nicht einfach bestätigt, sondern zu sich selbst gebracht werden – so daß aus begründeter Hoffnung wirklicher Glaube und wahre Liebe entstehen können (vgl. Kol 1,4f).<sup>47</sup> Der Kolosserhymnus erweist sich als Frucht einer ökumenischen Theologie, die – jenseits von Synkretismus und Rigorismus – durch den Dialog mit anderen Religionen die Wahrheit des Christusglaubens tiefer zu entdecken vermag.<sup>48</sup>

(3) Die Aufmerksamkeit gegenwärtiger Schöpfungstheologie gilt der ökologischen Krise und ihren ethischen Implikationen: sowohl der Suche nach Schuldigen als auch der Suche nach Auswegen. Der Kolosser-Hymnus kennt diese Fragestellung nicht (ohne ihre Legitimität in Zweifel zu ziehen). Wenn er die Augen des christlichen Glaubens auf das All richtet, sieht er nicht auf die Pflanzen und Tiere, sondern auf jene kosmischen Potenzen, deren energetische Beziehungen zur Identität des Kosmos gehören, wie Menschen der Antike ihn erfahren; die „Welt-Elemente“ Feuer, Wasser, Erde und Luft werden nicht als Objekte menschlichen Handelns wahrgenommen, die von Vergiftung und Zerstörung bedroht sind, sondern als kosmische Subjekte, die auf das Leben der Menschen Einfluß ausüben (wollen). Gleichwohl (oder gerade deshalb) erweist sich die christozentrische Kosmologie des Hymnus von größter Aktualität. Gerade dadurch, daß er einer Fixierung der theologischen Ökologie auf die Ethik entgegensteht, kann er sie begründen. Der Kolosser-Hymnus thematisiert den Kosmos nicht als Aufgabe menschlicher Welt-Gestaltung, sondern als Sphäre der Herrschaft Jesu Christi. Dadurch erinnert er *zum einen* daran, daß der Bereich, der dem Handeln der Men-

<sup>47</sup> Ähnliche hermeneutische Prozesse sind schon bei Paulus abgelaufen; vgl. zum nahe verwandten Leib-Christi-Gleichnis Th. Söding, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen zu einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie: Cath (M) 45 (1991) 135-162.

<sup>48</sup> Große ökumenische Hoffnungen knüpfte an die kosmologische Christologie des Kolosser-Hymnus F. Sittler, „Zur Einheit berufen“, in: F. Lüpsen (Hg.), Neu-Dehli-Dokumente, Witten 1962, 300-311; vgl. zur Kritik T. Ahrens, Die ökumenische Diskussion der kosmischen Christologie seit 1961, Lübeck 1969.

schen zugänglich ist, nur einen kleinen Sektor ihres Verhältnisses zum Kosmos erfaßt – ein Gedanke, der auch angesichts der immens gewachsenen Möglichkeiten technischer Naturveränderung und Naturzerstörung richtig bleibt: Wesentliche Dimensionen des menschlichen Verhältnisses zur Welt, Zufall und Vorsehung, Glück und Verhängnis, Angst und Freude, Tragik und Erlösung, blieben sonst ausgeblendet. *Zum anderen* bringt der Hymnus, indem er auf Christus verweist, den Primat des Indikativs vor dem Imperativ zur Geltung, der jede ökologische Ethik bestimmen muß, so sie christlich heißen will: Der wahre Wert alles Geschaffenen ist darin begründet, daß es (nach Gottes Willen), „durch“ Christus, „in“ ihm und „auf ihn hin“ lebt; ethisches Handeln aber ist den Menschen nur aufgrund jener Zuwendung Jesu Christi möglich, die den gesamten Kosmos am Leben erhält, um endgültigen Frieden zu bringen.

Beide Punkte kommen in einem überein: Die Schöpfungs-Ethik muß in einer Schöpfungs-Ästhetik aufgehoben sein; ein realistisches Bild von der Welt kann sich aber nur der machen, der Jesus Christus als „Bild des unsichtbaren Gottes“ (1,15) anschaut und dann in ihm den Mittler der Schöpfung, den Erhalter des Universums und den Versöhner des Welt-Alls erkennt.<sup>49</sup>

(4) Das All, das durch den eschatologischen Heilswillen Gottes seinen Platz „in“ Jesus Christus hat (1,16a.17b) und „auf ihn“ (1,16f.20a) ausgerichtet ist, erschließt sich dem christlichen Glauben als Schöpfung, deren ureigener Sinn nicht schon protologisch ein für allemal festgelegt ist (wie auch nach der Genesis), sondern sich erst eschatologisch herausstellen wird.<sup>50</sup> Es ist aber gerade diese eschatologische Perspektive, die zwingend dazu führt, den Kosmos geschichtlich zu verstehen: als begrenzten Zeit-Raum, der einen Anfang hat, wie er auch ein Ende haben wird.<sup>51</sup> Und es ist gleichfalls diese eschatologische Perspektive, die dazu führt, den Kosmos nicht materialistisch, sondern transzendental zu denken, ohne seine Entwicklung deterministisch festzulegen: als Wirkraum der Gnadenmacht Gottes, die Menschen in Freiheit setzt und zugleich in Verantwortung nimmt.

<sup>49</sup> Vgl. H.U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln<sup>3</sup>1988 (1961), bes. 635-657.

<sup>50</sup> Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 15-201, bes. 171f.

<sup>51</sup> In fundamentaltheologischer Hinsicht ist daran zu erinnern, daß die Bedeutung, die dem Faktor Zeit in der biblischen, speziell der neutestamentlichen Theologie im Gegensatz zur mythischen Kosmologie zukommt, mit dem Welt-Bild der modernen Naturwissenschaften korrespondiert; vgl. C.F. v. Weizsäcker, Gottesfrage und Naturwissenschaften (1977), in: ders., Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München 1978, 155-183.

Günter Stachel

## 'Schöpfungsglaube' und 'Bewahrung der Schöpfung'

*Eine theologische und pädagogische Aufgabe.*

### I. Biblischer Schöpfungsglaube.

Der Schöpfungstext von Gen. 1, 1-2, 4a(P). Einige Akzente.

Mit der Aufgabe dieses Referats bereits im Sommer 1991 betraut, bestand für den Autor die Möglichkeit, das mit Alttestamentlern beider Mainzer Fakultäten veranstaltete Lektüre- und Interpretations-Kolloquium über den priesterschriftlichen Schöpfungstext abzuhalten. Die folgenden Darlegungen fußen auf diesem Kolloquium. Die von mir mitgeschriebene Übersetzung wurde von Professor Diethelm Michel, Evangelisch-Theologischer-Fachbereich der Johannis-Gutenberg Universität, durchgesehen und verbessert. Im Folgenden wird zunächst der Text dieser Übersetzung geboten und der Leser des Beitrages wird ersucht, diesen Text zu lesen.

Gen 1, <sup>1</sup> *Im Anfang des Schaffens von Himmel und Erde.*

(Oder: *Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde*)

<sup>2</sup> Und die Erde war Tohuwabohu, und Finsternis auf dem Angesicht der Wasser.

<sup>3</sup> Da sprach Gott: 'Es werde Licht!', und es ward Licht.

<sup>4</sup> Und Gott sah das Licht, daß es gut war. Gott schied zwischen dem Licht und der Finsternis.

<sup>5</sup> Und Gott nannte das Licht 'Tag', und die Finsternis nannte er 'Nacht'. Und es ward Abend und es ward Morgen: erster Tag.

<sup>6</sup> Und Gott sprach: 'Gehämmertes werde inmitten der Wasser und sei Scheide von Wasser und Wasser!'

<sup>7</sup> Und Gott machte das Gehämmerte, und er schied zwischen den Wassern, die unterhalb des Gehämmerte waren, und den Wassern, die oberhalb des Gehämmerten waren. Und es ward so.

<sup>8</sup> Und Gott nannte das Gehämmerte 'Himmel'. Und es ward Abend und es ward Morgen: zweiter Tag.

<sup>9</sup> Und Gott sprach: 'Es sammeln sich die Wasser unter dem Himmel an einem Ort und das Trockene lasse sich sehen!' Und es ward so.

<sup>10</sup> Und Gott nannte das Trockene 'Erde', und die Sammlung der Wasser nannte er 'Meer'. Und Gott sah, daß es gut war.

<sup>11</sup> Und Gott sprach: 'Grünen lasse die Erde Grünzeug, Kraut, das Samen trägt, und Bäume, die Früchte tragen, die Samen enthalten, auf der Erde!' Und es ward so.

<sup>12</sup> Und es trieb die Erde Grünzeug, Kraut, das Samen trägt nach seiner Art, Bäume, die Früchte tragen, die Samen enthalten nach ihrer Art. Und Gott sah, daß es gut war.

<sup>13</sup> Und es ward Abend und es ward Morgen: dritter Tag.

<sup>14</sup> Und Gott sprach: 'Leuchten seien am Gehämmerten des Himmels, zu scheiden zwischen dem Tag und der Nacht. Und sie seien zu Zeichen und zu Festzeiten und zu Tagen und zu Jahren.

<sup>15</sup> Und sie sollen sein zu Leuchten am Gehämmerten des Himmels, um zu leuchten auf der Erde. Und es ward so.

<sup>16</sup> Und Gott machte die zwei großen Leuchten, die große Leuchte zur Herrschaft des Tags und die kleinere Leuchte zur Herrschaft der Nacht, und die Sterne.

<sup>17</sup> Und Gott gab sie an das Gehämmerte des Himmels, zu leuchten über die Erde,

<sup>18</sup> Und über den Tag und die Nacht zu herrschen, und zu trennen zwischen dem Licht und der Finsternis. Und Gott sah, daß es gut war.

<sup>19</sup> Und es ward Abend und es ward Morgen: vierter Tag.

<sup>20</sup> Und Gott sprach: 'Es sollen wimmeln die Wasser ein Gewimmel von Lebewesen, und Vögel sollen fliegen über der Erde an der Oberfläche des Gehämmerten des Himmels.' (Und es ward so: LXX)

<sup>21</sup> Und Gott schuf die großen Drachen (= Chaosdrachen) und alle Lebewesen, von denen die Wasser wimmeln nach ihren Arten, und alle geflügelten Vögel nach ihrer Art. Und Gott sah, daß es gut war.

<sup>22</sup> Und Gott segnete sie mit den Worten: 'Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllet das Wasser im Meer,

<sup>23</sup> Und das Geflügel möge zahlreich sein auf der Erde.' Und es ward Abend und es ward Morgen: fünfter Tag.

<sup>24</sup> Und Gott sprach: 'Die Erde lasse hervorgehen lebendige Wesen nach ihrer Art: Vieh, Kriechtiere und Lebewesen des Landes nach ihrer Art.' Und es ward so.

<sup>25</sup> Da machte Gott die Lebewesen der Erde nach ihrer Art und das Vieh nach seiner Art und das Gewimmel der Erde nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war.

<sup>26</sup> Und Gott sprach: 'Laßt uns machen Menschen in unserm (Schnitz-)Bild in unserer Gleichheit. Und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde (vielleicht nach syr: „und über alle Tiere der Erde“) und über die ganzen Kriechtiere, die über die Erde kriechen.'

<sup>27</sup> Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild; im Bild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.

<sup>28</sup> Und Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: 'Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde und herrscht über sie; und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Lebewesen, die auf Erden kriechen (LXX: und über das Vieh).'

<sup>29</sup> Und Gott sprach: 'Da – ich gebe euch alles Grünzeug, das Samen trägt, das auf der Oberfläche der Erde ist, und alle Bäume, an denen Früchte sind, die Samen tragen. Euch soll es dienen als Speise.

<sup>30</sup> Und allem Getier der Erde und allen Vögeln des Himmels und allen Kriechtieren auf der Erde, in denen Lebensatem ist, gebe ich alles Grünzeug des Krautes zur Speise.' Und es ward so.

<sup>31</sup> Und Gott sah alles, das er gemacht hatte. Und da – es war sehr gut.

Abend ward und Morgen ward: ein Tag der sechste.

2,<sup>1</sup> Da waren vollendet der Himmel und die Erde und all ihr Heer.

<sup>2</sup> Und es vollendete Gott an dem siebten Tag seiner Arbeit, die er getan hatte. Und Gott ruhte an dem siebten Tag von all seiner Arbeit, die er getan hatte.

<sup>3</sup> Und es segnete Gott einen Tag, den siebten, und er heiligte ihn. Denn an ihm hatte er geruht von all seiner Arbeit, die Gott geschaffen hatte zu tun.

<sup>4</sup> *Dieses sind die Zeugungen des Himmels und der Erde bei ihrem Geschaffenwerden.*

#### *Genesis 1, 1-2, 4a*

Beim Lesen des Textes wird aufgefallen sein, daß es sich um eine „wörtliche Übersetzung“ aus dem Hebräischen handelt. Es wurde vermieden, diese Übersetzung zu glätten, wiederholtes „und“ zu vermeiden und in der Wortwahl abzuwechseln. Schriftauslegung beginnt damit, daß man sich einem Text „aussetzt“. Es kommt nicht darauf an, den Text in „heutiges Deutsch“ zu übersetzen, so daß er sich bequem und unanständig liest. Vielmehr soll der Text gerade anstoßen; er soll keineswegs glatt sein; es ist ja seine Aufgabe „uns in Frage zu stellen“.

J. Wellhausen hat um die Jahrhundertwende diesem Text „eine große Spracharmut“ vorgehalten. Dieser Eindruck könnte auch beim heutigen Leser eintreten. Ich kenne einen Professor der Liturgiewissenschaften, der es nicht verstehen kann, daß dieser Text jährlich in der Osternacht vorgelesen wird, und der die Lektüre dieses Textes regelmäßig als „langweilig“ empfindet. Solche Urteile stellen die Frage nach dem Hörenlernen als Beginn des Sprechens. Wer die Schrift verstehen will, muß es lernen, sie zu sprechen. Das ist die ganze „Meditation“ der ägyptischen Väter des vierten und fünften Jahrhunderts, ihre *ruminatio*, nämlich: Ihr Wiederkauen der Schriftworte. Wer das noch nicht geübt hat, weiß nicht, wie sehr man durch solches Nachsprechen der Schrift verändert wird. Das, was unverständlich schien, öffnet sich eines Tages wie von selbst, weil ich ihm stetig ausgesetzt war, oder weil der Text stetig mir ausgesetzt war und mich in Frage stellen konnte. Wer richtig hört, der hört schlicht. Die Sprache

von P ist eine schlichte Sprache. Norbert Lohfink handelt darüber in einem Aufsatz „Glauben lernen in Israel“. In diesem Aufsatz wird auch auf eine Dissertation verwiesen, die ein Schüler von Lohfink in Rom abgeliefert hat und in der der Nachweis erbracht wird, daß P eine „kindgemäße Sprache“ redet.

Für den vorgelegten Text sollen einige Hinweise gegeben werden:

Der Text von Genesis 1,1 und 2,4a wird als Überschrift, bzw. als Unterschrift verstanden. Damit ist der Versuch abgewiesen, Genesis 1,1 bis 3 als einen einzigen Satz zu verstehen. V. 2 erfüllt so die Funktion, den Zustand vor Beginn der Schöpfung zu benennen. Das hebräische Wort für Gott (*'elohim'*) wird von der Heiligen Schrift gelegentlich als „Steigerungsattribut“ gebraucht: Es gibt „Zedern Gottes“, nämlich „Riesenzedern“, und der Baschansberg wird als ein „Berg Gottes“ bezeichnet, obwohl er keine Kultstätte gewesen ist, noch Gott sich auf ihm geoffenbart hat. Es handelt sich einfach um einen „Riesenberg“ oder einen „Mordsberg“. So wird die „ruach *'elohim'*“ der Geist oder Wind Gottes hier als „Mordssturm“ verstanden. Die Unheimlichkeit des Tohuwabohus vor Beginn der Schöpfung tritt dadurch deutlich hervor: Es herrschte Finsternis, ein Mordssturm wehte und in der Finsternis darunter finden sich Wassermassen. Mit V.3 beginnt die Schöpfung. Die Eigenart von P besteht darin, daß in seinem Schöpfungstext zwischen einem „Wortbericht“ und einem „Tatbericht“ zu unterscheiden ist (W.H. Schmidt). Zwar ist Bericht kein angemessener Begriff, denn es handelt sich hier um eine Art von 'Bekanntnis', dennoch hat es wenig Sinn, die von W.H. Schmidt eingeführte Begrifflichkeit zu verändern. Auf den Wortbericht folgt jeweils eine „Vollzugsbestätigung“ („und es ward Licht“ – „und es ward so“); nur beim achten Werk, der Erschaffung des Menschen, gibt es keine Vollzugsbestätigung. Aber dort findet sich auch kein Wortbericht, sondern die „Mitteilung eines Entschlusses“ Gottes. Dem Tatbericht folgt jeweils: „und Gott sah, daß es gut war“. In dem Schöpfungstext von P finden sich acht Schöpfungswerke, die an sechs Tagen geschehen, denen ein siebter Tag der Ruhe, von der in feierlichen Worten die Rede ist, folgt. Es läßt sich bemerken, daß die Tageseinteilung nachträglich hinzugegeben wurde. Daß die feierliche Ruhe, ja die Freude des siebten Tages, des Schöpfungssabbats, eine Hoffnung atmet, die man als eschatologisch bezeichnen kann, soll alsbald bemerkt werden. Bereits im Kommentar zum 1. Buch Mose von G. v. Rad ist von der eschatologischen Hoffnung dieses Sabbats die Rede. Für heutigen Umgang mit diesem Text sollte das beachtet werden.

Besonders auffällig ist, welche Ordnung hier herrscht. D. Michel sieht darin den Optimismus des Glaubens in einer schweren Zeit am Werke, nämlich der Zeit des Exils, in der es nötig war, den Menschen Mut zu machen. Michel meint, in der folgenden jahwistischen Erzählung vom Paradies und vom Sündenfall den Pessimismus zu bemerken, der in der Zeit Salomos angemessen war, die schon den Keim des Untergangs in sich trug. J ist wahrscheinlich in der Zeit Salomos niedergeschrieben worden.

Die Ordnung erscheint zunächst als eine Art von Taxonomie, die auch gegenüber moderner Biologie durchaus nicht unsinnig ist. Zuerst bringt auf Weisung Gottes die Erde Grünendes, nämlich Pflanzen, als Kraut und Baum hervor; dann werden Tiere im Wasser gemacht, dann Vögel unter dem „Gehämmerten“ (das hebräische Wort *raqia* heißt wörtlich so; natürlich kann man auch von der „Feste“ des Himmels reden); dann wird das Vieh gemacht, die Landtiere, die Kriechtiere („Gewimmel“). Zum Schluß wird der Mensch „geschaffen“, von Gott delegiert, als sein „Mandatar“ in der Welt.

Es ist zu beachten, daß der Erde Fruchtbarkeit geschenkt ist. Sie selbst treibt Grünzeug hervor. Auch die Lebewesen des Wassers, die Vögel, die Landtiere und der Mensch erhalten einen Auftrag, „fruchtbar zu sein“. Gott gewährt Wachstum.

Innerhalb dieser Taxonomie kommt den Menschen eine Sonderstellung zu. Daß die hebräische Sprache das Wort Gott im Plural (*'elohim*) gebraucht, gibt die syntaktische Möglichkeit, Gott einen Entschluß fassen zu lassen, nämlich den Entschluß, Menschen (Gattungsbegriff!) „in unserem Schnitzbilde, in unserer Gleichheit zu schaffen“. Walter Groß hat in seiner Tübinger Antrittsvorlesung von 1981 nachgewiesen, das in P „Bild Gottes“ als Skulptur Gottes zu verstehen ist.

Der Tatbericht über die Erschaffung des Menschen wird in einer feierlichen Trikola (Dreigliedrigkeit) ausgesagt: „Und Gott schuf den Menschen in seinem Bild; im Bild Gottes schuf er ihn; männlich und weiblich schuf er sie.“ Unmittelbar an die Aussage, der Mensch sei im Bild Gottes „geschaffen“, wird angeschlossen, daß er „männlich und weiblich“ geschaffen ist. Dem Menschen bleibt das hebräische Wort für Schaffen (*barah*) vorbehalten, das sonst nur in der Überschrift für die Gesamtheit der Schöpfung und in V. 21 für „die großen Drachen“ verwendet wird. Die Rede von dem Menschen, der „im Bilde Gottes“ geschaffen ist, in der Gleichheit Gottes geschaffen ist, hatte theologische Auswirkungen und mußte sie haben. Die Auslegung sah in dieser Aussage mehr als den Hinweis, der Mensch existiere in der Schöpfung als Mandatar, als Skulptur Gottes. Sie erblickte vielmehr in dieser Aussage einen Hinweis auf die große Nähe zu Gott, die dem Menschen geschenkt worden sei. Was kann das heute bedeuten? Was wird aus dem Menschen, was wird aus der Menschheit, wenn die ökologische Katastrophe eintritt?

Die ökologische Problemstellung läßt den Auftrag, den Gott V. 28 gibt, als dubios erscheinen: Zahlreich werden, die Erde füllen, über sie herrschen, über alle Lebewesen herrschen – dies alles ist im Übermaß bereits geschehen und hat die Katastrophe angebahnt, die wohl nicht mehr aufzuhalten ist.

In solchen Fällen ist die Schriftauslegung keineswegs gehalten, ausschließlich beim Wortlaut der Schriftaussagen zu bleiben. Lebendiger Glaube denkt im Sinn der Schrift weiter. Was am „Sitz im Leben“ des sechsten Jahrhunderts vor

Christus gegolten hat, kann am „Sitz im Leben“ an der Wende zum dritten Jahrtausend nach Christus vielleicht gerade nicht mehr gelten.

Es ist beachtlich, daß an dieser Stelle, anders als nach der Sintflut, Mensch und Tier die gleiche Nahrung zugewiesen wird, das „Grünzeug“ und seine Frucht. Auch hier atmet der Text Eschatologie. Der Schöpfungsfriede von Deutero-Jesaja als Tierfriede ist hier bereits vorweg genommen.

Es scheint, als ob der anschließende siebte Tag, an dem Gott „ruhte“, den Anfang der Schöpfung an das verheißene Ende des „Neuen Himmel und der Neuen Erde“ ankoppelt.

Die stete Wiederholung, die *ruminatio*, von „Gott sprach... und es ward so... Gott sah, daß es gut war... Abend ward und Morgen ward“, will beachtet sein. Sie gibt dem Text einen nahezu liturgischen Rang. Eine Aufgipfelung erfahren die Wiederholungen in V. 31: „und da (*hinne*) es war sehr gut.“ Am Ende von V. 31 wird variiert: nicht „sechster Tag“, sondern „ein Tag, der sechste“.

Nach der Lektüre unserer Übersetzung und den wenigen erklärenden Bemerkungen sei noch einmal der Hinweis gestattet, daß es nicht darauf ankommt, eine „glatte Übersetzung“ zu verfassen. Eine solche findet sich in der Tat in der „Einheitsübersetzung“, in der das Buch Genesis besonders wenig gelungen ist. Auch sind nicht wir es, die der Schrift Fragen zu stellen hätten, die sie vielleicht gar nicht beantworten will. Vielmehr sollen wir uns der Schrift aussetzen, indem wir sie nachsprechend assimilieren, und so schrittweise zu ihrem Verständnis durchfinden, indem wir ihren Geist gewinnen. Der Sinn von R. Bultmanns „existentialer Auslegung“, die wir als „aktualisierende Auslegung“ bezeichnen, ist es, sich von der Bibel in Frage stellen zu lassen. Was hier geschieht, liegt tiefer als Psychoanalyse und als die Tiefenpsychologie der Archetypen. Psychologische Schriftauslegung und biblisches Soziodrama gehen nicht bis an die Wurzel der Erinnerung, der Menschheit und der eigenen Existenz. Wir müssen aber an der Wurzel verändert werden, wenn überhaupt Veränderung gelingen soll.

Als Kontexte zu Genesis 1,1 - 2,4a sind neben einer Reihe von Psalmen (8; 19; 24; 104 u.a.) auch Propheten und Weisheitsschriften zu nominieren (Jer. 10,11ff.; Jes. 40,12.26; Job 38,2; Weisheit 13). Selbstverständlich ist gerade und vor allem die jahwistische Schöpfungsgeschichte, die in Genesis 2,4b unmittelbar anschließt, zu lesen.

## II. Die Glaubensrezeption der Kirche

Ab dem vierten Jahrhundert wird der „Schöpfer des Himmels und der Erde“ in das apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen. Das Credo von Nicäa und Konstantinopel fügt hinzu „aller sichtbaren und unsichtbaren (Wesen/Dinge)“. Der Glaube an den Schöpfer und die Schöpfung ist wesentlicher Glaube. Er darf nicht marginalisiert werden. Wenn die Kirchenväter sich mit Genesis befassen, so ist zu bemerken, daß es ein Mangel ist, nicht an historisch-kritischer

Schriftauslegung partizipieren zu können. Augustinus hat in seiner Genesisauslegung große Probleme damit, den aus Lehm, vom Ackerboden gebildeten Menschen, aus dessen Seite im Schlaf das Weib gewonnen wird, mit 1,26f (P!) zu verbinden. Er interpretiert 1,26f. als Ansage dessen, was kommen wird. Die Schöpfung des Menschen nach P ist für Augustinus „*invisibilter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta* - unsichtbar, noch in der Möglichkeit, verursacht, wie Zukünftiges wird, nicht wie es geworden ist“. Denn es gibt für Augustinus keine wirkliche „*imago dei*“, kein Ebenbild Gottes in der Vergänglichkeit – in De Trinitate, XIII. Buch wechselt Augustinus von der „*scientia*“ (der Wissenschaft) der vergänglichen Dinge zur „*sapientia*“ (Weisheit) des Unvergänglichen, genauer des unvergänglichen Bildes Gottes, das der Mensch ursprunghaft ist und am Ende (*eschatologisch*) werden soll. XIII, III (Ende) heißt es: *ea (imago) est invenienda in anima hominis, id est rationali sive intellectuali, imago creatoris, quae cum immortaliter immortalitati eius est insita* – sie ist zu finden in der Seele des Menschen, d.h. rational oder intellektual, ein Bild des Schöpfers, welches unsterblich seiner Unsterblichkeit eingefügt ist.“ Danach heißt es: „Wenn sie letztendlich ihm zuinnerst anhaftet, dann wird sie ein einziger Geist sein (nämlich: mit ihm), welchen Sachverhalt der Apostel bezeugt mit dem Wort: 'Wer dem Herrn anhaftet, ist ein einziger Geist' (1 Kor. 6,17).“

Schon bei Augustinus wird spürbar, das die Lehre von der Erschaffung des Menschen zur Entfaltung einer mystischen Theologie tendiert. Die platonischen/neuplatonischen Begriffe *methexis* (Teilhabe) und *haptesthai* (anhaften) haben bei der Entwicklung dieser Mystik geholfen. Der Mensch darf am Sein Gottes teilhaben und an ihn rühren. In der Mystik des Spätmittelalters, nämlich bei Meister Eckhart, wird die Lehre vom „*glichenisse*“ und der „*Glichkeit*“ voll entfaltet. Die „*Glichkeit*“ mit Gott ist Genesis 1,27 entnommen. Ist also ursprüngliche Gleichheit, wie zugleich eschatologische Gleichheit, nämlich eine solche, die am Ende geschenkt werden soll.

Wir gehen alsbald zu neuerer Schöpfungsdogmatik über, und zwar zu einer solchen, die der Didaktik dienen will, mit der wir es zu tun haben. Von der Auslegung des Glaubensbekenntnisses durch Piet Schoonenberg, von der ein Teil ins Deutsche übersetzt wurde, übernehmen wir vor allem die in bezug zu Thomas von Aquin gegebene Interpretation der „*Schöpfung*“ aus Nichts. Schoonenberg sieht darin die „*Erschaffung von etwas in seiner Gesamtwirklichkeit*“ ausgesprochen. Wer eine Gesamtwirklichkeit schafft, der schafft „*Fortdauer*“, dessen Schöpfung geschieht als stete „*Neuschöpfung*“; wenn die Welt ganz von Gott abhängig ist, so muß das darin seinen „*Ausdruck finden...*, daß ihm gedient wird.“

Daß die Schöpfung auf ein Geschöpf abhebt, das den Dienst Gottes leistet, führt auch Walter Kasper aus. „*Die Schöpfung hat nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß in der Schöpfung ein Wesen existiert, das Gottes Herrlichkeit in*

Schöpfung erkennt und anerkennt...“ Sonst wäre Schöpfung ja nur „eine narzistische Selbstbespiegelung Gottes.“ „Erst im Menschen... kommt die Schöpfung zu sich selbst, entsteht also ein wirkliches Gegenüber zu Gott.“ Kasper kommt es darauf an, nicht nur „die Autonomie des Menschen“ zu traktieren, sondern Anthropozentrik und theologische Anthropologie zusammenzubringen. Er sieht „in den biblischen Aussagen vom Menschen als dem Ebenbild Gottes“ den „Ansatzpunkt einer theologischen Anthropologie“. Der Mensch ist „ein Verhältniswesen... Antwort auf das schöpferische Wort Gottes... ein ganz und gar theologisches Wesen.“ Kasper erkennt am „Miteinander und Füreinander von Mann und Frau das Abbild des Mit-uns- und Für-uns-Seins Gottes“.

Diesen Gedanken haben die brasilianischen Bischöfe in ihrer katechetischen Erklärung ins Soziale und Politische ausgezogen. Der potentielle Egoismus von Ehe und Familie muß aufgebrochen werden zum „für die anderen, für die Gesellschaft dasein“. Dies ist eine Konsequenz des Trinitätsglaubens: Diese „Gottgemeinschaft“ ermöglicht und fordert unsere Menschengemeinschaft. – Es sei darauf verwiesen, das in „De trinitate“ Augustinus die Möglichkeit einer Analogie der göttlichen Trinität in der menschlichen Gemeinschaft bereits prüft und erprobt. Sie ist für ihn allerdings eine eher vorläufige Analogie.

Karl Rahner bedenkt die Schöpfung innerhalb einer transzendentalen Anthropologie und Theologie, ein verhältnismäßig schwieriger und für didaktische Zwecke keineswegs besonders nützlicher Ansatz.

Zusammenfassend läßt sich sagen:

1. Dem Glauben der Kirche ist es wichtig, daß Gott alles geschaffen hat, ganz, in seiner Gesamtwirklichkeit und vollständig neu (Lehre von der *Creatio ex nihilo* und der *Creatio continua*). Es handelt sich um eine Schöpfung, der Gott innewohnt. Schöpfung und Schöpfer, das sind Begriffe, die zueinander relativ sich verhalten.

2. Unter den Geschöpfen spielt der Mensch „im Bilde Gottes, in seiner Gleichheit“ eine besondere Rolle. Diese Aussage der Schöpfungslehre mag sich zunächst auf das Verhältnis des Menschen zu den Tieren bezogen haben, wird aber von den Vätern und der Mystik alsbald in Richtung auf die Unsterblichkeit und die endzeitliche Zukunft des Menschen interpretiert: das Göttliche am Menschen ist seine Vernunft, sein Geist, sein „Seelengrund“: Alles das, was *eins* und *gleich* ist.

3. Die Herrschaft des Menschen als Auftrag Gottes wurde so praktiziert, das sie verheerende Folgen hatte. Dieser Auftrag ist aus heutiger Sicht neu zu formulieren, und zwar als ein Auftrag zur „Bewahrung der Schöpfung“.

### III. Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung.

Bei diesem Thema handelt es sich nicht mehr nur um „Glauben der Kirche“ und auch nicht ausschließlich um den Glauben einer „Ökumenischen Versammlung“. Es ist auch keineswegs so, daß die Kirchen als erste die Aufgabe der „Bewahrung der Schöpfung“ entdeckt und proklamiert hätten. Hier sind alle Menschen guten Willens in den Dienst genommen. Seit der Aussage des Club of Rome (1972) wurden mehrere Gruppen politisch aktiv, am wirkungsvollsten wahrscheinlich Greenpeace, aber auch die Grünen und andere politische Gruppierungen.

Es handelt sich also nicht um eine konventionell-religiöse, sondern um eine politisch-kosmische Aufgabe, an der selbstverständlich die Kirchen und ihre Gläubigen mitzuwirken haben. Die Gesellschaft soll geändert werden; im Dienst der Gesellschaft wirkt die Pädagogik, nicht nur die Religionspädagogik, die dennoch in Pflicht zu nehmen ist. Es geht um das ganze christliche Leben; es handelt sich also, wie Martina Blasberg-Kuhnke aufgezeigt hat, um eine Aufgabe der Erwachsenenbildung.<sup>1</sup>

Wer planetarische Gerechtigkeit herstellen will, wer Frieden bewahren und bewirken möchte, der schafft die Voraussetzungen dafür, daß die Schöpfung bewahrt werden kann. Dazu ist das System zu ändern. Einen kirchlichen Beitrag hierzu haben die Stuttgarter Erklärung und die Ökumenische Versammlung in Basel geleistet. (Beide Erklärungen können beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz angefordert werden.)

Es mag gestattet sein, hier einige Thesen zur Diskussion zu stellen.

1. Die Folgen unseres Konsums sind zu bedenken. Er wirkt umweltverschmutzend und umweltzerstörend (FCKW, CO<sub>2</sub>, Stickoxyde usw.).

1.1 Eine Entsorgung ist nicht umgreifend möglich. Wer holt FCKW zurück, das zur Ozonschicht aufgestiegen ist? Wer wandelt CO<sub>2</sub> in Kohlenstoff und Sauerstoff um?

1.2 Der Verbrauch fossiler Energie wird keineswegs reduziert, nicht einmal gestoppt, sondern wächst von Jahr zu Jahr. In einer Marktwirtschaft, mag sie sich auch sozial nennen, setzt sich stets nur der Eigennutz bestimmter Gruppen und Lobbies durch: die Hersteller von Lastwagen und Personenkraftfahrzeugen; die Flugindustrie; die Fluggesellschaften; die Jäger, die soviel Wild im Wald belassen, daß junge Bäume nicht aufwachsen können...

Die Marktwirtschaft hat den irrigen Grundansatz: Man diene dem wirtschaftlichen Vorteil, und so wird man dem allgemeinen Vorteil dienen!

Dieser Ansatz ist fatal. Auch kann es nur über staatliche Eingriffe gelingen, aus der Marktwirtschaft eine wirklich soziale Marktwirtschaft zu machen.

<sup>1</sup> Erwachsene glauben. Voraussetzung und Bedingungen des Glaubens und Glaubenslernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, St. Ottilien 1992 (Studien zur Praktischen Theologie - SPT 42).

1.3 Der CO<sub>2</sub>-Überschuß läßt die Frage stellen, ob sich atomare Energie mit äußerst geringem oder sogar ohne jedes Risiko erzeugen läßt. Vielleicht ist das Problem erst dann gelöst, wenn es gelingt, die Kern-Verschmelzung technisch zu zähmen und zur Energieerzeugung zu benutzen. Das braucht noch mindestens zwei Generationen. Kommt es dann nicht zu spät?

1.4 Ist eine totale Energieversorgung des Planetens solar machbar? Könnten nicht in den Wüstengebieten der Erde solare Anlagen errichtet werden, die Wasserstoff und Sauerstoff trennen, und den Wasserstoff zur Verbrennung in beliebiger Menge zur Verfügung stellen?

2. Wie viele Menschen können überhaupt auf dem Planeten Erde leben?

Ist ihre Zahl nicht bereits zu groß? Man bedenke, daß der größere Teil der Menschheit am Energieverbrauch und am Konsum überhaupt noch nicht gerecht beteiligt wird. Ein Viertel der Menschen lebt an der Grenze zum Verhungern. Wie steht es um Konsum und Ökologie, wenn planetarische Gerechtigkeit hergestellt wird?

2.1. Ein Blick auf die Lage in Somalia, in Äthiopien und im Sudan führt gewöhnlich zu dem Postulat, es möge rechtzeitig geholfen werden. Es wird gesagt, Hungernden zu helfen sei wirkungsvoller und billiger, als Asylanten aufzunehmen. Wie aber sieht die vervielfachte Hilfe aus, die 1995 oder 2000 zu leisten ist? Ist es nicht so, daß diejenigen, deren Hunger man stillt, sich alsbald vervielfachen, indem sie viele Kinder zeugen, bzw. indem ihre Kinder nicht mehr sterben?

2.2 Stellt sich uns in der heutigen Zeit nicht die Aufgabe globaler Empfängnis-kontrolle? Wie ist diese durchzuführen? Jedenfalls nicht so, daß Empfängnis-kontrolle in der Dritten Welt dazu dient, die Erste Welt weiterhin ungeschmälert konsumieren zu lassen, und ebenfalls nicht so, daß die Rolle der Frauen in der Dritten Welt noch schlechter wird.

Gegen die päpstliche Ideologie, es seien nur natürliche Mittel zur Empfängnis-kontrolle zuzulassen, alles andere sei schwer sündhaft, ist allerdings einzuwenden, daß die Situation der Menschen in der Dritten Welt nicht so ist, daß sich „natürliche Familienplanung“ durchführen ließe. Die päpstlichen Postulate sind angesichts der schwerwiegenden Folgen einer Übervölkerung der Erde moralisch nicht mehr vertretbar. Ein Papst, der so redet und handelt, wie dieser Papst, macht sich an der Welt schuldig.

2.3 Eine spezifische Aufgabe für Europa und Nordamerika ist es, die Konsum-Ideologie aufzugeben und die ökonomischen Zwänge zu überwinden, die von der im Ursprung kapitalistischen Marktwirtschaft auch dann ausgehen, wenn sie zu einer sozialen Marktwirtschaft gezähmt wird. Unter keinen Umständen dürfen wir noch mehr produzieren (um ein höheres Bruttosozialprodukt zu erhalten). Wir sollten vielmehr einiges an Produktion zurücknehmen, wahrscheinlich die Produktion von Lastwagen und Personenkraftfahrzeugen auf ein Minimum beschränken, und dafür den öffentlichen Verkehr ausbauen. Zu diesem Thema

hat Artur Riech in seinen beiden Bänden „Wirtschaftsethik“ Wesentliches gesagt.

3. Es kommt darauf an, das zu finden, was das menschliche Leben wirklich sinnvoll macht. Dies ist, theologisch gesprochen, die Nähe zu Gott, und eschatologisch formuliert, die neue Schöpfung, nämlich die Herrschaft Gottes, die Gott allein zu bewirken vermag. Es gehört zu den Schwächen einer nur politischen Theologie, daß sie die Mitwirkung des Menschen bei der Herbeiführung der Herrschaft Gottes, die im Neuen Testament zweifellos angesprochen wird, zu einseitig betont. Solche Schwächen werden sichtbar, wenn man das Heft der Zeitschrift „Concilium“ vom August 1991 aufschlägt: Der Titel des Heftes „Kein Himmel ohne Erde“ ist zügig formuliert, weckt aber falsche Assoziationen. Die Gottesherrschaft naht sich vor allem darin, daß wir uns bekehren, nämlich anthropologisch und ökumenisch gesehen, unsere Seele wiederfinden, indem wir sie verloren geben (Buddismus, z.T. Hinduismus, christliche Mystik). Diesen Imperativ sollte man zu einem Angebot für alle Menschen werden lassen.

#### IV. Zur Didaktik des Schöpfungsglaubens und der ethischen Aufgabe 'Bewahrung der Schöpfung'.

Die didaktisch-methodischen Probleme habe ich in meinem Aufsatz „Das 'Bekenntnis des Schöpfers' (Gen 1,1-2,4a). Exegetische, didaktische und methodische Erarbeitung von Unterricht“ bereits 1982 vorgestellt. In Kürze soll hier noch einmal darauf hingewiesen werden, daß ich eine schulische Behandlung der jahwistischen Schöpfungsgeschichte allenfalls in der Sekundarstufe II für sinnvoll halte. Dort kann sie als ätiologische Erzählung im Vergleich mit anderen Mythen vorgestellt werden. – Für die Behandlung von Genesis 1,1-2,4a kommt die „Kindheit“ in Frage, und zwar das Alter vor Beginn des kritischen Realismus. Ich habe das 2. Schuljahr vorgeschlagen und meinen Vorschlag für die Praxis entfaltet. Die Behandlung der Schöpfung im 2. Schuljahr gibt auch die Möglichkeit, ökologische Konsequenzen zu ziehen. Kinder wollen handeln! Das von den bisherigen Zielfelderplänen und vom Grundlagenplan vorgesehene 8. Schuljahr ist für Schöpfungslehre wenig geeignet, wohl aber geeignet, „Bewahrung der Schöpfung“ zu behandeln und zu praktizieren. Hier ist eine ökologische Ethik zu entfalten. Hubertus Halfbas hat das in seinem Religionsbuch für das 7. - 8. Schuljahr vorbildlich aufgezeigt.

Wie schon erwähnt, ist der eigentliche Ort, im kirchlichen Bereich Schöpfungslehre vorzustellen und ethische Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung zu vermitteln, die Arbeit mit Erwachsenen, natürlich beginnend bei den Adoleszenten der Sekundarstufe II, im Zusammenwirken vieler Fächer des Unterrichts. Fächerübergreifend sind an der Schule und vor allem an der Sekundarstufe II Theorie und Praxis einer „Rettung der Welt“ und einer nüchternen Analyse der ökologischen Katastrophe angemessen. Hier wird sich die Aufgabe stellen,

unsere Siebzehn- bis Neunzehnjährigen aus der narzißtischen Haltung herauszuholen, die gar nicht mehr hinschaut und die Mechanismen entwickelt hat, die Angst vor der Katastrophe abzuwiegeln.

Im folgenden sollen relevante Inhalte ökologischen Unterrichts, den die Religionspädagogik mitzuverantworten hat, entfaltet werden. Damit nehmen wir die didaktische Aufgabe im strengen Sinn des Wortes wahr, wie sie W. Klafki formuliert hat. Im Rahmen dieses Beitrags ist es allerdings nicht möglich, Lernziele und Lerninhalte auszuführen.

Der Schöpfungsglaube der Schrift und der biblischen Religionen, also auch der Schöpfungsglaube der Kirche, hat nicht unmittelbar, aber per consequentiam etwas zur heutigen ökologischen Situation zu sagen. Schöpfungstexte der Schrift nur zu diesem Thema sprechen zu lassen, hieße allerdings, der Schrift vorzuschreiben, was sie zu sagen hat, und von einer solchen Hermeneutik haben wir uns bereits distanziert. Lassen wir uns von der Schrift in Frage stellen, so kann sich ereignen, daß wir richtig fragen und, von der Schrift inspiriert, Antworten aus Glauben und Glaubenspraxis finden.

Andererseits gilt, daß das „Wort Gottes“ von uns bezeugt werden muß. Nicht die Schrift ist Wort Gottes, sondern sie legt Zeugnis ab vom Wort Gottes. Gottes Wort wird weiter bezeugt in unserem Glauben als dem der Kirche (nicht: dem der Hierarchie, ihrer Katechismen, ihrer Sätze). Innerhalb dieses Glaubens und seiner Praxis ist „Bewahren der Schöpfung“ von großer, ja einmaliger Bedeutung.

1. Erschaffen sein heißt: ich und alles, was ist, verdankt Gott, dem Schöpfer, daß es ist. Insofern gibt es keine bloß anthropologische Interpretation des Menschen und keine bloß kosmologische Interpretation der Welt. Anthropologie, Kosmologie, Wissenschaft vom Kosmos (z.B. astronomische und kernphysikalische Forschung; eine Gestalttheorie des Menschen als einer Einheit von Körper und Geist; eine Mystik des Menschen, der im Grunde seiner Seele eins ist mit Gott) sind dennoch wichtig. Aber Mystik ist nicht nur anthropologische Theologie, sondern ist „ins Ziel gelangte Theologie“. In ihr wird eine Erfahrung bezeugt, die jenseits von Sätzen gewonnen wurde.

2. Der Gott des biblischen Glaubens ist dadurch als ein bestimmter Gott anrufbar geworden, daß er als Schöpfer von „Himmel und Erde“, nämlich von „allem“, die ganze Welt geschaffen hat, einschließlich dessen, was unsichtbar ist, und daß er den Menschen „nach seinem Bilde und in seiner Gleichheit“ geschaffen hat. In diesem Sinn sind Schöpfer und Geschöpf zueinander relational. Bei Meister Eckhart heißt es: „Da alle Geschöpfen riefen 'Gott', da war Gott.“ Gott anzurufen, 'vor' ihm zu reden, von ihm Zeugnis zu geben, statt „über ihn zu reden“, das ist nur sehr begrenzt möglich, weil die Sprache hierzu nicht genügend Möglichkeiten bietet. Stets ist darauf zu achten, das Gott nicht zu objektivieren ist. Letzteres darf nicht zum bloßen Lippenbekenntnis werden, das man ablegt, um alsbald Gott zu objektivieren, als habe man das Lippenbekenntnis gar nicht

gesprochen (Ratzinger!). Von Gott Zeugnis geben kann man nur, weil Gott als Schöpfer Geschöpfe gewollt und „gebraucht“ hat, die ihn anrufen, die zu seinem Lob und Dank (*confiteri; johu 1<sup>e</sup> JHWH*) da sind.

3. Eine Schöpfung, die sich als Ordnung darstellt, die durch Gottes Wort (seinen „Ruf“) und seine Erkenntnis ins Sein getreten ist, in der ist „alles gut“. Die Gott gegenüberstehende Schöpfung ist in bleibender Relation zu ihrem Schöpfer. Sie ist niemals alleingelassen, sondern jeweils neu geschaffen (Schoonenberg); die Schöpfung geht weiter. In diesem Sinn bleibt es in voller Geltung, wenn die Schrift sagt: „Gott sah, es war gut“. Das ist allerdings eine eschatologische Aussage, nämlich eine Aussage, die nur im Hinblick auf das Ende, das der Schöpfer als Erlöser der Welt herbeiführen wird, Geltung hat. In dem Schöpfungstext von P sahen wir sie anklingen in dem Tierfrieden, in der Nahrungszusage, in den feierlichen Worten, die über den Schöpfungs-Sabbat vorgetragen werden.

4. Der Mensch als Gottes (Schnitz-)Bild und sein Herrschaftsauftrag: Wie wir schon sagten, hat Gen 1,28 verheerende Auswirkungen gehabt, weil die Menschen den Auftrag Gottes, den P festhält, mißbraucht haben. Die Zeit besteht nicht mehr, um den Menschen zu sagen: „Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde und herrscht über sie.“ Im Umgang mit der Schrift ist einerseits äußerster Respekt geboten. Die Schrift soll nicht an uns angepaßt werden, sondern wir sollen uns von ihr assimilieren lassen. Dennoch ist uns Vernunft gegeben, damit wir die Umstände der Zeit erkennen und aus der Einheit des Glaubens heraus zu erkennen vermögen, daß das Ende eines bestimmten Glaubens und bestimmter Aussagen gekommen ist. Aus der Ganzheit des Glaubens heraus, der uns geschenkt ist, müssen wir also Genesis 1,28 heute anderes formulieren. Das könnte etwa so lauten:

„Gott segnete sie und sprach: Habt Nachkommen, aber begrenzt eure Fruchtbarkeit. Eure Zahl soll nicht mehr wachsen. Denn so, wie ihr jetzt euch vermehrt und eure ungerechte Herrschaft ausübt, leben die einen gut und die anderen verhungern. Und ihr alle zerstört den Reichtum an Pflanzenarten und rottet die Tiere aus. Durch die Ausnutzung des Bodens, durch Verschmutzung von Luft und Wasser, zerstört ihr Himmel und Erde und schafft ein neues Chaos, und eure Kernspaltung und Kernverschmelzung könnte Finsternis und Sturm wiederkehren lassen.

Wenn ihr weise und barmherzig herrscht über die Erde, so wie Gott es tut, dann werdet ihr der Erde dienen. Ihr werdet verzichten lernen für andere; ihr werdet Pflanzen und Tiere achten und lieben als eure Schwestern und Brüder.

Nun kann es sein, daß eure Weisheit nicht reicht und eure Selbstsucht zu groß ist. Dann bin ich als euer Schöpfer und Vater größer als ihr. Wo ihr zerstört, vermag ich zu erneuern. Ich werde alles neu machen! Nur: 'Wer zerstört, wer unterdrückt, wer brutal herrscht und ausbeutet, der soll vor mir Rechenschaft ablegen. Weil ich jedoch barmherzig bin, lasse ich jeden zu mir kommen und

mit mir eins werden, der sich nach mir sehnt und auf mich hofft und den ich aufnehmen will.“

5. Auch das Wort vom „Bild und der Gleichheit Gottes“ darf weitergedacht und anders bezeugt werden, z.B. im Hinblick auf die Auszeichnung des Menschen, der in seinem Innersten den unsterblichen Gott abbildet oder – anders gesagt – in dessen Innerstem Gott gegenwärtig ist. Das ist eine Lehre, die durch Gregor von Nyssa und Augustinus vorbereitet und durch Eckhart vollendet wurde und die in der anknüpfenden Mystik als Lehre von der *unio* oder, anders gesagt: der Nicht-Zweiheit (*adwaita*) wiederkehrt. Bei Eckhart heißt es (Predigt 52): „Ich bin meinem Wesen nach ungeboren, nicht meinem Werden nach, das zeitlich ist... und nach meiner ungeborenen Art kann ich nicht sterben. Nach meiner ungeborenen Art bin ich ewig.“

6. Das für die Bildung von Kindern und von Adoleszenten und für die Fortbildung von Erwachsenen wichtigste Ziel ist die Vermittlung der Erkenntnis, daß sich aus dem Glauben an den Schöpfer und seine Schöpfung zwingend eine Praxis dieses Glaubens ergibt. Glaubenssätze ohne Praxis sind sinnlose Sätze. Um welche Praxis geht es? Um die Praxis der „Bewahrung der Schöpfung“. Realistisch gesprochen: Es ist der Rest von noch nicht zerstörter Schöpfung zu bewahren. Tun wir das nicht, so macht es keinerlei Sinn, den Schöpfungsglauben zu tradieren. Jedoch ist es durchaus sinnvoll, die Erde und das Leben auf ihr zu bewahren, auch wenn kein Glaube an die Schöpfung vorliegt. Es geht also um eine Ökumene aller verantwortungsbewußten Menschen, unabhängig von ihrem Glauben. Auf der Basis ökonomischer, vorausgehend: politischer Änderungen sollten alle zu einem einheitlichen Handeln gelangen. Das ist vor allem eine ethische Aufgabe, aber nicht eine solche theologischer oder philosophischer Ethik allein, sondern der Ethik der Naturwissenschaften, der Technik, der Politik, der Wirtschaft...

7. Die „Bewahrung der Schöpfung“ kann durch Glaubende gefordert und in Religionsunterricht und Katechese angemahnt werden. Sie ist aber eine Leistung aller Menschen und mithin der gesamten Politik; und Kirche war und ist hier nicht vorbildlich. Wir wiesen schon darauf hin, daß kirchliche Aussagen zur Geburtenkontrolle geradezu unmoralisch wirken.

Wie kann nun das Ethos *aller* geändert werden. Zunächst einmal ist zuzugestehen, das es keineswegs nutzlos ist (es ist nur unzureichend), Utopien zu entwickeln. Eine solche Utopie findet sich in dem diskursethischen Ansatz von Karl-Otto Apel. Zunächst sind alle Menschen zu freiem Diskurs zu befähigen. Die meisten von ihnen sind dazu ja noch gar nicht in der Lage. Erst wenn diese Aufgabe bewältigt ist, haben wir jene Kommunikationsgemeinschaft, die es möglich macht, mit Gleichberechtigung aller die nötigen Entscheidungen zu treffen und durchzuführen.

Kritik an diesem utopischen Ansatz übt Werner Kroh (Concilium, August 1991). Er fordert dazu auf, aus theologischer Reflexion Kommunikationsgemeinschaf-

ten institutioneller Art zu gründen, die langfristig lebensfähig sind. Solche Gemeinschaften entstehen durch Erzählen. In der „Erzählgemeinschaft“ soll die „konkrete Erinnerung an Leiden“ eine Hoffnung aus Leiden hervorgehen lassen. Zweifellos entfaltet Kroh ein Konzept, das nicht weniger utopisch ist, als die Erwartung, es werde zu einem Diskurs gleichberechtigter Menschen auf der ganzen Welt kommen.

Weniger utopisch, aber sehr unbequem äußert sich der Philosoph Hans Jonas. Er stellt zunächst fest: Wer „Zukunftsverantwortung trägt“, bejaht „die *unbedingte* Pflicht der Menschheit zum Dasein“. Die heute mögliche „globale Umweltwissenschaft“ zwingt dazu, auf jegliche „Steigerung“ zu verzichten. Dabei ist ein Höchstmaß an Disziplin gefordert. Für solche Disziplin und die aus ihr sich ergebende ethische Verpflichtung ist die „Demokratie“ mit ihren „Gegenwartsinteressen untauglich“. Statt demokratisch der Katastrophe entgegenzuarbeiten, sollte lieber zwischen „verschiedenen Formen der Tyranis“ abgewogen werden, z.B. sollte die UNO einen Rat der Weisen einsetzen, der zeitweilig die Kontrolle über die ganze Welt ausübt. Geschieht das nicht, so hat das nach Jonas umfassende und katastrophale Konsequenzen. Es muß noch angemerkt werden, daß für Jonas, ähnlich wie für Max Scheler, ein freier und allmächtiger Gott angesichts der katastrophalen Lage des Menschen nicht denkbar ist, sondern nur ein Gott, der sich in Richtung auf Freiheit und Allmacht zu entfalten sucht. Kommt es zur Katastrophe, weil wir nicht bald aufhören, unsere Gegenwartsinteressen zu verfolgen, so wird folgendes eintreten: „Wir werden nicht gewesen sein. Nicht einmal Gott wird gewesen sein.“ Im Grunde steckt auch hinter dem philosophischen Ansatz von Jonas eine Utopie, nämlich die Utopie, die egoistischen Nationen, Staaten und Kleinstaaten würden sich dem Kommando der UNO unterwerfen. Sie werden lieber untergehen, als so etwas zu tun.

8. Wenn wir glauben, es sei unsere Aufgabe, die Schöpfung zu bewahren und dafür zu handeln, so müssen unser Glaube und unsere Praxis auf Eschatologie aufrufen. Das ist beste didaktische Tradition. Schon Comenius sagt im Prodomos (vgl. P. Biehl, *Klassiker der Religionspädagogik*, 56): „Schöpfung und Endzeit entsprechen sich.“ Eschatologie als reine Gegenwartseschatologie zu entfalten und davon etwas zu erhoffen, istbarer Unfug, ist unbiblich, also im vollen Sinn des Wortes 'untheologisch'. Man kann die Schrift des Alten oder des Neuen Testaments an beliebigen Stellen aufschlagen und zu lesen beginnen. Überall stößt man auf einen Glauben, der das Überleben des Menschen auf den alles überragenden Gott und seine göttliche Herrschaft gründet. Ich zitiere aus Psalmengebet und Schriftlesung, die diesem Beitrag unmittelbar vorausgingen:

*Ps. 102, 26-29*

<sup>26</sup> Vormals hast du die Erde gegründet,  
Himmel sind ein Werk deiner Hände.

<sup>27</sup> Sie werden schwinden, und du, du wirst bestehen,  
wie ein Gewand werden allsamt sie zerfasern,  
du wechselst sie wie ein Kleid und sie wechseln,

<sup>28</sup> Du aber bist der selbe  
und deine Jahre enden nie:

<sup>29</sup> Mögen Wohnung haben die Kinder deiner Knechte,  
vor deinem Antlitz aufrechtbleiben ihr Same.

(Übersetzung: M. Buber)

In 2 Kor 3,11 spricht Paulus von der Herrlichkeit (*doxa*), die sich auf dem Antlitz des Mose zeigte, wenn er nach der Begegnung mit Gott vor das Volk trat: „Wenn schon das Vergängliche in Herrlichkeit sich entfaltete, so wird das Bleibende noch größere Herrlichkeit erlangen.“

Im folgenden Kapitel (4,18) heißt es: „... daß wir nicht auf das achten, was man sieht, sondern auf das, was man nicht sieht. Das nämlich, was man sieht, geht vorüber, das, was man nicht sieht, hat ewigen Bestand.“ (Übersetzung: G. St.)

9. Was kann und soll pädagogisch und gesellschaftlich geleistet werden?

9.1. Aus der Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde soll für *diese* Erde alles getan werden, was getan werden kann:

- Der Konsum ist einzuschränken, speziell die Verbrennung fossiler Energien (Abschaffung privaten Autokonsums, Verpackung bleiben lassen, Flugverkehr einschränken oder ganz einstellen).

- Schadstoffe dürfen nicht mehr verwendet werden (Insektizide, Pestizide).

- Weltweit ist eine angemessene Empfängniskontrolle zu realisieren, und zwar eine solche, die sozial richtig und von den betroffenen Menschen mit geringstmöglichem Schaden durchführbar ist.

- Lebensqualität ist dort zu entdecken, wo sie wirklich gegeben ist. Die Qualität liegt nicht (nach dem Motto der Olympischen Spiele) im „*citius*“, „*fortius*“, „*altius*“ (schneller, stärker, höher). Vielmehr sollen wir langsamer leben, sanfter handeln und am Ort bleiben.

- Die moderne Menschheit soll nach Gotteserfahrung suchen. Viele können nicht mehr einem Gott glauben, den sie nicht erfahren. Die Glaubenden haben gerade dafür zu sorgen, den Menschen die Nähe Gottes zu vermitteln und ihnen den Weg zur Einheit mit ihm zu weisen, in der wir alle es vermögen, das „Haben“ und den „Selbstbesitz“ preiszugeben.

9.2. Die Struktur der Gesellschaft und ihre Politik müssen sofort geändert werden. Für solche Änderungen kann das Verhalten von Greenpeace als Vorbild dienen. D.h.: Es muß realer Widerstand geleistet werden, vielleicht sogar eine Art Revolution in Gang gebracht werden. Das bedeutet pädagogisch: Gegenüber Kindern und Jugendlichen darf der Wert der Demokratie nicht hochstilisiert werden. Vielmehr ist Demokratie als ein begrenzter Wert aufzuzeigen. Auch unsere Freiheit ist begrenzt und unsere Marktwirtschaft ist von begrenztem

Nutzen. Wir müssen bereit sein, Demokratie, Freiheit und Marktwirtschaft infrage zu stellen.

Der Narzißmus, in dem sich die meisten westlichen Menschen befinden, ist aufzubrechen. Das Übermaß an nutzloser Diskussion ist zu reduzieren. Beginnt eine Diskussion, sei es im Parlament, sei es in einer wissenschaftlichen Versammlung, so pflegt jeder jedem zu widersprechen. Was für ein ungeheurer Verschleiß an Worten: Nicht mehr Worte sollten zählen, sondern Taten. Dies wäre das Erziehungsprinzip für die nächste Generation. Unter allen Taten zählen am meisten „Opfer“.

Die Weitergabe des katholischen Glaubens und der christliche Religionsunterricht sind so viel wert, wie die Menschen um des Evangeliums willen Eigennutz zu opfern bereit sind. Verzicht und Opfer für kommende Generationen sind die dringliche, die aktuelle Gestalt der im großen Gebot uns auferlegten, besser: uns geschenkten Liebe. Wer Gott liebt aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit ganzer Kraft und den Nächsten wie sich selbst, der wird den Hinweis des Lukas nicht übersehen, daß zur Interpretation des Gebots gerade das Gleichnis vom Ungläubigen, der kennt, wie und wen man zu lieben hat, erzählt wird. Aktuelle Gestalt der Liebe von Christen schließt gerade auch die Ungläubigen ein. Als vor 500 Jahren die Spanier zu den Indios kamen, brachten sie ihnen nicht Gott, sondern die Vernichtung. Aber Gott war vorher schon bei den Einwohnern des neu entdeckten Kontinents (Leonardo Boff).

Biblischer Schöpfungsglaube findet Gott unter seinen Kreaturen und mit seinen Kreaturen. Er bietet sich seinen Geschöpfen freundlich an, indem er auf sie wartet. Was er nicht braucht, das sind Menschen, die die Ansprüche der Kirche durchsetzen wollen.

#### *Benutzte Literatur*

*H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, 1964.

*D. Michel*, Israels Glaube im Wandel, Berlin 1968, hier: „Die Schöpfungsgeschichten“, 101-148

*P. Schoonenberg*, Bund und Schöpfung (deutscher Auszug aus „Auslegung des Glaubensbekenntnisses“), Zürich u.a. 1970

*ATD* Das 1. Buch Mose (G. v. Rad)

*Biblischer Kommentar zum AT* (K. Westermann, Genesis, 3 Bde., hier: I, Neukirchen 1974

*W. Kasper*, Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion, in: *G. Bitter/G. Miller*, Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976

*W. Groß*, „Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: *Theologische Quartalsschrift* 161 (1981) 4, 244-264 (Literatur!)

*N. Lohfink*, Glauben lernen in Israel, in: *Kt.Bl.* 108 (1983) 2, 84-99

G. Stachel, Das 'Bekenntnis des Schöpfers' (Gen. 1,1-2,4a). Exegetische, didaktische, und methodische Erarbeitung von Unterricht, in: Erfahrung interpretieren, Zürich u.a. 1982, 124-146

ders., Bemerkungen zum katechetischen Dokument der Brasilianischen Bischofskonferenz, in: JRP 3, Neukirchen 1987, 153-158

Texte der Ökumenischen Versammlung von Stuttgart, 1988, und Basel 1989: „Konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.“

H. Küng, Projekt 'Weltethos', München 1990

A. Rich, Wirtschaftsethik, II, Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht, Gütersloh 1990

M. Blasberg-Kuhnke, Erwachsene glauben. Voraussetzung und Bedingungen des Glaubens und Glaubenslernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, St. Ottilien 1992 (Studien zur Praktischen Theologie - SPT 42).

Concilium August 1991, „Kein Himmel ohne Erde“ (Redaktion: Metz/Schille-beeckx), dort v.a.: Werner Kroh, Grundlagen und Perspektiven einer ökologischen Ethik, 319 ff.

Katechetische Blätter 6/1991, hier speziell: R. Oberthür, Schöpfungsbilder.

Religionspädagogische Beiträge, 27/1991, „Konziliarer Prozeß“

Katechetische Blätter 7/8, 1992, hier: H. Kramer, Umwelt und Ethik, 473-482

Ulrich Lüke

## Schöpfung als Evolution – Evolution als Schöpfung?

*Vom faulen Frieden in einem Jahrhundertkonflikt.*<sup>1</sup>

Wenn wir die Begriffe Schöpfung und Evolution gebrauchen, entsteht der falsche Eindruck, wir wüßten, was Evolution ist und wir wüßten, was Schöpfung ist. Oder wenigstens: Die einen wüßten dies und die anderen wüßten das, so daß daraus – im Prinzip jedenfalls – eine Synthese herstellbar wäre.

Tatsache ist, daß es nicht die Evolution als eindeutiges und allseits bekanntes und anerkanntes Phänomen, sondern nur durchaus divergierende Evolutionstheorien<sup>2</sup> gibt, und daß es ebenso nicht die Schöpfung als ein allseits bekanntes und anerkanntes oder wenigstens in inhaltlich gleicher Weise geglaubtes Phänomen, sondern nur mindestens ebenso weit divergierende Schöpfungstheorien<sup>3</sup> gibt.

Die hier verfolgte Absicht ist nun nicht, zwei vereinbare Positionen zum Thema Evolution und Schöpfung in gefühlsduseliger Alleinseligkeit zu verschmelzen oder zwei absolut unvereinbare Positionen mit erzenem Geklirr aufeinander zu schmettern. Ich möchte vielmehr nur von theologischer Seite aus einen ungefähren „Frontverlauf“ markieren und die Strategien des Miteinanders in diesem, wie ich behaupte, faulen Frieden kennzeichnen.<sup>4</sup> Faul erscheint mir der Friede schon aus Gründen der Kommunikationsarmut und der damit zusammenhängenden fundamentalen wechselseitigen Unkenntnis.

Es wird in fast keinem der einschlägigen schöpfungstheologischen Werke<sup>5</sup> selbst da, wo sie – selten genug – Bezug nehmen auf „die Evolutionstheorie“, die bis zur völligen Unvereinbarkeit gehende Unterschiedlichkeit dieser Entwürfe überhaupt zur Kenntnis genommen.

<sup>1</sup> Vortrag vor der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten am 26. IX. 1992 in Leitershofen bei Augsburg. *Anmerkung der Schriftleitung:* Die Grafiken wurden nach Vorlagen von Ulrich Lüke erstellt von Herbert A. Zwergel.

<sup>2</sup> Hier wären nicht nur die historischen Evolutionstheorien von Lamarck und Darwin und ihre Folgetheorien der *Neolamarckismus* und der *Neodarwinismus* zu nennen, sondern auch die derzeit unter Biologen vermutlich mehrheitsfähige *Synthetische Theorie*, ferner die *Systemtheorie der Evolution*, die *Kritische Evolutionstheorie* (Gutmann/Bonik), die *Kybernetische Evolutionstheorie* (Schmidt), die Evolution ohne Selektion oder *Autoevolution* (Limade-Faria) etc.

<sup>3</sup> Hier vergleiche man so unterschiedliche Entwürfe, wie sie von *Moltmann* (Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München 1987) oder *Ganoczy* (Schöpfungslehre. Düsseldorf 1987) oder *Rahner* (Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in Beiträge zur Christologie Leipzig 1974) vorgelegt worden sind. Dabei müssen die Kreationsisten oder die Theologie des Teilhard de Chardin als noch weitere Außenposten nicht einmal bemüht werden.

<sup>4</sup> Dasselbe wäre auch von biologischer Seite denkbar und um der Präzision und Vollständigkeit willen eigentlich auch notwendig, würde hier aber zweifellos den Rahmen völlig sprengen.

<sup>5</sup> Eine Ausnahme bilden hier die reichhaltigen Überlegungen von G. Altner.

Es wird in den einschlägigen evolutionstheoretischen Werken von wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>6</sup> die doch immerhin denkbare schöpfungstheologische Dimension nicht einmal in Ansätzen angedeutet, es sei denn, man benötige einen kreationistischen Pappkameraden.

Hier sollen zunächst die typischen Abgrenzungs- bzw. Selbstimmunisierungsmodelle und dann die Integrations- bzw. Vereinnahmungsmodelle kurz dargestellt und kritisch gewürdigt werden.

Beides zusammen, sowohl die Abgrenzung gegen Evolutionstheorie als auch deren Integration in eine Schöpfungstheologie, hält offenbar Ganoczy für die theologisch zu bewältigende Aufgabe:

„Hier muß sich diese Theologie der Frage der (...) bestrittenen finalen Struktur der Evolution stellen und den Evolutionsprozeß vom Erschaffungsereignis klar unterscheiden, um ihn dann als dessen Folge zu integrieren.“<sup>7</sup>

### 1. Abgrenzungs- bzw. Selbstimmunisierungsmodelle

Ein ganz „prominenter“ Abgrenzungsversuch aus dem Jahre 1947, der sich allerdings nicht auf die engere Grenze zwischen Theologie und Biologie, sondern auf die weitere Grenze zwischen Theologie und Naturwissenschaft bezieht, stammt von *Karl Barth* und zeigt das ganze Elend dieser Bemühungen:

„Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das, und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.“<sup>8</sup> Heute ist weder hinreichend klar, wo die Naturwissenschaft ihre „gegebene Grenze“ hat, noch was die Theologie nun genau „als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat.“

Heute wäre beispielhaft für die Abgrenzungsproblematik *Bergold* als einer der neueren Autoren anzuführen.<sup>9</sup> Es fällt auf, daß seine Überlegungen weitestgehend in gedanklicher Abhängigkeit von *Rahner* verbleiben. *Bergold* nimmt eine doppelte Abgrenzung vor.

Zunächst unterteilt er quasi chronologisch in „*creatio ex nihilo*“ und „*creatio continua*“. Dabei ist die „*creatio ex nihilo*“ sozusagen die Bereitstellung des für

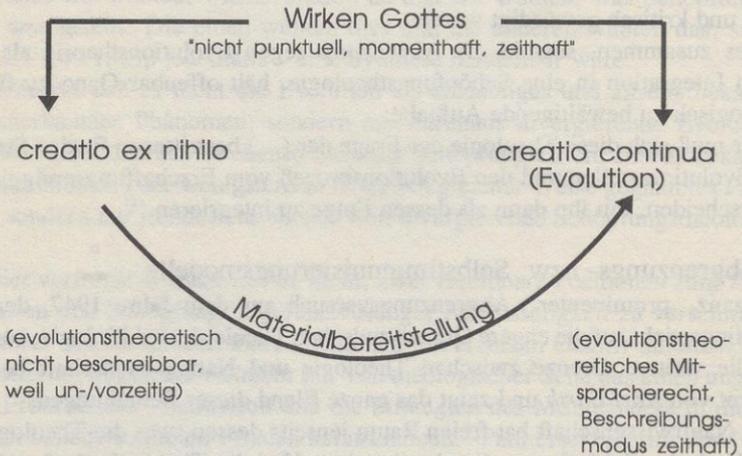
<sup>6</sup> Hier wäre etwa *Siewing, R. (Hrsg.)*, *Evolution*. Stuttgart <sup>3</sup>1987 zu nennen.

<sup>7</sup> *Ganoczy, A.*, *Schöpfung*, in: *Eicher, P. (Hrsg.)*, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd 4, 121.

<sup>8</sup> *Barth, K.*, *Die Lehre von der Schöpfung*. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. III/1 Zürich 1947, Vorwort.

<sup>9</sup> *Bergold, R.*, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*. Dissertation am Fachbereich Kath. Theologie der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster 1988.

den Evolutionsprozeß erforderlichen Materials und insofern aller Evolution voraus, d.h. auch streng evolutionstheoretisch kaum beschreibbar.



„Gott schuf das Dasein, die Möglichkeiten. Die Realisierung dieser Möglichkeiten und die Schaffung des Soseins hingegen liegt in dem freien Wirken und Schaffen der freien Geschöpfe.“<sup>10</sup>

Hinsichtlich der „creatio ex nihilo“ separiert Bergold also einerseits mit dem alten Möglichkeits-Wirklichkeitsschema und, insofern die Möglichkeit der Wirklichkeit voraus ist, separiert er auch chronologisch.

Auch die findigste Evolutionstheorie kann also hinsichtlich der „creatio ex nihilo“ nicht mitreden und bleibt auf die „creatio continua“ und die Schöpfungsordnung beschränkt.

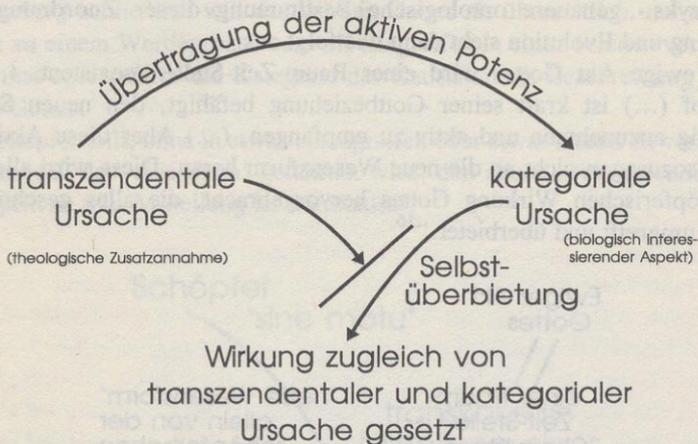
Wo Bergold dann allerdings die „creatio continua“ anspricht und auch festhält, daß „dieses einzigartige Wirken Gottes nicht punktuell und momenthaft, überhaupt nicht zeithaft zu verstehen ist“<sup>11</sup> da versagt diese Separierungstechnik.

Denn wie könnte ein als „überhaupt nicht zeithaft“ charakterisiertes Handeln Gottes in der „creatio continua“ kompatibel bleiben mit einer auf jeden Fall zeithaften Beschreibung, wie sie die Evolutionstheorie zwar unter anderem Aspekt, aber doch vom selben Phänomen liefert?

<sup>10</sup> Ebd., 159.

<sup>11</sup> Ebd., 158.

Mit gedanklicher Anleihe bei Rahner „löst“ Bergold dieses Problem, allerdings nur um den, wie mir scheint, zu hohen Preis einer Verdopplung aller Ursachen: „ein und dieselbe Wirkung ist zugleich und ganz von der transzendenten und von der kategorialen Ursache gesetzt, und zwar genauerhin so so, daß die kategoriale Ursache von der transzendenten Ursache die aktive Potenz empfängt, sich selbst zu überbieten.“<sup>12</sup>



Ein solches „göttliches Mitbestimmungsmodell“ erscheint intellektuell etwas abenteuerlich, weil ständig von einer transzendenten Ursache einer kategorialen Ursache die aktive Potenz „zugeschustert“ werden muß, damit die kategoriale Ursache das „evolutive Vorwärts“ veranlassen kann.

Damit wird letztlich auch das vorher von Bergold beschworene „freie Wirken und Schaffen der freien Geschöpfe“, die ja das Sosein eigenverantwortlich entfalten sollen, konterkariert.

Unklar bleibt bei Bergold auch, wie es denn überhaupt dazu kommt, daß „freie Geschöpfe“ durch ihr „freies Wirken und Schaffen“ ihr „Sosein“ gestalten. Denn zwischen der Gewährung des Daseins durch Gott und dem Auftreten eines als frei zu charakterisierenden, sich selbst gestaltenden Soseins der Geschöpfe liegen fraglos ganze Welten.

Fraglich erscheint auch, wie ein solches Denkmodell, das einzig von der Ursachenverdopplung lebt, zum interdisziplinären Gespräch beitragen soll, wenn die transzendente Ursache allenfalls dem Theologen notwendig und einleuchtend erscheint, die biologischen Bemühungen zum Thema Selbstorganisation aber von kaum einem Theologen ernsthaft bedacht werden.<sup>13</sup>

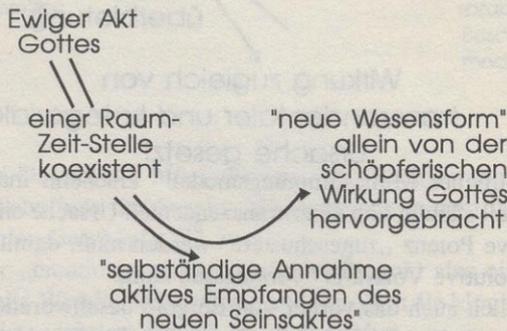
<sup>12</sup> Ebd., 174.

Ein ähnliches Abgrenzungsmodell mit einer allerdings andersartigen „Ursachenverdopplung“ liegt bei *Scheffczyk*<sup>14</sup> vor. Er scheint nur einige, aber nicht alle biologischen Vorgänge zur „Chefsache“ zu erheben, wenn er schreibt:

„Wo in der Evolution neue Seinsformen oder Arten auftreten, besonders etwa beim Entstehen des Lebendigen, bei der Hominisation oder beim Entstehen des Einzelmenschen muß der göttliche Schöpfungsakt berufen werden.“<sup>15</sup> Zu beklagen wäre hier zunächst, daß nicht einmal die Grundvoraussetzung eines echten Dialogs, eine klare biologische Begrifflichkeit erreicht wird. Der Kategorienwechsel ist hier verräterisch.

Scheffczyks „genauere ontologische Bestimmung dieser Zuordnung“ von Schöpfung und Evolution sieht dann wie folgt aus:

„...der ewige Akt Gottes wird einer Raum-Zeit-Stelle koexistent. (...) das Geschöpf (...) ist kraft seiner Gottbeziehung befähigt, den neuen Seinsakt selbsttätig anzunehmen und aktiv zu empfangen. (...) Aber diese Aktivitäten reichen sozusagen nicht an die neue Wesensform heran. Diese wird allein von der schöpferischen Wirkung Gottes hervorgebracht, die alles geschöpfliche Wirken umgreift und überbietet.“<sup>16</sup>



Es entsteht der nachhaltige Eindruck, daß hier für biologische Vorgänge in philosophisch und biologisch völlig unklarer Weise ein göttliches Wirken postuliert wird.

„... die rechte ontologische Zuordnung von Schöpfung und Evolution (...) besagt, daß zwischen Schöpfung und Evolution keine Identität besteht, aber auch

<sup>13</sup> Eine Ausnahme bildet hier die lesenswerte Arbeit von *Bosshard*, *St. N.*, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht. Freiburg/Basel/ Wien <sup>2</sup>1987.

<sup>14</sup> *Scheffczyk*, L., Evolution und Schöpfung, in: *Spaemann*, R./*Löw*, R./*Kosłowski*, P., Evolutionismus und Christentum. Weinheim 1986, 57ff.

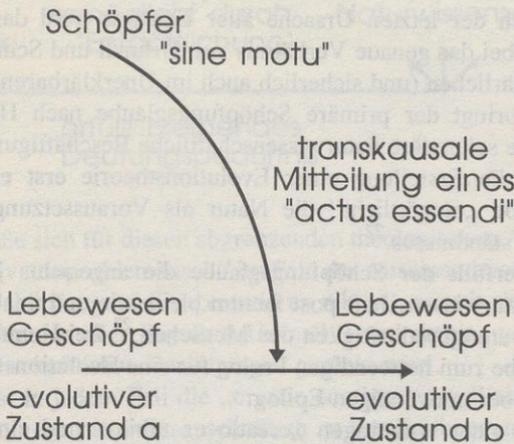
<sup>15</sup> Ebd., 66.

<sup>16</sup> Ebd., 69.

keine irgendwie geartete Kontinuität, bei der sich der Schöpfungsakt in die Evolution hinein auszeitigen würde. (...) Schöpfung ist deshalb vor allem auch kein 'Werden', weder auf seiten Gottes noch auf seiten des Geschöpfes, sondern Urhebung neuen Seins in Anteilgabe am absoluten Sein.<sup>17</sup> Diese Art einer Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Evolution nährt den starken Verdacht, daß es hier eigentlich und primär um Selbstimmunisierung einer bestimmten schöpfungstheologischen Position gegen mögliche evolutionstheoretische Einsprüche geht. Der Preis solcher Selbstimmunisierung ist die Sprachlosigkeit im biologisch-theologischen Dialog. Dieser Preis ist meines Erachtens zu hoch.

Hengstenberg schließlich will das Wirken Gottes als überzeitlich und nicht als Beihilfe zu einem Werdeprozeß oder als Eingreifen in einen solchen verstanden wissen und opfert dafür die Kategorie der Kausalität als Beschreibung für das Wirken Gottes:

„Der Schöpfer teilt, ohne in etwas einzugreifen oder etwas kausal zu verändern, also ohne daß das 'sine motu' gefährdet wird, den neuen actus essendi an das Geschöpfliche mit. Mitteilung ist transkausal.“<sup>18</sup>



Es darf als fraglich gelten, ob es sich bei der hypothetischen Kategorie des Transkausalien um eine sinnvolle Annahme handelt und mehr noch, ob ein ernsthafter Dialog zwischen den um möglichst vollständige Recherche der Kausalitätsbezüge bemühten Naturwissenschaftlern und solchen Theologen möglich ist, die in eben diese Kausalitätsbezüge, und dahinein muß es in jedem Fall, partout die Kategorie des Transkausalien stiften wollen.

<sup>17</sup> Ebd., 65f.

<sup>18</sup> Hengstenberg, H.-E., Evolutionismus und Schöpfungslehre, in: Spaemann/Löw/Koslowski, Evolutionismus und Christentum, 85.

Eine Grenzziehung zwischen kausal und transkausal steht solange im Obskuranismusverdacht, wie sie nicht als das Ergebnis einer gleichermaßen nachvollziehbaren wie sorgfältigen Analyse der Grenzen von Kausalität erkennbar ist.

Erst die solide Reflexion auf das, was man als Grenzen der Kausalitätsrecherche bezeichnen kann, macht doch die Behauptung von akausalen oder transkausalen Einflußgrößen für den Naturwissenschaftler plausibel und damit diskussionswürdig.<sup>19</sup>

Die *Gebrüder Hemminger* legen ein in gewisser Weise chronologisch zu nennendes Abgrenzungsverhältnis von Schöpfung und Evolution und ein Bedingungsverhältnis von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie vor.

„Zuerst kommt der Glaube an den Schöpfer, der 'mich und alle Kreatur geschaffen hat und noch erhält'. Von ihm aus sieht der Glaubende den Urknall wie alle anderen Phänomene der Natur und des Kosmos als Werk Gottes an, von ihm aus denkt er weiter wie jeder andere Mensch von seinen weltanschaulichen Grundlagen her weiterdenkt, ja weiterdenken muß.“<sup>20</sup> Die Chronologie wäre also folgende: Zuerst geschieht Schöpfung, deren erstes naturwissenschaftlich faßbares Ergebnis der Urknall ist. In Konsequenz heißt das:

„Die Frage nach der letzten Ursache aller Existenz wird damit theologisch beantwortet, wobei das genaue Verhältnis von Urknall und Schöpferwort allerdings im Unerklärlichen (und sicherlich auch im Unerklärbaren) verbleibt.“<sup>21</sup>

Andererseits erbringt der primäre Schöpfungsglaube nach Hemminger eine Leistung, die die sekundäre naturwissenschaftliche Beschäftigung mit der Welt und also auch die Erstellung einer Evolutionstheorie erst ermöglicht: Der Schöpfungsglaube „entgöttlicht“ die Natur als Voraussetzung ihres wissenschaftlichen Verständnisses.<sup>22</sup>

Darüberhinaus erfüllt der Schöpfungsglaube die angesichts jeglicher streng praktizierten Naturwissenschaft post factum bleibende und unabweisbare weltanschauliche Deutungsbedürftigkeit des Menschen.<sup>23</sup> Bei Hemminger wird der Schöpfungsglaube zum notwendigen Prolog für eine Evolutionstheorie und zum der Deutung halber notwendigen Epilog.

Dem Gedanken einer vorzeitigen „creatio ex nihilo“ und einer nachzeitigen Deutung des Evolutionsgeschehens mag damit theologisch Genüge getan sein, die dem Evolutionsgeschehen quasi-gleichzeitige „creatio continua“ bleibt aber

<sup>19</sup> Einen Versuch dieser Art habe ich unternommen in: *Lüke, U.*, Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie, Stuttgart 1990, 143-149.

<sup>20</sup> *Hemminger, H./Hemminger, W.*, Jenseits der Weltbilder. Naturwissenschaft, Evolution, Schöpfung, Stuttgart 1991, 72.

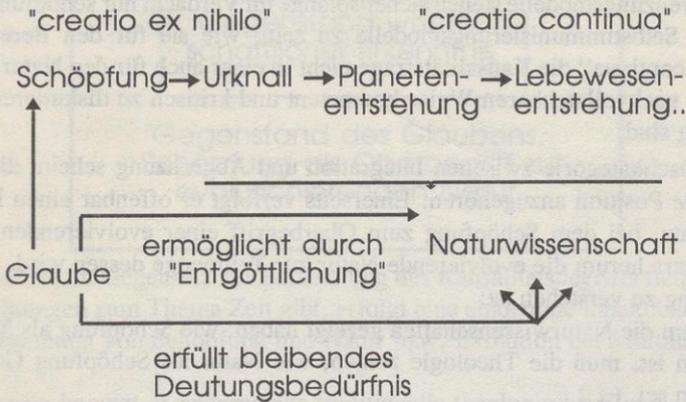
<sup>21</sup> Ebd., 71.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 80.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 69f.

zwangsläufig außen vor oder erfährt eine wenig zufriedenstellende Globalabsolution:

„Ob Gott seinen Willen geschehen läßt, indem er Abläufe benutzt, die wir nachvollziehen und verstehen können, oder indem er für uns Unerklärliches bewirkt, macht von seiner Seite vermutlich keinen Unterschied. Wir dürfen annehmen, daß Gott alle Zusammenhänge der Realität dieser Welt nicht nur versteht, sondern sie hervorbringt und existent hält. (...) Sämtliche Abläufe in der Welt, ob wir sie verstehen oder nicht, sind gleichzeitig ganz natürlich und Vorsehung.“<sup>24</sup>



Resümierend ließe sich für diesen abgrenzenden theologischen Argumentationstyp sagen: Relativ „unproblematisch“ im Feld der Auseinandersetzung zwischen Evolution und Schöpfung ist die „creatio ex nihilo“, soweit sie „kollisionsfrei vor“ das Grunddatum aller Physik („Urknall“) und damit „vor“ den Beginn aller naturwissenschaftlichen Bemühungen gerückt wird.

Problematisch ist in jedem Fall die „creatio continua“, weil sie prinzipiell auf Kollisionskurs mit der naturwissenschaftlich zu beschreibenden Evolution liegt und in diesem Feld die meisten Evolutionstheorien eben einen natürlich diskussionsbedürftigen Alleinvertretungsanspruch für sich reklamieren.<sup>25</sup> Die hier theologischerseits eingebrachten gedanklichen Modelle verdoppeln entweder die Ursachen (kategoriale und transzendente Ursachen), oder sie negieren das Ausreichen kategorialer Ursachen und postulieren transkausale Bezüge.

<sup>24</sup> Edb., 255f.

<sup>25</sup> Alle vorgestellten Modelle haben erhebliche Probleme mit dem Zeitaspekt hinsichtlich des Wirkens Gottes. Auf diese recht weitführende Problematik möchte ich hier nicht eingehen.

Gelegentlich scheint es, als sei der Eingriff Gottes in die Evolution via transzendente oder transkausale Verursachung nur bei größeren „Evolutionssprüngen“ in Anspruch zu nehmen, ein wenig überzeugendes Rückzugsmanöver.

Das Mindeste, was bei einem solchen abgrenzenden theologischen Argumentationstyp zu leisten wäre, aber nicht geleistet wurde, ist die kritische Reflexion auf den naturwissenschaftlichen Kausalbegriff, auf seine Mängel und Grenzen.<sup>26</sup>

Das könnte den von Seiten der Evolutionstheorie vielfach vorgetragenen Alleinvertretungsanspruch in seiner Haltlosigkeit entlarven. Das könnte auch manche der im Namen einer naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie vorgetragenen Behauptungen als bloßes „adaptive storytelling“ klassifizieren helfen.

Die Abgrenzungsmodelle stehen sicher solange im Verdacht nur schöpfungstheologische Selbstimmunisierungsmodelle zu sein, wie sie für den Bereich der „creatio continua“ die Kausalitätsfrage nicht in einer auch für den Naturwissenschaftler nachvollziehbaren Weise kompetent und kritisch zu diskutieren bereit und fähig sind.

Einer Mischkategorie zwischen Integration und Abgrenzung scheint die *Moltmannsche* Position anzugehören. Einerseits verfolgt er offenbar einen Integrationsansatz, bei dem Schöpfung zum Oberbegriff einer evolvierenden Natur, oder anders herum die evolvierende Natur zur Teilmenge dessen wird, was als Schöpfung zu verstehen ist:

„Nachdem die Naturwissenschaften gezeigt haben, wie Schöpfung als Natur zu verstehen ist, muß die Theologie zeigen, wie Natur als Schöpfung Gottes zu verstehen sei. (...)

Alles, was zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis gemacht werden kann, ist in diesem Zusammenhang als 'Natur' anzusehen. Der Begriff der Schöpfung geht aber darüber hinaus (...) Die sichtbare, wissenschaftlich erkennbare und dem Menschen zugängliche Wirklichkeit ist darum nur ein Teil der Schöpfung.

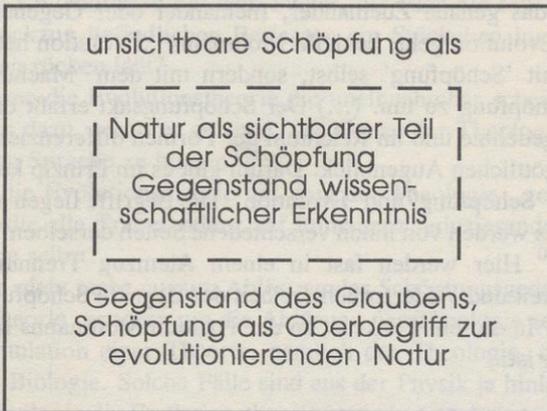
Was Menschen sich als 'Natur' zum Gegenstand der Erkenntnis und der Beherrschung machen können, ist für die Theologie nur der sichtbare Teil der Schöpfung.

Natur als Schöpfung Gottes zu verstehen, heißt also, den erkannten Teilbereich der Wirklichkeit zusammen mit dem noch nicht erkannten, aber prinzipiell erkennbaren Bereich in einen größeren Zusammenhang zu stellen und damit als relativ, nicht aus sich selbst existierend, sondern über sich hinausweisend anzusehen.

Theologisch kann die 'sichtbare' Natur nicht hinreichend als Schöpfung verstanden werden, wenn nicht auch das prinzipiell Unsichtbare als Schöpfung geglaubt

<sup>26</sup> Meines Wissens haben sich nur einige Vertreter der Evolutionären Erkenntnistheorie (Lorenz, K./Vollmer, G.) zu einer terminologischen Eingrenzung des Kausalitätsbegriffs durchgerungen. Sie reden von Kausalität nur dann, wenn ein den in Rede stehenden Vorgang verursachender Energieübertrag nachgewiesen werden kann.

wird.<sup>27</sup> Aus der formalen Verhältnisbestimmung von Schöpfung als Oberbegriff oder Obermenge und Natur einschließlich ihrer evolutiven Entfaltung als Unterbegriff oder Teilmenge müßte dann eigentlich auch eine inhaltliche Verhältnisbestimmung erwachsen, die sich auch der Kategorien Kausalität und Zeit annähme.



Obleich es im Gegensatz zur Behandlung des Kausalitätsbegriffs tiefgehendere Betrachtungen zum Thema Zeit gibt, erfolgt eine eindeutige inhaltliche Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Natur bzw. Evolution bei Moltmann leider nicht.

Stattdessen benutzt er andererseits traditionelle theologische Einteilungs- bzw. Abgrenzungsformulierungen: „Die Evolutionstheorien betreffen theologisch gesehen die Ordnung der Schöpfung und die fortgesetzte Schöpfung, die auf jene Schöpfung im Anfang folgt. Sie stehen nicht im Widerspruch zur creatio-ex-nihilo-Lehre. Sie nötigen aber die Theologie dazu, die vernachlässigten Lehren von der creatio continua (...) wieder aufzunehmen und neu zu interpretieren. Wir gehen hier von einem dreigliedrigen Schöpfungsbegriff aus: creatio originalis – creatio continua – creatio nova.“<sup>28</sup> Diese Dreiteilung der Schöpfungslehre entspricht guter alter Theologentradition. Wohl hat Moltmann den schon angezeigten Problembereich zwischen Schöpfung und Evolution auch bei der „creatio continua“ ausgemacht; denn die „creatio ex nihilo“ kann als Bedingung der Möglichkeit von Evolution nicht ohne Weiteres Gegenstand der Evolutionstheorie sein, das kann nur die „creatio continua“.

Von Schöpfung und Evolution glaubt Moltmann nun, sie seien „komplementär miteinander zu verbinden“. Und erklärend führt er aus: „Es gibt eine Schöpfung der Evolution, weil Evolution nicht aus sich erklärbar ist.

<sup>27</sup> Moltmann, J., Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München <sup>3</sup>1987, 52f.

<sup>28</sup> Moltmann, 215.

Es gibt eine Evolution der Schöpfung, weil die Schöpfung der Welt auf das Reich der Herrlichkeit hin entworfen worden ist und deshalb sich selbst zeitlich transzendiert.<sup>29</sup> Hier wird bei genauem Lesen erkennbar, daß die zweimalige Verwendung des Begriffs Evolution mit je verschiedenen Inhalten gefüllt wird, im Grunde also eine semantische Täuschung vorliegt.

Wo es nun um das genaue Zueinander, Ineinander oder Gegeneinander von Schöpfung und Evolution geht, bemerkt Moltmann: „Evolution hat es nicht im strikten Sinne mit 'Schöpfung' selbst, sondern mit dem 'Machen' und dem 'Ordnen' der Schöpfung zu tun. (...) Der Schöpfungsakt erfaßt das ganze, in sich zeitlich ausgedehnte und im Reichtum der Formen differenzierte Dasein in einem einzigen göttlichen Augenblick. Darum gibt es im Prinzip keinen Widerspruch zwischen 'Schöpfung' und 'Evolution'. Die Begriffe liegen auf verschiedenen Ebenen. Es werden von ihnen verschiedene Seiten derselben Wirklichkeit angesprochen.“<sup>30</sup> Hier werden fast in einem Atemzug Trennung, Einheit, Unvergleichlichkeit und Widerspruchsfreiheit der Begriffe Schöpfung und Evolution behauptet. In diesem Punkt ist an der Position Moltmanns nur klar, daß sie in sich unklar ist.

## 2. Integrations- bzw. Vereinnahmungsmodelle

Hier wäre zunächst *Theißen* zu nennen.<sup>31</sup> *Theißen* unternimmt den Versuch, einige der zentralen Termini der Evolutionstheorie, nämlich Mutation, Selektion und Anpassung auf ein theologisches Denksystem zu übertragen.

„Die These dieses Buches lautet: Wenn Kultur generell ein selektionsmindernder Prozeß ist, so ist Religion das Herz menschlicher Kultur. Sie ist ein Aufstand gegen das Selektionsprinzip. Sie öffnet den Menschen für eine größere Realität, vor der jeder Mensch unendlichen Wert hat und absolut gleich ist. (...) Nirgendwo scheint mir der Aufstand gegen das Selektionsprinzip so klar hervorzutreten als im Glauben an den einen und einzigen Gott (...) Wenn der Mensch erkennt, daß er der hier erscheinenden zentralen Wirklichkeit mit seinem ganzen Leben entsprechen muß, – dann hat er die Verpflichtung, gegen das Selektionsprinzip zu rebellieren (...) Religiöse Überzeugungen sind Versuche, das ganze Leben mit all seinen Aspekten an eine letztgültige Realität anzupassen. Die religiösen Traditionen kennen nur ein angemessenes Wort für diese Realität: 'Gott'.“<sup>32</sup> Die Absicht, Biologie und Theologie neu miteinander ins fachliche Gespräch zu bringen und sich dabei der Sprachregelungen des anderen zu bedienen, ist sicher nobel. Die Ausführung halte ich allerdings schon aus andernorts dargelegten biologisch-evolutionstheoretischen Gründen für völlig mißlungen.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Moltmann, 32.

<sup>30</sup> Ebd., 204.

<sup>31</sup> *Theißen, G.*, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984.

<sup>32</sup> Ebd., 71f.

<sup>33</sup> Ich habe die Argumentation und Position *Theißens* einer gründlichen Analyse unterzogen

Selbst wenn es gelänge, die Theologie vollständig in ein evolutionstheoretisches Sprachgewand zu hüllen, was wäre gewonnen? Und für wen wäre etwas gewonnen?

Kann sich Theologie im evolutionstheoretischen Paradigma besser verständlich machen, oder ist eine evolutionstheoretisch formulierte Theologie nur ein spezieller Fall von Kollaboration mit dem Sieger, die auch die seit 1859 bzw. 1871<sup>34</sup> auf dem Rückzug befindlichen Besiegten ein Stückchen ins Rampenlicht der Anerkennung rücken läßt?

Oder gewänne die Evolutionstheorie die uneinnehmbar scheinende metaphysische Bastion dazu, wenn es gelänge, das Ganze der Theologie zur evolutionstheoretischen Sprache zu bingen?

Krönt sich die Evolutionstheorie mit dem der Theologie „geklauten Heiligenschein“ als die alle Transzendenz auf Immanenz reduzierende und umfassende Hypertheorie selbst?

Hier geht es nicht mehr nur um Ablösung des Schöpfungsgedankens durch eine Evolutionstheorie, sondern um die Ablösung der Theologie selbst, genauer um die Totalsimulation einer Theorie, nämlich der Theologie, durch die andere, nämlich die Biologie. Solche Fälle sind aus der Physik ja hinlänglich bekannt. Daß hier Theologie die Evolutionstheorie integriert, ist keineswegs ausgemacht. Genausogut ist das Umgekehrte möglich und angezielt, wie Äußerungen etwa des angesehenen Soziobiologen Wilson verdeutlichen können:

„Traditionelle religiöse Überzeugungen sind untergraben worden – nicht so sehr durch demütigende Widerlegung ihrer Mythen als vielmehr durch das wachsende Bewußtsein, daß solche Überzeugungen in Wirklichkeit Mechanismen sind, die zum Überleben befähigen. Wie auch andere menschliche Institutionen entwickeln sich Religionen in dem Maße, wie sie das Weiterleben und den Einfluß ihrer Anhänger fördern.“<sup>35</sup>

Religion als Ganze wäre demnach nur eine Umwegfinanzierung im harten Schuldendienst der Evolution. Die Religion und ihre Theorie, die Theologie, handelt damit nicht von wahren Sachverhalten, sondern ist allenfalls ein evolutiv zu Buche schlagender fitness-steigender Faktor und als solcher von einer subtilen Evolutionstheorie hinlänglich beschreibbar.<sup>36</sup> „Wenn den Göttern gedient wird, ist letzten Endes, obwohl unerkannt, die biologische Tauglichkeit der Stammesangehörigen der Nutznießer.“<sup>37</sup>

und verweise hier der Einfachheit halber darauf: *Lüke*, Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie, 119-130.

<sup>34</sup> In diesen Jahren erschienen Darwins Werke „Die Entstehung der Arten durch natürliche Auslese“ und „Die Abstammung des Menschen“.

<sup>35</sup> *Wilson, E. O.*, Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt/Berlin/Wien 1980, 11.

<sup>36</sup> Vgl. dazu *Lüke, U.*, Religiosität – ein Produkt der Evolution? in: Stimmen der Zeit, Heft 2, Februar 1992, 125-133.

<sup>37</sup> Ebd., 174.

Weissmahr, der ebenfalls auf die gedankliche Integration von Schöpfung und Evolution dringt, argumentiert mit dem beobachtbaren Erreichen immer neuer Freiheitsgrade innerhalb der Evolution:

„Die Phänomene, welche den Naturwissenschaftler veranlassen, alles in der Welt jetzt Vorhandene (zu dem auch wir selbst gehören) als Produkt einer Entwicklung dieser Welt selbst zu betrachten, lassen sich umfassend und kohärent nur dann deuten, wenn diese Entwicklung als ein Geschehen verstanden wird, das letztlich aus Freiheit herkommend auf das Hervorbringen von Freiem ausgerichtet ist.



Das Evolutionsgeschehen offenbart also die freiheitliche Dimension der Wirklichkeit, weil es ohne die Anerkennung von Freiheit überhaupt nicht wirklich verstanden werden, in seiner Sinnhaftigkeit begriffen werden kann.

Im Klartext heißt das folgendes: Evolution ist nur als ein Prozeß zu verstehen, der aufgrund einer Eigendynamik, einer Spontaneität, d. h. eines freiheitlichen Geschehens auf das Hervorbringen von Vollkommenerem hingeeordnet ist.

Diese 'von selbst' geschehende Selbstvervollkommnung der Gesamtnatur, die auf eine gewisse Subjekthaftigkeit in der Natur hinweist, setzt freilich als ihre letzte Möglichkeitsbedingung eine das Freiheitsgeschehen in der Natur immanent-transzendent begründende und deshalb selbst freie absolute Wirklichkeit voraus, die wir Gott nennen. Die Evolutionslehre (...) impliziert ein Argument für die Existenz Gottes.<sup>38</sup> Hier spätestens bei dieser versuchten Nutzung der Evolutionslehre als Argumentationshilfe für die Existenz Gottes, wird Weissmahr auf den erheblichen Widerstand zahlreicher Evolutionstheoretiker stoßen. So bemerkt z. B. Vollmer: „Das Evolutionsargument ist (...) kein Kandidat für eine kryptotheistische oder kryptovitalistische Interpretation.“<sup>39</sup> Dieser Widerstand hat mehrere Gründe:

1. Biologen wittern in dieser Behauptung eine erneute Annektion biologischer Forschungsergebnisse für theologisch-kirchliche Zwecke und entwickeln ein historisch begründetes Emanzipationsbedürfnis.
2. Zahlreiche Evolutionstheoretiker fühlen sich im permanenten kausalanalytischen Begründungsnotstand; denn die Evolutionstheorie krankt an der Nichtwiederholbarkeit des einmaligen Experiments Leben. „Nutzungsansprüche“ durch

<sup>38</sup> Weissmahr, B., Evolution als Offenbarung der freiheitlichen Dimension der Wirklichkeit, in: Bresch, C./Daecke, S. M./Riedlinger, H., Kann man Gott aus der Natur erkennen, Freiburg/Basel/Wien 1990, 87f.

<sup>39</sup> Vollmer, G., Was können wir wissen? Bd. 2, Die Erkenntnis der Natur, Stuttgart 1986, 228.

eine nicht kausalanalytisch vorgehende Geistesbeschäftigung wie die Theologie verstärkt den auch in Naturwissenschaftlerkreisen gehegten Mythologieverdacht.

3. Die Mehrzahl der Evolutionstheoretiker differenziert nicht zwischen den schöpfungstheologischen Positionen und ihrer recht unterschiedlichen intellektuellen Dignität. Für sie ist „alles irgendwie kreationistisch“ und somit inakzeptabel.

Es hat allerdings den Anschein, als ob die argumentative Stärke der Position unterschätzt wird, weil sich bei Weissmahr kein Immanenz-Transzendenz-Dualismus andeutet, sondern möglicherweise eine theologische Deutung des naturwissenschaftlich hoch interessanten Phänomens der Selbstorganisation der Materie bzw. der Autopoiese. Weissmahr schreibt:

„Ich bin überzeugt und meine es wirklich nachweisen zu können, daß das Phänomen der Evolution in einer ganz bestimmten und früher so nicht gekannten Weise auf einen Schöpfer hinweist, der allerdings nicht als ein von der Welt getrennter Schöpfer, sondern als innerhalb der Welt wirkender Schöpfer aufzufassen ist, mit dem Wort von Teilhard de Chardin: 'Gott macht, daß die Dinge sich selbst machen.'<sup>40</sup>

Bemerkenswert sind nun auch noch die Ausführungen von *Ditfurths*, der von naturwissenschaftlicher Seite kommend den Realismusbegriff kritisiert und ihn mit Rückendeckung durch die Evolutionäre Erkenntnistheorie auf den Begriff des hypothetischen Realismus zurecht- bzw. zurückstutzt.<sup>41</sup> Daher kann er bei seinem anregenden Ausflug in die Theologie auch die Differenzierung in die un- bzw. vorzeitige „*creatio ex nihilo*“ und die zeitbehafte „*creatio continua*“ fallenlassen, da sie nur als menschliches Wahrnehmungsartefakt anzusehen ist. Dabei werden die beiden göttlichen Kurationsformen zu einer einzigen verschmolzen, und Gott hat keine „Zeitprobleme“ mehr.

„Im Mittelpunkt aller Überlegungen (...) scheint mir heute die Möglichkeit zu stehen, die Evolution als den Augenblick der Schöpfung zu begreifen. Das ist ganz wortwörtlich gemeint.

Ich halte es für sinnvoll, ernstlich darüber nachzudenken, ob es sich bei dem Prozeß, der sich in unseren unvollkommenen Gehirnen als der so quälend langwierig sich hinziehende Prozeß der kosmischen und biologischen Entwicklung präsentiert, in Wahrheit nicht um den Augenblick der Schöpfung handeln könnte. (...) Zeit (...) ist in dem unsere naive Vorstellung auf so seltsame Weise überschreitenden modernen naturwissenschaftlichen Weltbild also an die Existenz der Welt gebunden und ohne sie nicht vorhanden. Sie ist keine die Welt insgesamt umgreifende, sie gleichsam von 'außen' bestimmende oder enthaltende

<sup>40</sup> Weissmahr, B., Diskussionsbeitrag in: Bresch/Daecke/Riedlinger, Kann man Gott aus der Natur erkennen? 157.

<sup>41</sup> Zum Begriff des hypothetischen Realismus vgl. Lüke, U., Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie, 45-50 und 131-140.

Kategorie. (...) Von diesem in Zeitlosigkeit existierenden Jenseits aus wären die in unserer Welt zeitlich aufeinanderfolgenden Ereignisse nicht notwendig auf irgendeine Weise voneinander getrennt.<sup>42</sup> „Kosmische und biologische Evolution“ sind nach von Ditfurth also nur die „Projektionen des Schöpfungsereignisses in unseren Gehirnen“, die Entwicklungsgeschichte ist „die Form, in der wir 'von innen' die Schöpfung miterleben, die 'von außen', aus transzendentaler Perspektive, in Wahrheit also, der Akt eines Augenblicks“ ist.<sup>43</sup> Mit diesem Kunstgriff „erledigt“ von Ditfurth nun aber neben dem Zeitproblem der „creatio continua“ noch ein weiteres Problem: Er fusioniert die Protologie mit der Eschatologie.

„So gesehen stellt Evolution nichts anderes dar als die (nicht räumliche, sondern sich in phylogenetischer Zeit abspielende) Bewegung, die der Kosmos bei seiner Annäherung an das Jenseits vollzieht. So gesehen wird die Evolution in dem Augenblick an ihrem natürlichen Endpunkt angekommen sein, in dem der Kosmos mit dem Jenseits zusammenfällt. Ein Ereignis, das gleichbedeutend wäre mit dem Ende des Schöpfungs Augenblicks.“<sup>44</sup>

Ein wichtiges Zeitproblem, das seinem Transzendenzbegriff anhängt, scheint von Ditfurth allerdings nicht aufgegangen zu sein. Er geht von einem kugelschalenartig ineinander gestaffelten Modell „weltimmanenter Transzendenz“ aus. Diese „weltimmanete Transzendenz“ charakterisiert er als „prinzipiell bewußtseinsfähig“.

Durch den evolutiven Ausgriff (etwa durch Etablierung neuer Hirnzentren), aber auch durch den naturwissenschaftlichen Ausgriff (etwa durch die Etablierung neuer Forschungs- und Meßmethoden) wird der Mensch befähigt, permanent etwas von dieser „weltimmaneten Transzendenz“ zu erschließen, „Jenseitiges in konkret 'von Angesicht zu Angesicht' erlebte Wirklichkeit umzuwandeln.“<sup>45</sup> Damit muß das, was mit „weltimmaneter Transzendenz“ gemeint ist, prinzipiell ebenso zeithaft sein, wie die erlebte oder erlebbare Wirklichkeit, in die hinein umgewandelt wird.

Oder es müßte angenommen werden, Evolution und Wissenschaft zerrten auf je ihre Weise etwas Zeitloses in die Zeithaftigkeit (die „Haft der Zeit“) hinein.

Er glaubt nun, die theologische Transzendenz sei sozusagen die äußerste Kugelschale und werde eben auch erreichbar durch das naturwissenschaftliche Vorwärtstasten.

Nun stellt sich aber heraus, daß alles, was der „Transzendenz“ oder dem „Jenseits“, von Ditfurth differenziert hier nicht, auf naturwissenschaftlichem

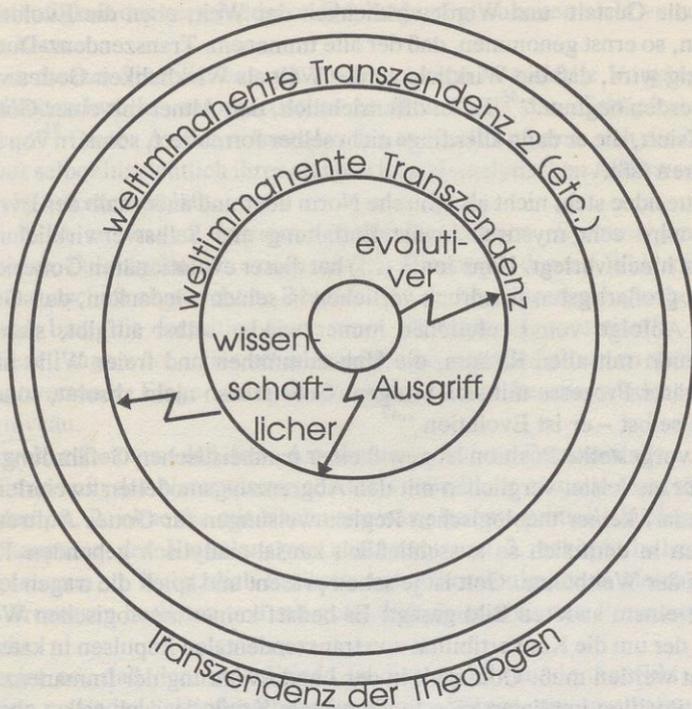
42 Von Ditfurth, H., Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen, Hamburg <sup>3</sup>1982, 143f.

43 Ebd., 145.

44 Ebd., 236.

45 Ebd., 233.

Wege entrissen und als zeithafte Wirklichkeit bewußtseinsfähig gemacht werden kann, schon vorher prinzipiell erlebbare zeithafte Wirklichkeit war.



Das eben ist auch der Grund, warum nicht die zeitlose Anschauung Gottes, wohl aber allerlei Realien dem, was er „weltimmanente Transzendenz“ nennt, abgetrotzt werden können.

Die theologische Transzendenz, das zeitlose Jenseits, das von Dittfurth ja mit dem Begriff des Schöpfungs Augenblicks selbst fordert, bleibt dann für das zeithafte Diesseits mit seinem zeitverhafteten evolutiven oder wissenschaftlichen Ausgreifen unerschlossen und nur als Grenzerfahrung ahnbar.

Immerhin bleibt es ein interessanter Gedanke von Dittfurths, Schöpfung als Evolution zu begreifen und umgekehrt und dabei Protologie mit Eschatologie zu verbinden.

Die Überlegungen von Altner, der ganz wesentlich auf die Arbeiten der Physiker Jantsch und Müller zur Zeitproblematik und zur Problematik der offenen irreversiblen Systeme zurückgreift, sind in dieser Hinsicht noch weitergehend. Altner glaubt, auf die bei allen Abgrenzungsmodellen und auch bei den Integrationsmodellen von Theißen und von Dittfurth noch gegebene Immanenz-Transzendenz-Differenzierung verzichten zu können.

„Indem man sich so auf die offene Interaktion der Prozesse, auf das in ihnen Entfaltete, aber auch auf das in ihnen möglich werdende Unentfaltete einläßt, hat man die Gestalt- und Werdewirklichkeit der Welt, eben die Evolution der Evolution, so ernst genommen, daß der alte Immanenz-Transzendenz-Dualismus überflüssig wird, daß die Wirklichkeit der Welt als Wirklichkeit Gottes verstehbar zu werden beginnt.“<sup>46</sup> Es ist offensichtlich, daß Altner mit einer Gottesidee sympathisiert, die er dann allerdings nicht selber formuliert, sondern von Jantsch formulieren läßt:

„Die Gottesidee steht nicht als ethische Norm über und außerhalb der Evolution, sondern wird echt mystisch in die Entfaltung und Selbstverwirklichung der Evolution hineinverlegt. Hans Jonas (...) hat dieser evolutionären Gottesidee den vielleicht großartigsten Ausdruck verliehen in seinem Gedanken, daß Gott sich in einer Abfolge von Evolutionen immer wieder selbst aufgibt, sich in ihr transformiert mit allen Risiken, die Unbestimmtheit und freier Wille im Spiel evolutionärer Prozesse mit sich bringen. Gott ist also nicht absolut, sondern er evolviert selbst – er ist Evolution.“<sup>47</sup>

Die hier vorgestellte Position ist gewiß einer pantheistischen Gefährdung ausgesetzt, aber sie leistet verglichen mit den Abgrenzungsmodellen zweierlei:

- 1) Sie bedarf keiner theologischen Regieanweisungen für Gottes Auftreten und Eingreifen in dem sich so ausschließlich kausal-analytisch gebenden Theaterstück auf der Weltbühne. Gott ist je schon präsent und spielt die tragende Rolle. Oder mit einem anderen Bild gesagt: Es bedarf keiner theologischen Wechselstube, in der um die Konvertibilität von transzendentalen Impulsen in kategoriale gefeilscht werden muß. Gott zahlt in der Landeswährung der Immanenz.
- 2) Diese Position impliziert eine fundamentale Kritik des sich selbst abschließenden kausalanalytischen Denkens.

Interessant ist dabei: Diese Kritik sprudelt aus der Quelle dessen, was die Naturwissenschaft selbst mit den Begriffen „unprognostizierbare Systemeigenschaften, Fulguration, Selbstorganisation, Autopoiese“ etc. zu beschreiben versucht.

„Wäre es nicht sinnvoll, die klassische Rede von der Ewigkeit Gottes und von seinem von 'außen' erfolgenden Hineinwirken heute dergestalt zu übersetzen, daß man die längs des Zeitpfeils erfolgende Öffnung und dimensionale Ausfaltung – gerade auch in der durch keinerlei Generalgesetz faßbaren Diskontinuität – als die Wirklichkeit Gottes beschreibt!?

Die Selbstorganisation vollzieht sich ja als unerwarteter und nicht voraussagbarer Prozeß, bis die Dinge auf einem neuen Plateau wieder – eine neue und vorläufige – Regel erfahren.

<sup>46</sup> Altner, G., Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1988, 128.

<sup>47</sup> Jantsch, E., Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München 1979, 412, zitiert nach Altner, 145.

So gesehen dokumentiert sich die Wirklichkeit des Schöpfers im kontingenten wie im gesetzlich beschreibbaren Geschehensbereich, und sie tut es so, daß dabei die Vorläufigkeit der verschiedenen Deutungsmöglichkeiten nicht verschwiegen werden kann.

Genau in diesem Sinne ist es auch gemeint, wenn Jantsch die Vorgänge an der 'Instabilitätsschwelle' autopoietischer Strukturen als das 'Schöpferische' bezeichnet.<sup>48</sup> Dieser Ansatz nimmt also das an Kritik auf, was sich die Naturwissenschaft selber hinsichtlich ihres eigenen kausal-analytischen Alleinvertretungsanspruchs zukommen läßt.

Natürlich ist zu fragen, inwieweit Selbstorganisation, Systemeigenschaften, Autopoiese, Fulguration etc. wiederum nur Namen für das auf Widerruf von der Naturwissenschaft eingerichtete Reservat für „schöpfungstheologische Aborigines“ sind, bzw. die derzeitige Form eines „Refugium ignorantiae“.

Aber diese Frage wäre selbst schon wieder eine interdisziplinär zu stellende und zu beantwortende Frage, d.h. sie markierte selbst bereits wieder ein neues Dialogniveau.

Gleichwohl scheint es, daß diese Art eines integrativen Denkmodells 1. wirklich an die innerhalb der Naturwissenschaften vorfindliche aktuelle Gesprächssituation anknüpft, 2. ohne die mit Nachweiszwang belegte partielle Nichtzuständigkeitsbehauptung der Kausalanalyse auskommt und 3. schöpferischen Gestaltungsspielraum, d. h. letztlich Freiheit, aus diskontinuierlichen gleichgewichtsfernen Prozessen herleiten und mit gesetzlich determinierten Prozessen verbinden kann.

Es scheint so, daß der faule Friede in diesem Jahrhundertkonflikt zwischen Evolution und/oder Schöpfung beendet werden könnte, um ernsthaften Gesprächen, die wechselseitiges Lernen ermöglichen, Platz zu machen und zu einem wirklichen Frieden zu kommen.

Es kann meines Erachtens den Schöpfungstheologen nicht gelingen, durch Abgrenzungs- bzw. Selbstimmunisierungsmodelle von zweifelhaftem intellektuellen Wert die Schöpfung als Land der unbegrenzten Möglichkeiten Gottes zu reklamieren.

Es kann meines Erachtens auch den Evolutionstheoretikern nicht gelingen, angesichts von Phänomenen, wie sie unprognostizierbare Systemeigenschaften und Selbstorganisation darstellen, auf dem Weg deterministischer Rekonstruktionsversuche Evolution als Land der unbegrenzten Unmöglichkeit Gottes auszurufen.

Weiterführend sind meines Erachtens ausschließlich die theologischen Denkmolelle, die nicht nur keine Berührungsängste sondern eine ausgesprochen lern- und diskussionsfähige Kontaktsuche mit biologischen Theorien aufweisen.

<sup>48</sup> Altner, Die Überlebenskrise in der Gegenwart, 121.

Reinhard Hoeps

## Die Erschaffung der Welt aus dem Nichts

### *Das Problem des Grundes in der Schöpfungstheologie*<sup>1</sup>

#### I. Die Welt als Schöpfung Gottes

Die Renaissance der Schöpfungstheologie in der theologischen Landschaft der letzten Jahre setzt ein nach einer längeren Phase der Konzentration auf vornehmlich christologische und ekklesiologische Probleme und ist gekoppelt an eine stetig sich verbreiternde ökologische Debatte. Diese fördert unaufhörlich neue, erschreckende Erkenntnisse zutage, die sich schon lange nicht mehr durch ein begrenztes wie begrenzendes „Umweltbewußtsein“ integrieren lassen. Nicht allein das jeweils regionale, überschaubare Umfeld ist in Gefahr, sondern der gesamte Erdball, und die Rettung des Planeten und damit unserer Lebensgrundlage erfordert eine globale Neuorientierung des Denkens, was bedeutet: es hat sich auf ökologische Zusammenhänge der gesamten Erdkugel zu beziehen, aber auch: notwendig ist eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zwischen den Menschen und der übrigen Natur, nicht nur eine vorübergehende Änderung der Strategie, um den Kollaps zu verhindern oder wenigstens für einige Zeit aufzuschieben.

Unter Theologen ist weithin der Anspruch zu verspüren, daß ein solches grundsätzliches Umdenken auch von ihrer Zukunft erwartet wird. Dessen Ausgangspunkt ist durch die Fragestellungen der Schöpfungstheologie umrissen. Doch wird es wohl nicht ausreichen, den Schöpfungstraktat neu zu schreiben, vielmehr sind unmittelbar auch andere Gegenden der Theologie berührt: Soteriologie, theologische Anthropologie, Eschatologie und nicht zuletzt auch Christologie und Ekklesiologie. Die anstehende Revision der Schöpfungstheologie geschieht nicht durch eine lokal eingegrenzte Operation am Gesamtorganismus der Theologie. Stattdessen bildet sich eine eigene schöpfungstheologische Perspektive heraus, unter der die Theologie als ganze in einem neuen Licht erscheint. Im Hinblick auf die Motive, welche die gegenwärtigen Fragestellungen hervorgerufen haben, verdient ein Problem besondere Beachtung, das im Hintergrund der theologisch-ökologischen Debatte aufscheint, das aber auch die religionspädagogische Vermittlung des Schöpfungsgedankens leitet: Die Aufgabe zur Bewahrung der Schöpfung nämlich als verpflichtend anzuerkennen, setzt zuerst voraus, daß sich die in der Erfahrung begegnende Welt tatsächlich auch als Schöpfungswerk Gottes erweisen läßt. Die theologische Begründung des angestrebten ökologischen Ethos fällt nicht allein der Moraltheologie zu, vielmehr bedarf es zuvor noch fundamentaltheologischer und dogmatischer Anstrengun-

<sup>1</sup> Die folgenden Überlegungen habe ich zuerst am 28. Januar 1992 in Münster auf Einladung des Fachbereichs „Katholische Theologie“ der Universität und darauf am 7. Februar 1992 beim Fachbereich „Geschichte - Philosophie - Theologie“ der Gesamthochschule Wuppertal vorgetragen. Sie sind für die Veröffentlichung überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

gen um die Plausibilität des Schöpfungsbegriffs, die auf eine Erfahrung der Welt als Schöpfung Gottes zielen.

Im Rahmen der Schöpfungstheologie ist deshalb auch die schon beinahe wieder in Vergessenheit geratene Debatte über die wissenschaftstheoretische Rechtfertigung der Theologie erneut aufzunehmen, insofern es um die Möglichkeit und um die Notwendigkeit geht, theologische Aussagen vor der Erfahrung auszuweisen. Wie immer deren Möglichkeit zu beurteilen ist, so ist doch jedenfalls die Notwendigkeit dazu kaum irgendwo dringlicher bemerkbar als in Religionspädagogik und Katechese, deren schöpfungstheologische Interessen sich geradezu in der Frage versammeln lassen, wie die Welt der Erfahrung als Schöpfung Gottes zum Sprechen gebracht werden kann.<sup>2</sup>

Die prominenteste unter den Antworten auf diese Frage bedient sich ästhetischer Kategorien. Sie besteht aus einem Verweis auf die Schönheit der Kreaturen, und dabei ist in erster Linie an eine wohlproportionierte und harmonische Ordnung gedacht. Auch zahlreiche Religionsbücher und Unterrichtsmodelle weisen diesen Weg<sup>3</sup> und stehen damit in einer breiten theologischen Tradition, die sich seit den Zeiten der Kirchenväter als Auslegungsgeschichte eines einzigen Schriftverses lesen läßt: *Du hast alles nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet.* (Weish 11,20)

## II. Hat Gott die Welt aus Nichts erschaffen?

Über Chancen und Probleme dieses Modells göttlicher Ordnung und Schönheit in der Welt angesichts von Erfahrungen der Gegenwart ist zu reden, daneben aber ebenso über eine Art von dogmatischer Gegenrechnung zu dieser schöpfungstheologischen Konzeption: Trifft sie überhaupt hinreichend präzise den christlichen Schöpfungsgedanken? Sie führt Gott ein als die das Chaos ordnende und die krude Materie formende Macht. *Deine allmächtige Hand, die doch die Welt aus gestaltlosem Stoff gebildet hat,* preist das Buch der Weisheit (11,17). Die Vorstellung des Ordners und Formens schließt aber doch zumindest nicht grundsätzlich aus, daß es zuvor neben Gott etwas gab, das zu ordnen war, chaotische Materie etwa, oder etwas, in das hinein die Ordnung gestellt wurde, etwa Zeit und Raum.

<sup>2</sup> Vor diesem Hintergrund wird das Schöpfungsthema in vielen Religionsbüchern für den Primarstufenbereich durch die Haltung des *Stauens* angesichts der Natur eingeführt, also auf dem Wege einer Anschauung, die in der täglichen Erfahrung mehr als das Selbstverständliche entdeckt. Im Religionsunterricht für das dritte Schuljahr, insbesondere aber für die Sekundarstufe I, tritt dann das Problem der Pluralität der Weltbilder in den Vordergrund. Aber auch dort geht es nicht um abstrakte Gegenüberstellungen, vielmehr wird in der Regel gerade der christliche Schöpfungsgedanke mit der Sinnfrage befrachtet und damit zum Gegenstand der Erfahrung erklärt.

<sup>3</sup> Stauendes Betrachten und das Lob des Schöpfers im Angesicht seiner Werke gehen von solchen ästhetischen Vorstellungen aus.

Gegen mehr oder weniger ausdrückliche Annahmen eines weiteren Schöpfungsprinzips hat die christliche Theologie schon recht früh den Begriff der *creatio ex nihilo*, der *Schöpfung aus dem Nichts* ins Feld geführt, um Gott als die alleinige und ausschließliche Ursache der Welt zu beschreiben. Beladen mit dem ganzen Gewicht monotheistischer Ausschließlichkeit betritt dieser Satz die schöpfungstheologische Bühne. Um so auffallender ist, wie gründlich er durchweg in religionspädagogischen Vermittlungsbemühungen übergangen wird. Wie ist das möglich? Kann man letztlich doch auf ihn verzichten, wenn man erklären will, was es heißt, daß Gott die Welt erschaffen hat? Haben wir es hier vielleicht mit einer philosophischen Überfremdung des ursprünglichen Bekenntnisses zu tun, zu der sich das Christentum einmal aus missionarischen Gründen hinreißen ließ, die man heute aber tunlichst wieder rückgängig macht? Oder sprechen pädagogische Gründe dagegen, weil der Gedanke des *Nichts* Schülern bis zu einer gewissen Altersstufe nicht zuzumuten ist? Schließlich könnte es auch dringlichere Probleme der Schöpfungstheologie geben, die es angeraten sein lassen, die Frage nach der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* zunächst einmal hintan zu stellen: Versteckt sich die Theologie mit einem intellektuellen oder gar scholastischen Streit um Begriffe vor ihrer ökologischen Verantwortung?

Doch ist der Gedanke der *creatio ex nihilo* bei allen Schwierigkeiten nicht ohne eine gewisse Plausibilität zumal dann, wenn sich die anschauliche Erfahrung von Schönheit und Harmonie als Indiz für Gottes schöpferisches Handeln nicht mehr so recht deutlich einstellen mag: Immerhin entlastet er die Argumentation von jeglichen empirischen Bezugnahmen, indem er die Diskussion auf die Ebene der Frage nach dem letzten Grund verschiebt. Statt von der gegenwärtigen Gestalt spricht er vom Anfang der Welt, den niemand beobachtet hat. Was *Schöpfung* heißt, wird nicht durch Anschauung demonstriert, sondern stattdessen mit der Präzision des Begriffs definiert: Es gibt für die Welt keinen anderen Ursprung als Gott.

Jedoch hat der Verzicht auf die Anschauung auch seine Kehrseite: Es mangelt eben an Bestätigung durch die Erfahrung, und so bleibt zunächst unklar, ob es sich bei dem Satz, daß Gott die Welt aus *Nichts* erschaffen hat, um die Beschreibung eines tatsächlichen Sachverhaltes oder um ein bloßes Postulat des christlichen Bekenntnisses handelt.

Doch kann es sich wirklich überhaupt um eine Beschreibung handeln? Enorme Schwierigkeiten zeichnen sich bereits auf der Ebene der begrifflich klaren Bestimmung ab. Sie verbergen sich hinter dem Ausdruck *Nichts*, dessen Bedeutung eigentlich im Ausbleiben jeder Bedeutung liegt. Der Begriff des *Nichts* unterscheidet sich von allen anderen Begriffen. Während diese jeweils auf ein Etwas verweisen, das der Verstand „begriffen“ hat, zeigt er lediglich an, daß da *nichts* ist, was der Verstand begreifen könnte; es gibt keinen Gegenstand, von dem die Rede wäre.

Wer so denkt, denkt unter der Voraussetzung, daß es eine innere, grundsätzliche Entsprechung zwischen dem Bereich des Denkens und dem Bereich des Seins gibt: Begriffe beziehen sich auf Gegenstände, auf Seiendes, aber der Begriff des *Nichts* schließt gerade diesen Bezug auf Seiendes aus. Deshalb schließt er auch jedes Seiende aus, das Ursache für etwas anderes Seiendes sein könnte. Bereits die eleatische Philosophie hatte deshalb die Auffassung vertreten, daß *Nichts* niemals die Ursache für etwas sein könne: *Ex nihilo nihil fit*. Nichts kann nicht als Ursache von Sein gedacht werden und kann es deshalb auch nicht sein.<sup>4</sup> Der Begriff des Nichts setzt in diesem Sinne das Kausalitätsprinzip außer Kraft; eine Ursache kann in der Logik von Ursache und Wirkung nicht durch das Ausbleiben einer Ursache ersetzt werden. Sein und *Nichts* aber stehen sich ohne die Möglichkeit eines Dritten diametral gegenüber.

Der Begriff der *creatio ex nihilo* enthält demnach einen inneren Widerspruch. Er scheint das erkenntnistheoretisch fundamentale Schema der Kausalität gegen sich selbst zu wenden und damit ad absurdum zu führen: eine Provokation, die sich gegen das philosophische Denken richtet. Die Theologie hat sich angesichts ihrer provozierenden These jedoch nicht ins Gehäuse der eigenen Glaubensimmunität eingeschlossen, sondern schon früh die argumentative Auseinandersetzung gesucht.

Dabei haben sich im Laufe der Zeit nicht nur die einzelnen Positionen, sondern auch die Kriterien für die Vernünftigkeit des Denkens gewandelt. Die Theologie hatte es nun in erster Linie mit den Naturwissenschaften zu tun, deren induktive Verfahren logische Widerspruchslosigkeit mit Verfahren empirischer Verifizierung zu verbinden suchten. Gegen sie ließ sich das Sechstageswerk des ersten Schöpfungsberichtes gar nicht, der Gedanke der *creatio ex nihilo* nur mit Mühe und unter Aufbietung aller Interpretationskunst verteidigen. In jüngster Zeit allerdings zeigen sich in der physikalischen Kosmologie deutliche Sympathien gerade für das schöpfungstheologische *Nichts*.

Diese Annäherung ist ein Nebenprodukt der Revision jener Theorie, nach der die Entstehung der Welt auf eine Art von Urexplosion zurückzuführen sei, der nichts vorausging. Albert Einstein hatte in seiner *Allgemeinen Relativitätstheorie* von 1916 die Erkenntnis formuliert, daß Raum und Zeit sich nicht unabhängig voneinander messen lassen. Zusammen mit Edwin Hubbles Entdeckung der ständigen Ausdehnung des Universums, der sogenannten *Galaxienflucht* (1929),

<sup>4</sup> Vgl. Parmenides, Fragmente (nach Diels-Kranz), Fr.8, in der Ausgabe von U. Hölscher (Hg.), Parmenides. Vom Wesen des Seienden, Frankfurt a.M. 1960 mit Kommentar ebd., 90f. Das Dictum *Ex nihilo nihil fit* wird in der Folge - in Abgrenzung gegen die heraklitische Tradition - zum Gemeinplatz griechischer Philosophie (vgl. etwa Platon, Timaios 28a, Aristoteles, Physik I,34). Belege aus der Philosophiegeschichte bei K. Kahl-Furthmann, Das Problem des Nichts, Meisenheim <sup>2</sup>1968, 266-288. Die Vermittlung zwischen den beiden Positionen in der platonischen Dialektik erläutert W. Beierwaltes, „Nicht-sein ist“, in: ders., Identität und Differenz, Frankfurt a.M. 1980, 9-23. Zum Zusammenhang vgl. Th. Kobusch, Art. „Nichts, Nichtseiendes“, in: HWPh VI, 805-836.

war daraus die Theorie des Urknalls am Anfang des Universums entwickelt und bestätigt worden. Dahin gelangt man allerdings nicht durch unmittelbare Beobachtung, sondern auf dem Wege einer Rechenoperation, bei der die Expansion der Raumzeit in umgekehrter Richtung simuliert wird bis zu einem ersten Punkt, in dem die Materie begann auseinanderzustreben. Unter Physikern herrschte lange Zeit weitgehender Konsens über einen solchen *Urknall*. Deshalb trägt diese kosmologische Theorie die Bezeichnung *Standardmodell*. Zunächst mehr von theologischer und lehramtlicher als von naturwissenschaftlicher Seite ist in ihr eine Bestätigung der *creatio ex nihilo* gesehen worden.<sup>5</sup>

Die mathematische Simulation erlaubt Aufschlüsse über die Zeit nach dem Urknall bis in die ihm unmittelbar folgende Sekunde hinein. Bei der weiteren Annäherung an diesen Augenblick sind der Physik seit etwa 1980 Fortschritte gelungen, in deren Folge das Standardmodell partiell revidiert werden mußte.<sup>6</sup> Im Zusammenhang dieser Theorie des *inflationären Universums* spricht die Physik ausdrücklich von einer *Entstehung der Welt aus dem Nichts*, weil sie nun das *Nichts* näher zu bestimmen vermag, aus dem die Welt hervorgegangen ist: Zum Zeitpunkt von  $10^{-43}$  Sekunden gibt es allein die Gravitation, und sie hat in diesem Zustand auch noch nichts von ihrer Stetigkeit, sondern „fluktuiert“ in diskontinuierlichen Quanten. Die Gesetze der Quantenmechanik erlangen zu diesem Zeitpunkt kosmische Bedeutung und treten an die Stelle der Kategorien der klassischen Physik. Es läßt sich errechnen, daß diese Fluktuation nicht-materieller Quanten so energiereich ist, daß sie als die Ursache der enormen Ausdehnung des Universums in der inflationären Phase und als Ursache auch der Entstehung von Materie anzusehen ist. Das *Nichts* am Anfang des Kosmos ist eine nahezu ausdehnungslose und als nichtmateriell definierte Quantenfluktuation, durch die der Hervorgang von allem initiiert wird.

Seitdem erfährt die theologische Argumentation die Unterstützung mancher Physiker bei der Entkräftung des traditionsreichen philosophischen Einwandes, daß aus *Nichts* niemals Etwas entstehen könne: Tatsächlich entsteht im Univer-

<sup>5</sup> Vgl. Pius XII., *Le prove del essistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna*, in: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità XIII*, Rom 1952, 393-406. Zu ähnlichen Äußerungen von Johannes Paul II., vernommen aus der Perspektive des Physikers, vgl. *S.W. Hawking*, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek 1988, 148.

<sup>6</sup> Das Folgende stützt sich auf Darstellungen, die sich nicht nur an ein breiteres Publikum wenden, sondern dabei auch einen Seitenblick auf theologische Fragestellungen wagen oder doch zumindest nahelegen: *P. Davies*, *Gott und die moderne Physik*, München <sup>5</sup>1986, 240-243; *V. Weidemann*, *Die Entstehung der Welt aus dem Nichts. Kosmologie an den Grenzen der Naturwissenschaft*, in: *H. Lenk (Hg.)*, *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität* (FS Kurt Hübner), Freiburg, München 1986, 467-485; *ders.*, *Das inflationäre Universum - Die Entstehung der Welt aus dem Nichts*, in: *H.A. Müller*, *Naturwissenschaft und Glaube*, Bern, München, Wien 1988, 347-365. Bei Weidemann zeigt sich deutlich, daß auch diese Weltentstehungstheorie unter Physikern skeptisch beurteilt wird. Ein alternatives Modell entwickelt *Hawking*, a.a.O., bes. 147-179.

sum aus *Nichts* Etwas.<sup>7</sup> Dabei kann man unter diesem *Nichts* zunächst das Nichtvorhandensein von Materie verstehen, also jene Spitze in ihm wiedererkennen, mit der auch das schöpfungstheologische *Nichts* ursprünglich einmal ins Feld geführt worden war. Physik und Theologie konvergieren somit in der Auffassung, daß die Entstehung des Universums nicht das Vorhandensein von Materie voraussetzt.

Weil das *Nichts* aber nun als Quantenfluktuation identifiziert ist, steht es nicht – wie vormals als weißer Fleck auf der Karte physikalischer Erkenntnis – der theologischen Bedeutungszuweisung ganz zur Verfügung; erforderlich ist vielmehr eine genaue Bestimmung des semantischen Gehaltes.<sup>8</sup> Diese fördert – neben der Abweisung eines materiellen Prinzips – eine allerdings erstaunliche Übereinstimmung zutage: Der theologische Begriff des *Nichts* zielt auf eine grundsätzliche Exklusivität Gottes als Schöpfungsgrund und stellt sich damit vor allem in den Gegensatz zum Schema der Kausalität. Er meint nicht nur die Verneinung von Materie, sondern von allen nur denkbaren außergöttlichen Schöpfungsvoraussetzungen. In zunächst ganz ähnlich anmutender Weise fördert auch die Quantentheorie, deren Gesetze die Anfangsbedingungen des physikalischen Universums beherrschen, die Erkenntnis zutage, daß Phänomene sich nicht mit Eindeutigkeit als bestimmte Wirkungen identifizierbarer Ursachen erklären lassen, die strenge Kausalitätsvorstellung der klassischen Physik also in Auflösung begriffen ist. Findet damit der theologische Topos der *creatio ex nihilo* Bestätigung durch eine physikalisch fundamentale Einsicht der Quantentheorie? Die Befriedigung des Theologen über eine zwar späte, dafür aber um so prominentere Anerkennung seines unermüdlich ausdauernden Festhaltens an lange für unsinnig gehaltenen Sätzen scheint jedoch zumindest verfrüht, denn hinter der Übereinstimmung verbirgt sich eine grundsätzlichere Divergenz: Zum Nichts der Quantenfluktuation gelangt man doch immerhin über die Stufenleiter von Ursache und Wirkung, die man bis zu einer kausalen Letztinstanz zurückzuverfolgen beabsichtigt. Die Erkenntnis besteht in der Enttäuschung, daß diese Letztinstanz auf den von der klassischen Physik vorgezeichneten Wegen nicht mit Bestimmtheit namhaft zu machen ist.

Der theologische Begriff des *Nichts* dagegen trägt einen anderen Sinn. Zwar hat die in schöpfungstheologischen Traktaten lange wie selbstverständlich vorherrschende Zweitursachenlehre einer Identifizierung des Schöpfers mit einer kau-

<sup>7</sup> Ein immer wieder zitierter Satz von Alan Guth, einem der Väter dieser Theorie des inflationären Universums, lautet (hier zitiert nach *Hawking*, a.a.O., 165): „Es heißt, von nichts kommt nichts. Doch das Universum ist die Verkörperung des entgegengesetzten Prinzips in höchster Vollendung.“

<sup>8</sup> Dabei wären physikalische und theologische Theoreme detailliert einander gegenüberzustellen. Dies kann hier nicht allein aus Raumgründen nicht geleistet werden; die Komplexität der Aufgabe und die immer größer gewordene Entfernung der Wissenschaften voneinander macht vielmehr eine interdisziplinäre Auseinandersetzung erforderlich. Ich beschränke mich hier lediglich auf einen einzigen und naheliegenden Punkt.

sallogischen Letztinstanz das Wort geredet, aber der Ausdruck *creatio ex nihilo* verrät davon eigentlich nichts. Sein *ex* spielt auf das Schema von Ursache und Wirkung an, um es sogleich durch das *nihil* zu destruieren. Die Kette der Kausalitäten reißt nicht erst vor dem letzten Glied ab, die Vorstellung einer solchen Abfolge wird vielmehr grundsätzlich – und in der Anspielung auch ausdrücklich – abgewiesen: Gottes Begründung der Welt ist nach dem Modell von Ursache und Wirkung nicht zu begreifen; die Rede von der *Schöpfung aus dem Nichts* ist nicht eine theologische Variante für die Beantwortung der naturwissenschaftlich inspirierten Frage nach der letzten Ursache. Den theologischen Begriff der *creatio ex nihilo* im Sinne des physikalischen zu verwenden, müßte notwendig dahin führen, Gott allein für das Aufziehen des Weltuhrwerkes verantwortlich zu machen, damit es sich fortan aus eigener Kraft und nach eigenen Gesetzen bewege. Das vermeintliche terminologische Entgegenkommen der Physiker gegenüber den Theologen entpuppt sich bei näherem Hinsehen als eine eher literarische Anleihe; mit der eleatischen Philosophie denken die Naturwissenschaften noch den quantentheoretischen Bruch von Ursache und Wirkung prinzipiell in den Bahnen des Kausalitätsschemas, für das in der Schöpfungstheologie kein Platz ist.

Es ist vorderhand nicht abzusehen, wie eine Übereinstimmung zwischen diesen beiden konträren Positionen überhaupt möglich sein kann. So hat sich in der Theologie der letzten Jahrzehnte auch eine andere Stoßrichtung der Argumentation weitgehend durchgesetzt. Sie beruht auf der naturwissenschaftlichen Einsicht, daß Experimente und empirische Beobachtungen keineswegs der Garant dafür sind, zu Beschreibungen dessen zu gelangen, wie es sich wirklich verhält. Die wissenschaftstheoretischen Reflexionen der Physik dieses Jahrhunderts haben – zumal im Zusammenhang mit der Quantentheorie – den Grundsatz etabliert, daß auch naturwissenschaftliche Untersuchungen nicht zu den Dingen selbst vorzudringen vermögen, sondern stets auch die theoretischen Voraussetzungen und Optionen der Forscher spiegeln.

Mancherorts schien es naheliegend, die durch die Subjekte der naturwissenschaftlichen Forschung gesetzten Bedingungen mit denjenigen der Theologen zu vergleichen. Auch ihr Bekenntnis wäre dann nichts anderes als die in allen Wissenschaften konstitutive und unhintergehbare Vorausgesetztheit des eruienden Subjektes, weshalb die Theologie jedenfalls die naturwissenschaftliche Bestreitung der Objektivität theologischer Aussagen nicht zu fürchten brauche.<sup>9</sup> Diese Empfindung der Unangreifbarkeit mag durch wissenschaftstheoretische Selbstzweifel unter Physikern an dem Gewinn der Theorien des inflationären Universums für die Erkenntnis der Entstehungsbedingungen der Welt<sup>10</sup> noch

<sup>9</sup> Diese fragwürdige wissenschaftstheoretische Position innerhalb der Theologie ist bereits eingehend diskutiert worden, weshalb ich hier ihre Kritik übergehen kann.

<sup>10</sup> So nimmt Weidemann die Theorie des inflationären Universums zum Anlaß für die Frage, ob solche Theorien überhaupt noch einen Fortschritt bei der Erkenntnis der Wirklichkeit

weitere Nahrung erhalten. Das gegenwärtig dominierende Resultat jedenfalls scheint eine schieflich-friedliche Einigung zu sein: Naturwissenschaften und Theologie können gar nicht in einen Widerspruch zueinander geraten, weil ihre Reflexionen auf unterschiedlichen Voraussetzungen beruhen, auf verschiedenen Ebenen der Realität ausgerichtet sind und nirgends Berührungspunkte miteinander haben.

Die Debatte um die *creatio ex nihilo* ist ein sprechendes Beispiel für die Unzulänglichkeit dieser Argumentation. Sie zeigt, daß mit einer terminologischen Entlehnung der Physik den Anforderungen der Theologie noch keineswegs entsprochen ist, umgekehrt aber auch, daß mit der Einigung auf wechselseitige Nichteinmischung der Wahrheitsanspruch der *creatio ex nihilo* noch nicht einmal im Ansatz expliziert ist. Welche Bedeutung hat er für die Beschreibung der Wirklichkeit? Die Frage nach seinem Erfahrungsgehalt läßt sich nicht auf das Gespräch mit den Naturwissenschaften abweisen; es bedarf dazu eigenständiger theologischer Überlegungen.

Sie sind um so dringlicher, als auch aus theologischer Perspektive das Potential des *nihil* in besonderer Weise problematisch erscheinen muß, denn es gefährdet die dem Schöpfungsgedanken ansonsten eigene Anschaulichkeit: Das *nihil*, das die absolute Distanz Gottes gegenüber der Kreatur anzeigt, widersetzt sich der Erwartung, Gottes Leben schaffendes und ordnendes Wirken in sichtbaren Spuren und Zeichen in der Welt aufspüren zu können. Die Begriffe der *creatio* und des *nihil* erweisen sich insofern als antagonistisch; sie zielen auf eine Balance zwischen der Erfahrbarkeit des absoluten Schöpfergottes und der Absolutheit des Schöpfergottes gegenüber den Kategorien der Erfahrung. Welche Wirklichkeit also deutet der Satz: *Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen*?

### III. Das Nichts der Schöpfung

Der Gedanke der *creatio ex nihilo* wurde in der frühchristlichen Auseinandersetzung mit philosophischen Formulierungen des Schöpfungsbegriffs entwickelt.<sup>11</sup> Dabei steht die Abgrenzung gegenüber dem platonischen Demiurgenmythos im Vordergrund, der Idee von der Schöpfung als handwerklich-künstlerischer Tätigkeit. Sie sieht Gott als Geist, und als solcher erschafft er, indem er der formlosen Materie Gestalt einprägt.<sup>12</sup> Schöpfung ist Formgebung nach der

bedeuten. Vgl. Weidemann, Die Entstehung der Welt aus dem Nichts, a.a.O., 480-485.

<sup>11</sup> Vgl. dazu W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie Bd.I, Göttingen, <sup>2</sup>1971, 296-346, bes. 314-318; L. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung (=HDG II/2a), 30-51; G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, Berlin, New York 1978; J. Köhler, Art.: Schöpfung III, V, in: HWPh VIII, 1395-1399, 1405-1413; F.-B. Stammkötter, Art.: Schöpfung IV, in: ebd., 1399-1405.

<sup>12</sup> Vgl. Timaios 30a; 31b; 68e; 50d-51b.

Art der Bildhauerei, durch die ein amorphes Material zum gelungenen Kunstwerk geformt und geordnet wird.

Diese Vorstellung wurde zunächst von der christlichen Schöpfungstheologie bereitwillig aufgenommen, war sie doch in der Lage, die Überlegenheit des Schöpfers gegenüber allem Kreatürlichen hervorzuheben. Die Analogie mit der künstlerischen Tätigkeit erlaubt, sich den göttlichen Schaffensprozess als eine Verbindung von Willensfreiheit und Kreativität vorzustellen, und zeigt das Motiv Gottes zur Schöpfung, ohne die Unhintergebarkeit der Willensentscheidung zu verletzen. Nachdem frühe Theologen, etwa Justin, dieser Vorstellung als dem Modell für das schöpferische Handeln Gottes noch gefolgt waren,<sup>13</sup> erweckte bereits seit dem 2. Jahrhundert die Künstler-Analogie theologische Skepsis,<sup>14</sup> die, eben weil sie eine Analogie war, der absoluten Souveränität, Weltüberlegenheit und Andersheit Gottes dann doch nicht zu entsprechen schien: Die Differenz Gottes gegenüber der Welt soll sich letztlich allein im Verstummen aller Vergleiche wahrhaft erweisen können. Vor allem legt das Bild des Künstlers nahe, daß es neben ihm Materie gibt, die er wiederum nicht selbst erschaffen hat. Damit würde jener Dualismus der Weltprinzipien eingeführt, dem gegenüber das christliche Bekenntnis auf einem strengen Monotheismus beharrt hat.

Die frühchristliche Geschichte der theologischen Auseinandersetzung mit den Schöpfungsvorstellungen antiker Philosophie ist die Geschichte der Präzisierung und der Zuspitzung des christlichen Schöpfungsbegriffs, und sie mündet in die Lehre von der *creatio ex nihilo*. Gegenüber dem Demiurgen-Modell hebt sie die absolute Unvergleichlichkeit des göttlichen Schöpfungsaktes hervor.

Der vornehmlich apologetische Charakter, welcher der frühen Aussage von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts zugeschrieben wird,<sup>15</sup> hat sich dabei bis in die Gegenwart hinein durchgesetzt: Man entgeht den begriffslogischen Tur-

<sup>13</sup> „Alles hat er aus gestaltloser Materie geschaffen.“ (Justin, Apologia I 10,2). Vgl. May, a.a.O., 122-139; Pannenberg, a.a.O., 316; Scheffczyk, a.a.O., 40. Dagegen schon - wenn auch nicht in griechischer, sondern jüdischer Tradition (vgl. May, 27) - der Hirt des Hermas (Mandatum I 1): „Fürs allererste: Glaube, daß es einen Gott gibt, der alles erschaffen und vollendet und aus Nichts gemacht hat, daß es sei.“

<sup>14</sup> So Augustinus: „Wie aber hast du Himmel und Erde erschaffen und welchen Werkzeugs dich bedient bei deinem großen Werk? Denn nicht wie ein menschlicher Künstler verfährt du, welcher aus einem Körper einen anderen bildet, wie es seiner Seele gefällt. Diese besitzt die Fähigkeit, dem Stoff die Gestalt zu verleihen, die sie mit innerem Auge in sich selbst erblickt - aber wie vermöchte sie das, hättest du sie nicht geschaffen? Auch verleiht sie die Gestalt einem bereits existierenden, im Sein befindlichen Stoffe, wie dem Ton oder einem Stein, Holz, Gold, oder was es sonst dergleichen gibt. Und woher all das, wenn du es nicht ins Dasein gerufen hättest?“ (*Quomodo autem fecisti caelum et terram et quae machina tam grandis operationis tuae? Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae volentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo - et unde hoc valerit, nisi quia tu fecisti eam? - et imponit speciem iam existentem et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuiuslibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisset ea?*) (Confessiones XI,5, übers. Wilhelm Thimme).

<sup>15</sup> Vgl. Pannenberg, a.a.O., 315; Scheffczyk, a.a.O., 35.

bulenzen um das *Nichts*, wenn man es ganz in seiner abgrenzenden Funktion gegenüber anderen Schöpfungsvorstellungen begreift. Die positive Kehrseite, in die es allererst übersetzt werden muß, zielt - zumal mit Blick auf den Spannungsbogen zwischen Schöpfung und endzeitlicher Erlösung - auf die alles übersteigende und die Welt allein regierende Macht Gottes.<sup>16</sup> Vermag die Theologie mit dieser Übersetzung auch den Kopf aus der Schlinge des ontologischen Widerspruchs zu ziehen, so doch nur um den Preis, daß der Ursprung, von dem die Übertragung ausging, allzu leicht aus dem Blick gerät: Wenn Monotheismus und Allmacht den Gehalt der Aussage bilden, ist dann der Begriff des *Nichts* dafür eine nur mehr oder weniger gelungene sprachliche Verkleidung, die abgelegt werden kann oder sogar muß, wenn man den Bedeutungskern erfasst hat? In diesem Falle könnte man den Topos der *creatio ex nihilo* getrost zu den dogmengeschichtlichen Randerscheinungen rechnen. Gibt es einen Grund, den Sinn dafür wachzuhalten, daß die schöpfungstheologische Vorstellung von der Allmacht Gottes ihren ursprünglichen Ausdruck im Begriff des *Nichts* hat?

Das argumentative Ziel dieses Nichts ist es, die absolute Voraussetzungslosigkeit des Schöpfungswerkes herauszustellen. Gottes Schaffen setzt weder Materie, noch Raum, noch Zeit voraus, sondern allein Gott selbst. Man darf sich deshalb dieses Schaffen nicht als ein plastisches Gestalten vorstellen, aber eigentlich auch nicht einmal als eine Setzung, die immerhin etwas voraussetzt, in das hinein die Geschöpfe gestellt werden. Wenn es außer und neben Gott nichts gibt, dann kann die Schöpfung aus nichts anderem hervorgegangen sein als eben aus *Nichts* oder aber - aus Gott selbst.

Allein schon wegen dieser Zweideutigkeit ist es für die theologische Argumentation nicht ausreichend, das *Nichts* lediglich als eine negative Umschreibung zu nehmen, die bloß der sekundären Illustration des monotheistisch gedachten Weltgrundes dient. Die These des Monotheismus an sich gibt nicht hinreichend Auskunft über die Beziehung zwischen Gott und *Nichts* und sagt deshalb auch ebenso wenig über den Hervorgang der Schöpfung aus dem einen und einzigen Grund und über ihre Herauslösung zu eigenem Sein. Insofern das *Nichts* unbestimmt und ohne konstitutive Bedeutung bleibt, legt die christliche Theorie der Weltbegründung, wo sie sich nicht jeder dezidierten Aussage enthält, allenfalls die pantheisierende Verschmelzung von Schöpfer und Kreatur nahe. Die ausschließliche Hervorhebung der Einzigkeit des Schöpfungsgrundes droht die Differenz zwischen Gott und der Welt zu überspielen. Dann aber schlägt der Begriff der *creatio ex nihilo* in sein Gegenteil um: Schließlich wollte er doch die absolute Weltüberlegenheit Gottes und seine Unvergleichlichkeit mit irgendwelchen innerweltlichen Phänomenen behaupten.

<sup>16</sup> Mit einer solchen Übersetzung zur Erhellung des schwierigen Begriffs operieren etwa M. Schmaus, *Katholische Dogmatik Bd.II/1*, München <sup>6</sup>1962, 7; A. Ganoczy, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1983, 93; K.-H. Ohlig, *Die Welt ist Gottes Schöpfung*, Mainz 1984, 42.

Angesichts dieser Situation ist in den letzten Jahren eine Rückbesinnung auf eine Reihe von älteren Vorstellungsmodellen der Schöpfungstheologie zu beobachten, die im Zuge des Zweitursachenschemas nahezu in Vergessenheit geraten waren. Bei aller Differenz untereinander verbindet sie die Thematisierung der Relation zwischen Gott, *Nichts* und erschaffener Welt. Das Wesen der Schöpfung gründet danach in Gottes Beziehung zu diesem *Nichts*, das nicht, wenn schon in Abgrenzung gegen die Materie, so doch zumindest noch in deren logischer Funktion, als zweites schöpferisches Prinzip neben Gott zur Geltung kommen kann. Vielmehr muß es selbst wieder unter die Perspektive des einzigen Schöpfungsgrundes, Gott, gestellt werden. Gott selbst wird dabei in einer Bewegung gedacht, in der sein Verhältnis zum *Nichts* sich aktualisiert, und das Resultat dieser Bewegung ist die Schöpfung. Sei es, daß man dazu beim erkenntnistheoretisch profilierten *Nichts* der *Negativen Theologie* anknüpft,<sup>17</sup> sei es, daß das *Nichts* auf eine Kontraktion Gottes zurückgeführt wird,<sup>18</sup> jedesmal ist das *Nichts* Schöpfungsgrund (*ex nihilo*) in Abhängigkeit vom allein entscheidenden göttlichen Entschluß (*creatio*), der sich in Gottes Eigenbewegung manifestiert. Durch sie wiederum wird der Raum des Möglichen gestiftet, in dem gegenüber dem vollkommensten Wesen die kontingente Kreatur in relativer Eigenständigkeit zur Entfaltung kommen kann.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> So etwa bei Johannes Scotus Eriugena. Vgl. dazu W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: PhJb 83 (1976), 237-265; R. Hoeps, *Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der creatio ex nihilo*, in: ThPh 67 (1992), 161-191.

<sup>18</sup> So in der kabbalistischen Lehre vom Zimzum. Vgl. dazu G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in: *ders.*, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 41983, 53-89.

<sup>19</sup> Unter den verschiedenen Positionen hat im Laufe der letzten Jahre vor allem das kabbalistische Modell des Zimzum eine gewisse Prominenz erlangt, die es wohl nicht zuletzt seiner Favorisierung durch J. Moltmann (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, bes. 98-105) verdankt. Daß es aber nicht nur als Keimzelle einer Theologie der Schöpfung gedeutet werden kann, sondern sich auch - im Gegenteil - als Rückzug Gottes von der Schöpfung verstehen läßt, hat mit Nachdruck H. Jonas (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987) herausgestellt. E. Jünger (*Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz“*, in: *ders.*, *Wertlose Wahrheit (Theologische Erörterungen Bd.III)*, München 1990, 151-162) hat dagegen die Selbstbegrenzung Gottes im christlichen Sinne als einen Akt göttlicher Liebe zu interpretieren versucht, ohne doch damit die der jüdischen Tradition verpflichtete Argumentation von Jonas nachhaltig entkräften zu können. Wollte man eine Beurteilung dieses Topos der göttlichen Selbstverschränkung in seiner historisch gewachsenen Gestalt wagen, dürfte man von seiner platonistischen Herkunft wohl nicht absehen. Insofern dieser Horizont in der aktuellen Diskussion seine maßgebende Bedeutung verloren hat, kann es zu der neuerdings häufiger geäußerten skeptischen Einschätzung kommen, man habe „das Defizit eines ontologisch nicht einsichtig zu machenden Übergangs vom Nichts zum Sein theologisch doch noch wettmachen wollen, indem man die Möglichkeit einer Schöpfung spekulativ aus dem inneren Leben Gottes meinte ableiten zu können.“ (*Ch. Link, Schöpfung Bd.II: Schöpfungstheologie angesichts der*

Im Kontext solcher Theorien ist die monotheistische Intention der Schöpfungstheologie dadurch gewahrt, daß Gottes Beziehung zum *Nichts* präzisiert wird: Selbst das *Nichts* – absoluter Gegensatz des Göttlichen – ist von Gott her nicht im Unbestimmten belassener Schöpfungsgrund. Gleichzeitig begegnet die Argumentation unter Rekurs auf die Eigenbewegung Gottes der Gefahr pantheistischer Verschmelzung von Gott und Welt, denn durch diese Bewegung wird den kontingenten und begrenzten Wesen ihr genuiner Ort Gott gegenüber zugewiesen.<sup>20</sup> Es scheint also angeraten, das Theologumenon der *creatio ex nihilo* nicht als metaphorische Einkleidung anderer theologischer Aussagen zu nehmen, sondern ihm in seiner wörtlichen Bedeutung die Möglichkeit zur Entfaltung seines schöpfungstheologischen Potentials einzuräumen.

Vermag so der Antagonismus von *creatio* und  *nihil* in der Einheit des Schöpfungsgedankens aufgehoben zu werden, so bleibt einstweilen doch die Frage offen, ob diese Versöhnung nicht letztlich doch nur einen spekulativen Ausweg aus einer begriffslogischen Misere bedeutet, oder ob sie zudem auch dem schöpfungstheologischen Anspruch auf Bewährung durch die Anschauung gerecht werden kann: Ist sie geeignet, Erfahrungen zu beschreiben? Handelt es sich um bloße Spekulation, bleibt die physikalische Realitätsvorstellung in jedem Falle überlegen. Ist es gar reiner Glaubenssatz, der allein im Entschluß zum Glauben einleuchtet, droht von außen der Sinnlosigkeitsverdacht, und die philosophischen wie naturwissenschaftlichen Kosmologien wären einfachhin im Recht, ohne auch nur irgendwo mit Theologischem in Berührung zu geraten. Ist die *creatio ex nihilo* tatsächlich nicht allein der begrifflichen Explikation fähig, sondern darüber hinaus auch geeignet, Erfahrungen zu interpretieren? Wodurch ist eine Erfahrung charakterisiert, in der sich die *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* manifestiert? Gibt es signifikante Differenzen zwischen einer solchen Erfahrung und denjenigen, die etwa der physikalischen Theorie über die Entstehung des Universums zugrunde liegen? Ohne schon solche Erfahrungen zu benennen, zeichnen sich im Vorfeld bereits zumindest zwei Perspektiven ab, unter denen Kriterien solcher Erfahrung sichtbar werden.

Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1991, 515). Zum weiteren historischen Hintergrund vgl. F. Schupp, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, 369-372. Dabei scheinen allerdings die Unterschiede zwischen der kabbalistischen Position und derjenigen Eriugenas doch um Einiges größer, als Schupps (und übrigens auch schon Scholems) weitgehende Identifizierung suggeriert. Es wäre der Debatte sehr dienlich, wenn die von Scholem zwar im Titel seines Aufsatzes nahegelegte, aber im Text selbst doch keineswegs eingelöste Engführung auf das Modell der Selbstverschränkung vermieden werden könnte.

<sup>20</sup> Das bleibt auch gegen Scholem zu sagen, der doch, auch wenn seine christlichen Leser ihn so nicht verstehen wollen, der von ihm dargelegten Tradition der Schöpfungstheologie durchaus skeptisch gegenübersteht: „Die Schöpfung aus Nichts, wie sie immer wieder in mystischen Traditionen auftaucht, ist die Schöpfung aus Gott selbst. Es ist genau das, was die Lehre aller Orthodoxien auszuschließen schien.“ (a.a.O., 68). „Vom Moment ihres Sieges beginnt die neue Entwicklung der Formel, die ihren Inhalt zunichte macht.“ (ebd., 69).

1. Das *Nichts* der Schöpfungstheologie unterscheidet sich von dem der naturwissenschaftlichen Kosmologien durch die Abweisung des Kausalitätsschemas. Vom Anfang der Welt als Gottes Schöpfung spricht man nicht, indem man die Kette von Wirkungen und Ursachen bis hin zu einer letzten Instanz zurückverfolgt. Deshalb fehlt der Welt im theologischen Verständnis ein eigener Sinngrund, die Möglichkeit ihrer konsistenten Erklärung, wie sie ansonsten durch Ursachen und letzte Ursachen gegeben werden kann. Es gibt keine kausale Letztinstanz, von der aus ein dichtes Netz klar strukturierter und deutlich artikulierter Sinnzusammenhänge über die Welt geworfen wird. Stattdessen hat die Welt einen Schöpfer, der nicht ihre letzte Ursache in diesem Sinne, sondern als der von ihr Verschiedene, als ihr Gegenüber, ist. Unter dem Horizont der *creatio ex nihilo* zeigt sich, daß die Welt keinen eigenen Sinn hat, sondern ein Gegenüber.<sup>21</sup> Die Kontingenz der Kreatur ist von dieser Entgegensetzung her zu begreifen.

2. Neben der Durchkreuzung des Kausalitätsmodells ist das *Nichts* der Schöpfung in seiner Tradition vor allem von der Opposition zur Materie geprägt; das Nichts zeigt an, daß die Materie Gott nicht – wie im Demiurgenmythos – vorgegeben, sondern ebenfalls erschaffen ist. Gegenüber dem *Nichts* wird damit die Materie zum Inbegriff für die Erfüllung des Raumes, den Gott im Akt der Schöpfung eröffnet. Deshalb kennt die Schöpfungserfahrung der *creatio ex nihilo* nicht nur die strikte Trennung des Gegenübers zu Gott, sondern zugleich damit auch das Aufscheinen des schöpferischen Handelns unter den Kreaturen. Die Dinge der Welt sind gerade in ihrem materiellen Bestand Manifestationen des Schöpfers selbst, denn in ihnen erscheint er als der sie in das Gegenüber zu sich selbst Stellende. Ihre Körperlichkeit und ihre materiale Subsistenz verdanken die Dinge der Einräumung Gottes, und sie zeugen von seiner Schöpfungstat, indem sie ihren plastischen Raum dem Raum des Schöpfers entgenspannen.<sup>22</sup> Während die Konstellation des Gegenübers von Schöpfer und Geschöpf die theologische Debatte in einer Abgrenzung vom Kausalitätsbegriff und damit von

<sup>21</sup> Eine Schöpfungstheologie auf dieser Grundlage könnte sich an der Philosophie von Emmanuel Lévinas inspirieren: „Die große Kraft der Idee der Schöpfung, wie sie der Monotheismus gebracht hat, besteht darin, daß diese Schöpfung ex nihilo ist; nicht als wenn dies ein wunderbarer Werk darstellt als die demiurgische Gestaltung der Materie, sondern weil dadurch das Seiende, das getrennt und geschaffen ist, nicht bloß aus dem Vater hervorgegangen, sondern ihm gegenüber ein absolut Anderer ist. Die Kindschaft kann nur dann als wesentlich für die Bestimmung des Ich erscheinen, wenn der Mensch diese Erinnerung an die Schöpfung aus dem Nichts festhält; ohne diese Erinnerung ist der Sohn nicht ein wahrer Anderer.“ (E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München 1987, 84).

<sup>22</sup> Damit wäre auf die Stelle verwiesen, die im Zusammenhang der Schöpfungstheologie dem antiken Demiurgenmythos wie auch der Schöpfungsvorstellung des Jahwisten zukommt: Bestimmen sich die Werke Gottes im Gegenüber zu ihm durch ihre körperlich sich ausdehnende Materialität, so liegt es nahe, eine Theorie der Kreatürlichkeit an der künstlerischen Theorie der Plastik zu orientieren. Zu dieser vgl. G. Boehm, *Plastik und plastischer Raum*, in: *Katalog: Skulptur, Münster 1977*, (o.P.).

den Naturwissenschaften situiert, bietet das Phänomen der Materie Anlaß zu interdisziplinären Überlegungen: Es ist von besonderem Interesse, insofern es in allen beteiligten Wissenschaften Grundlagenfragen berührt, und die ältere Wissenschaftstradition bietet offensichtlich eine Reihe von Ansatzpunkten für das Gespräch.<sup>23</sup>

#### IV. Didaktische Anmerkungen

Unter dem Horizont der *creatio ex nihilo* zeigt sich die Welt der Erfahrung als das von Gott zugelassene Gegenüber Gottes, das in seiner kontingenten Eigenständigkeit von dem zeugt, der durch seine Eigenbewegung der Welt den Raum gibt. Daß Gott die Welt aus *Nichts* erschaffen hat, spielt allerdings, so weit ich sehe, in den Zielsetzungen und Materialien zum Religionsunterricht der Primarstufe und der Sekundarstufe I kaum eine tragende Rolle. Thematisiert werden in der Regel die klassischen Quellentexte der Schöpfungstheologie, insbesondere die beiden Schöpfungserzählungen (Gen 1-3). Im Zuge der Rehabilitierung des Mythos werden sie in höheren Schulstufen dann zumeist der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gegenübergestellt, eingeführt durch altorientalische Schöpfungsmythen.

Die Welt der Mythen bezieht die Suche nach den Ursachen der Welt bekanntlich in ganz anderer Weise auf die Erfahrung als die wissenschaftliche Kosmologie. An den Mythen gibt es eine eigene Wahrheit zu entdecken, die sich nicht in der Sprache exakter Begriffe artikuliert, sondern im Erzählen von Geschichten. Ihre Erzähltraditionen stehen im engen Bezug zur menschlichen Existenz; die Geschichten handeln von Problemen und Grundbedingungen des Lebens. Diese Lebensnähe hat allerdings den Preis, daß die Wahrheit des Mythos nicht nach wissenschaftlichen Kriterien zu überprüfen ist. Stattdessen wird ihm zugetraut, einen Gegenpol zum wissenschaftlichen Ideal begrifflicher Strenge zu bilden. Das Bedürfnis nach einer solchen Alternative ist in jüngster Zeit gewachsen angesichts erkenntnistheoretischer Zweifel an der schieren Objektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnis, insbesondere aber vor dem Hintergrund der Zerstörung, die eine wissenschaftlich-technokratische Vernunft angerichtet hat. Auch von exegetischer Seite ist des öfteren empfohlen worden, die biblischen Schöpfungsaussagen unter dem Horizont des Mythos zu verstehen.<sup>24</sup>

Die theologisch-didaktischen Interessen an solchen Formen des Erzählens sind unter den verschiedensten Aspekten oftmals herausgestellt worden. Es bereitet

<sup>23</sup> Die Physikotheologie ist zwar im Zuge der ökologisch-theologischen Debatte sehr in Mißkredit geraten, über sie wird dabei aber auch sehr schnell und pauschal der Stab gebrochen. Das in ihrer Tradition ruhende Potential für eine theologische Auseinandersetzung mit der Natur und mit den Wissenschaften, die diese zum Gegenstand haben, scheint bei weitem noch nicht ausgeschöpft. Vgl. R. Hoeps, *Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologischer Ästhetik*, Würzburg 1989, 46-61.

<sup>24</sup> Vgl. etwa C. Westermann, *Schöpfung*, Stuttgart 1983, 19-26.

gewisse Schwierigkeiten, unter diesen Bedingungen von einer Schöpfungslehre im dogmatischen Sinne zu sprechen, was insbesondere den Satz von der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* betrifft, der weithin als der schöpfungstheologische Inbegriff des dogmatischen Lehrsatzes gilt, denkbar größter Gegensatz zur poetisch freien Sprache der Erzählung. In der Tat hat er seit seiner Entstehung ausdrücklich auf einer präzisen philosophischen Terminologie beharrt, und gerade in diesem Sinne sind die wenigen biblischen Erwähnungen der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* (2Makk 7,28; Röm 4,17) wohl nicht zu verstehen.<sup>25</sup>

Ist es also höchste Zeit für eine Intervention von der materialkerygmatischen Seite? Beteiligt sich der Religionsunterricht an einer gegen die Theologie gerichteten Verschwörung, in der die Lehre von der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts* gegen die Wahrheit der Erzählung ausgespielt und letztlich unterschlagen wird? Daß das Theologumenon der *creatio ex nihilo* als integrativer Bestandteil des Schöpfungsgedankens zur Geltung gebracht werden will, zeigt es nicht nicht zuletzt auch in der inneren Verwandtschaft mit anderen Aspekten dieses Gedankens. Deshalb führen eine Reihe von zunächst vielleicht anders motivierten Schwerpunkten des Religionsunterrichtes über das Schöpfungsthema zumindest implizit auch zum Topos der *Erschaffung der Welt aus dem Nichts*: Das Erlernen und die Thematisierung des Staunens z.B. machen bereits grundsätzlich mit der Erfahrung einer distanziernten Fremd- und Andersheit vertraut, die schließlich im Blick auf den Zielpunkt im Schöpferlob auch für das Verhältnis des Menschen zu Gott in Anspruch genommen ist. Daneben wird in der Gegenüberstellung von mythischer und naturwissenschaftlicher Kosmologie der Sinn geschärft für andere Formen der Welterklärung als jene, die das Kausalitätsmodell anbietet.

Die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Gedanken der *creatio ex nihilo* stellt allerdings nicht unerhebliche Anforderungen, doch sollte man dabei nicht ausschließlich eine philosophiegeschichtliche Vorbildung oder eine gewisse intellektuelle Virtuosität im Umgang mit dem Begriff des *Nichts* im Blick haben. Entscheidend ist vielmehr die Bereitschaft und die Fähigkeit zu einer Erfahrung, die es zuläßt, daß Gott als der liebende und der in Liebe schaffende und bewahrende Vater zugleich der fremde Andere und der denkbar größte Gegensatz zur Welt ist. Neben der Ausbildung dieser Einsicht fordert der Begriff der *creatio ex nihilo* aber auch didaktische Dispositionen, die das weitere Umfeld des Schöpfungsgedankens im Religionsunterricht betreffen. Exemplarisch sei abschließend auf zwei Punkte hingewiesen.

1. Die Konstellation des Gegenübers von Gott und Welt legt Zurückhaltung bei der theologischen wie religionspädagogischen Strapazierung der sogenannten Sinnfrage nahe. Wenn die Welt als Schöpfung sich aus dem Gegensatz zum

<sup>25</sup> Vgl. May, a.a.O., 6f. 27-30.

Schöpfer definiert, kann Gott nicht gut für die Erfahrung eines innerweltlichen Zusammenhanges des Lebens oder seiner Zusammenhanglosigkeit verantwortlich gemacht werden. Um die Beziehung Gottes zur menschlichen Existenz in zutreffender Weise zu beschreiben, ist der Begriff des Heils theologisch wie didaktisch zu profilieren und dem des Sinns gegenüberzustellen.<sup>26</sup>

2. Das Gegenüber von Gott und Welt fordert eine theoretische Präzisierung auf dem Gebiet der Symboldidaktik. Der Gegensatz von Gott und Welt widerspricht dem Schema der Repräsentation, nach dem die Gegenstände der Erfahrung durchsichtig werden für eine hinter ihnen liegende unsichtbare Wahrheit und das eine geradlinige Verbindung zwischen der Wesenserkenntnis und dem Aufscheinen des Göttlichen suggeriert. Demgegenüber insistiert der Gedanke der *creatio ex nihilo* darauf, daß Gott als der Gegensatz zum Kreatürlichen in der Welt zum Vorschein kommt.<sup>27</sup> Die Anschauung, die von den Symboltheorien als Paradigma des Verstehens entwickelt worden ist, kann deshalb nicht erwarten, die Dinge nach dem Modell von Oberfläche und Tiefe auf einen transzendenten Wesensgrund hin durchdringen zu können, sie muß sich vielmehr an der Gestalt der Dinge mehr und mehr abarbeiten, um den Sinn für deren Gegensatz herauszubilden.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Vgl. dazu G. Sauter, Was heißt: Nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982.

<sup>27</sup> Für den Kabbalisten kommt es deshalb darauf an, alle Dinge auf das Nichts, das als Abgrund in jedem Seienden gegenwärtig ist, zurückzuführen. Vgl. Scholem, a.a.O., 88f.

<sup>28</sup> Vgl. dazu R. Hoeps, Archetypen und Bilder der Dinge, in: RpB 23 (1989), 90-106.

Helga Kohler-Spiegel  
Auf der Suche nach Ganzheit  
*Eine feministische Spiritualität der Schöpfung*<sup>1</sup>

0. Vorbemerkungen

„Von den Frauen, von den bisher verdrängten weiblichen Werten kommt uns die Rettung oder: Warum die Frau näher an der Erde, an der Natur sey?“

Gibt es Anzeichen eines Paradigmawechsels? Oder ist es nur die Ratlosigkeit der Männer, die Ideen und Sichtweisen von Frauen zulassen?

1. „Es ist die revolutionärste Tat zu sagen, was ist.“<sup>2</sup> – Frauen gegen die Zerstörung

Über die Aussichtslosigkeit der Entwicklung im ökologischen Bereich ist viel geschrieben worden. Tatsache ist, daß das Wissen über den Zustand der Welt<sup>3</sup> unser Handeln nicht verändert. Die erweiterte Sachkompetenz in Umweltfragen hat unsere Handlungskompetenz nicht vergrößert.

Die Theologie hat mit Ansätzen einer neuen Schöpfungstheologie, mit „Ökologischer Theologie“, „Theologie der Natur“, oder mit einer Erweiterung des Themas im Blick auf andere Religionen reagiert. Im genauen Lesen der biblischen Texte wurden Fehlinterpretationen und machtbessener Mißbrauch deutlich.

„Brauchen wir eine Theologie der Natur, um festzuhalten, was wir längst wissen? Dass Leben, welches diesen Namen verdient, nicht herstellbar ist und dass die Tatsache, dass es Leben überhaupt gibt, an ein Wunder grenzt? (...) Fehlt uns eine Theologie der Natur? Ich weiß es nicht, wenn mit Fehlen jene Lücke gemeint ist, in der Heilung wohnen könnte. Ich sehe nur, dass wir, was wir wissen müssen, wissen, dass, was gedacht und gesagt werden kann, gedacht und gesagt ist, und dass unser Leben aussieht wie eine schlechte Science-fiction. Wir lesen vielleicht trotzdem weiterhin tapfer den Spiegel, studieren Expertenberichte und verfeinern unser Katastrophenwissen. Manchmal schämen wir uns wirklich all dieses Wissens, das zu nichts führt, was ernsthaft von Bedeutung sein könnte. Wiedergutmachung gibt es nicht, und die Natur sieht uns nichts nach.“<sup>4</sup>

Frauen haben sich auf den Weg gemacht, gegen den Tod und für das Leben einzutreten, dem Prozeß der Zerstörung zu widerstehen. Viele Projekte, viele alltägliche Handlungen zur Schonung der Schöpfung gehen von Frauen aus;

<sup>1</sup> Schriftliche und erweiterte Fassung des Kurzreferates für die Tagung der AKK in Augsburg/Leitershofen, September 1992.

<sup>2</sup> Ausspruch von Rosa Luxemburg.

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch: *Brown, L. u. a.*, Worldwatch Institute Report: Zur Lage der Welt 1992. Daten für das Überleben unseres Planeten, (Fischer TB, 11327) Frankfurt 1992; Die globale Revolution. Bericht des Club of Rome 1991, Spiegel Spezial Nr.2/1991.

<sup>4</sup> *Strahm Bernet, S.*, Fehlt uns eine Theologie der Natur?, in: Schritte ins Offene 21 (1991) Nr.5, 5f, 5f.

Frauen sind es, die weniger Ressourcen verbrauchen, die als Konsumentinnen in erster Linie Müll vermeiden, trennen und verwerten; Frauen fahren weniger Auto, fliegen weniger mit dem Flugzeug... Die Zerstörung und Gewalt sind v.a. ein Männerthema.<sup>5</sup>

Dies alles ist Ausgangspunkt für die Sorge und das Engagement von Frauen gegen die Zerstörung der Schöpfung:

- die Parallelität des Leidens und der Ausbeutung der Frau mit dem Leiden der Natur und der sog. Naturvölker;
- das Erleiden der Zerrissenheit der Schöpfung und deren Folgen am eigenen Leib;
- die Sorge um die nächste Generation, um die Kinder.<sup>6</sup>

## 2. Zur Verwendung der Begriffe

### 2.1. Zum Begriff „Schöpfung“

Um von „Welt“, „Natur“, „Schöpfung“ reden zu können, brauchen wir ein Bild von ihr. Dieses Welt-Bild bietet eine gemeinsame Sprache, es hilft denken und ist selbst eine Denkfigur.

„Wer von der 'Schöpfung' redet, verwendet ein Welt-Bild... Er gibt der Natur einen Ort... Wer von der 'Schöpfung' redet, spricht zugleich vom Schöpfer... Wer von der 'Schöpfung' redet, spricht zugleich vom Menschen als einem Geschöpf... Wer von der 'Schöpfung' redet, spricht zugleich von der Zweideutigkeit alles natürlichen Lebens... Wer von der 'Schöpfung' redet, spricht zugleich von der ihr eigenen Zeit...“<sup>7</sup>

„Schöpfung“<sup>8</sup> ist also verstanden als geschichtlicher Prozeß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. „Schöpfung“ bezeichnet Entstehung der Welt (Kosmogonie), Aufbau und Struktur der Welt (Kosmologie) und Erhaltung und weiteres Funktionieren der Welt.<sup>9</sup> Oder mit Jürgen Moltmann formuliert: „Wir gehen von einem dreigliedrigen Schöpfungsbegriff aus: anfängliche Schöpfung (creatio originalis) – fortgesetzte Schöpfung (creatio continua) – vollendete Schöpfung (creatio nova)... Das anfängliche Schaffen ist voraussetzungslos, das geschichtliche Schaffen setzt die Schöpfung voraus“.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Vgl. sich kritisch mit der Gewalt von Männern auseinandersetzend: *Coprav, N. (Hg.)*, Die Stärkeren im Recht? Der alltägliche Lebenskampf, (Zeit & Geist, 6) München 1992.

<sup>6</sup> Vgl. *Kaltenmesser, M.*, Erziehung zu ökologischer Verantwortung. Bedingungen für einen ökologisch-ethischen Lernprozeß in der Gemeinde, unveröffentlichte Diplomarbeit am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Salzburg 1990; *Göppel, R.*, Umwelt-erziehung. Katastrophenpädagogik? Moralerziehung? Ökosystemlehre? Oder ästhetische Bildung, in: Neue Sammlung 31 (1991) H.1, 25-38.

<sup>7</sup> *Krieg, M.*, Exzess und Weltbild. Eine Fuge ungefügter Gedanken, in: Schritte ins Offene 21 (1991) Nr.5, 18-22, 21f.

<sup>8</sup> Die jeweiligen Standardwerke der systematischen Theologie sind – selbstverständlich – inkludiert, ohne daß sie im einzelnen genannt sind.

<sup>9</sup> Vgl. *Ohlig, K.-H.*, Die Welt ist Gottes Schöpfung. Kosmos und Mensch in Religion, Philosophie und Naturwissenschaften, (Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens) Mainz 1984, 4.

Das Grundgeschehen ist universal, die Rettung geschieht durch die eine Person Jesus Christus, das Endgeschehen ist wiederum universal.<sup>11</sup>

„1. Schon in der ursprünglichen Schöpfung hat der Mensch als Bild Gottes und als Subjekt des dominium terrae eine herausragende Stellung, war also Asymmetrie (ohne Konfliktausbruch) angelegt. 2. Die 'Gewalttat', die zwischen Schöpfung und Flut in die Schöpfung kommt, ist vor allem Gewalt des Menschen. 3. Aufhebung auch der Asymmetrie zwischen Mensch und Natur ist für das Endgeschehen verheißend (Jesaja 11), kommt aber nicht durch das Handeln von Menschen, sondern durch die Tat Gottes zustande.“<sup>12</sup>

In der systematischen Theologie, es sei Gisbert Greshake genannt, wird Schöpfung verstanden als „Sakrament der Selbstdarstellung und Selbstgabe Gottes und [ist] deshalb für den Glaubenden Medium der Gotteserfahrung“<sup>13</sup>. „Der Vater schafft durch den Sohn im Heiligen Geist, die Welt ist darum durch Gott geschaffen, durch Gott geformt und in Gott existierend.“<sup>14</sup> Der trinitarische Gottesbegriff ermöglicht eine Überwindung von Verzerrungen und Einseitigkeiten.

Die Frage nach dem Anfang zeigt sich biblisch gesehen v.a. in der Frage nach dem Handelnden, dem handelnden Subjekt. Israel sieht die Menschen

„weniger als Teil im Räderwerk des Kosmos, der Natur, sondern vor allem als Handelnde (und Umgetriebene) in der Geschichte. Die hebräische Sprache hat kein Wort für Welt, der Ort, woher das Dasein interpretiert wird, ist die Geschichte. Die Frage nach dem Woher ist deshalb in erster Linie die Frage nach dem Anfang der Geschichte. Wir kommen von Jahwe her, stehen jetzt unter seinem Willen und gehen auf ihn zu.“<sup>15</sup>

Von Gott geschaffen zu sein, ist die tiefste Ursache unserer irdischen Gemeinsamkeit; die Erfahrung heißt: „in Gottes Hand“ zu sein,<sup>16</sup> Vertrauen in die

<sup>10</sup> Moltmann, J., Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München<sup>3</sup>1987, 208. Vgl. Bosshard, S., Evolution und Schöpfung, in: Böckle, F. u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 3, Freiburg 1981, 87-127, 91f.108f. u.ö.; Duchrow, U./Liedke, G., Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden, Stuttgart<sup>2</sup>1988, 49.

<sup>11</sup> Vgl. Liedke, G., Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart<sup>5</sup>1988, 156.

<sup>12</sup> Liedke 1988, 172.

<sup>13</sup> Zit. nach Marxer, F./Traber, A., Gottes Spuren im Universum. Christliche Schöpfungsmystik und moderne Physik, München 1990, 18; vgl. grundlegend Moltmann 1987.

<sup>14</sup> Marxer/Traber 1990, 37.

<sup>15</sup> Ohlig 1984, 29. Vgl. 1Kor 1,18-25: Die Bibel spricht von Gott, indem sie Geschichte erzählt, die Geschichte der Welt, Gottes mit Israel, Jesu, der Kirche - nicht als zufällige Geschichtswahrheit noch als notwendige Vernunftwahrheit, sondern als Zuspruch, Gott für uns zum Heil der Welt. Außerdem steht nicht Schöpfung allgemein im Mittelpunkt der Überlieferung, sondern die Geschichte des konkreten Volkes Israel (vgl. Ebach, J., Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: Altner, G. (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 98-129).

<sup>16</sup> Vgl. Sölle D., Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990, 61.

Schöpfung haben zu können. In der (als gut geschaffenen) Schöpfung ist Gott als „Macht in Beziehung“<sup>17</sup> erfahr- und erkennbar.

„Im christlichen Verständnis von Schöpfung kommt es darauf an, die Schöpfergottheit gegenwärtig zu halten, den geschaffenen Menschen als frei zu begreifen und, was heute vielleicht am schwersten zu glauben ist, die Schöpfung als gut anzusehen und zu lieben.“<sup>18</sup>

„Die Schöpfung ist unvollendet, und Gott braucht uns in der Geschichte, sie zu vollenden. Noch ist sie ein 'work in progress'.“<sup>19</sup>

Schöpfung ist soteriologisch, d.h. von der (geschichtlichen) Rettung her zu verstehen, Schöpfung ist „Vorbau“ des Rettungsgeschehens. Im Mittelpunkt ist der Exodus, von dem aus die Deutung nach vorne und in die Zukunft (Landnahme) geht. Schöpfung und Befreiung sind ein und dasselbe, die Schöpfung ist Teil des Heilsprozesses. Schöpfung zielt und wartet auf Erlösung;<sup>20</sup> auch in ihr verbindet sich Kreuz und Auferstehung. Die Schöpfung ist noch nicht vollendet und zu ihrer eigentlichen Bestimmung gelangt, sie erscheint im messianischen Licht. Im Blick auf Kreuz und Auferstehung wird die geknechtete und erlösungsbedürftige Wirklichkeit sichtbar.

Neutestamentlich ist die Schöpfung androzentrisch, die Überwindung geschieht in Jesus Christus und dem zufolge in der Gemeinde (Angeld) und ist im Vollsinn eschatologisch zu verstehen.<sup>21</sup> Im Mittelpunkt steht das Personsein, Subjektsein – Ich/Du/Wir, ohne deshalb den Eigenwert und die Eigengesetzlichkeit der Schöpfung zu relativieren. Röm 8,18-25 zeigt die Gemeinsamkeit von der außermenschlichen Schöpfung und den Menschen; die Deutung der Gegenwart weist auf die Zukunft – Offb 21,1-8.<sup>22</sup> Schöpfung ist immer auch Zukunft,

<sup>17</sup> Siehe unten Abschnitt 6.2.

<sup>18</sup> Sölle 1990, 62; vgl. Sölle, D., *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985.

<sup>19</sup> Sölle 1990, 71; vgl. den Bezug zur Befreiungstheologie.

<sup>20</sup> Vgl. auch das hebräische Wort für erlösen, befreien - yascha: Raum geben - vgl. *Molmann-Wendel, E.*, Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gütersloh 1989, 44; vgl. auch Ökologie als die Wissenschaft von den Häusern, vom Lebensraum - vgl. *Liedke* 1988, 18-20, vom „Wohnhaus Erde“ - *Rock, M.*, Die Umwelt ist uns anvertraut, (Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens) Mainz 1987, 21f.

<sup>21</sup> Vgl. *Schottruff, L.*, Schöpfung im Neuen Testament, in: *Altner*, Ökologische Theologie, 130-148. Es bleibt ein Streitpunkt, ob der Mensch der Mittelpunkt der Welt ist (Anthropozentrik meint – präziser – Androzentrik, d.h. Männer-, nicht Menschen-zentriert) oder ob die Natur einen Eigenwert erhält. Aus feministischer Sicht geht der Eigenwert der Natur mit dem Eigenwert von Frauen (und Kindern) einher; wo Männer sich als alleinigen Mittelpunkt verstehen lernen, können weder Frauen noch die Natur überleben. Vgl. dazu *Kohler-Spiegel, H.*, Gerechtigkeit und Friede. Herausforderung und Verpflichtung für Frauen der Ersten und Dritten Welt, in: *Religionspädagogische Beiträge* 27 (1991) 111-130, mit Bezug auf die Aussagen von Basel und Seoul. Vgl. auch *Daecke, S.*, Anthropozentrik oder Eigenwert der Natur?, in: *Altner*, Ökologische Theologie, 277-299.

<sup>22</sup> Vgl. *Praetorius, I./Schottruff, L./Schüngel-Straumann, H.*, Schöpfung/Ökologie, in: *Gössmann, E. u.a. (Hg.)*, Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 354-360,

Hoffnung, ein neues Wachsen, Symbol des Bundes zwischen Gott, dem Menschen als Frau und Mann, den Tieren und der Natur. Beim Noahbund ist diese Zusage Gottes im Regenbogen symbolisiert. Das grundlegende Interesse ist ein humanisierendes: Letztlich ist das Chaos nicht zu fürchten, Gott hat die Natur entmächtigt und steht über der Natur und sogar über dem Tod.

Die grundlegende Bestimmung, die christliche Theologie der Natur vor Gott gegeben hat und gibt, lautet: Die Welt als ganze ist Schöpfung. Die Natur, in uns und um uns, die Kultur des Menschen, der von Natur aus ein Kulturwesen ist, sind – Kreatur! In einem eindimensionalen Umgang mit der Welt und in einer durch die Tat des Menschen künstlich geschaffenen Welt begegnet der Mensch nur mehr sich selbst, nicht mehr Gott.

„Wir erkennen den Schöpfer in der Schöpfung, wo denn sonst! Wir sehen die Transzendenz in der Immanenz. Das Vertrauen kommt nicht abstrakt aus der Andersheit Gottes, es muß sich zum Beispiel durch die Wiederkehr der Sonne am Morgen, des Frühlings nach Winter vermitteln.“<sup>23</sup>

Die zu starke Trennung von Schöpfer und Geschöpf, ein über der Schöpfung thronender Gott führt dazu, daß „er“ sich nicht mehr erkennen läßt. Insofern ist die Entsakralisierung der Weltwirklichkeit vollzogen. Wenn wir das Daß der Schöpfung bewahren, aber keinen gegenwärtig handelnden Gott, wird die Welt verdinglicht als uns zur Verfügung stehendes Material, nichts ist heilig.<sup>24</sup>

Schöpfung im christlichen Verständnis umfaßt alles, von Gott kommt alles. Doch in den Symbolen, den Riten und der Glaubenspraxis ist dies nicht realisiert, im Ausdruck dieses Glaubens umfaßt Gott nur die männliche Hälfte der Schöpfung. Diese Verdrängung der weiblichen Symbole und des weiblichen Lebensprinzips, der Lebens- und Erfahrungszusammenhänge von Frauen hatte und hat fatale Folgen für alle Bereiche des Religiösen.<sup>25</sup>

Parallel dazu entwickelte sich das Reden über die Schöpfung: Ausgehend vom „berichtenden Lob“ werden im Laufe der Zeit daraus zusammenfassende Sätze, beginnend mit „Gott ist“. Dies ist „beschreibendes Lob“, nämlich die Güte Gottes, seine/ihre Größe, ... beschreibend. In den Psalmen (v.a. Ps 104) ist die Schöpfung nicht zielgerichtet nach ihrem Nutzen beschrieben, sondern als Lob-Preis des Schöpfers. Zum Lob gehört aber immer auch die Klage. Das angemessene Reden über die Schöpfung ist Lob und Klage. Die biblische Rede von der Schöpfung ist der Rettungsgeschichte nachgeordnet, immer schiebt sich zwischen Gott/ Mensch und Natur/ Schöpfung die Geschichte. „Die Natur selbst hat keinen selbständigen Status. Die Welt der Natur lebt wie das erwählte Volk im Rahmen des Bundes.“<sup>26</sup>

359f.

<sup>23</sup> Sölle 1990, 63.

<sup>24</sup> Vgl. Sölle 1990, 66-69.

<sup>25</sup> Vgl. Kassel, M., Traum, Symbol, Religion. Tiefenpsychologische und feministische Analyse, (Herder Spektrum 4040) Freiburg 1991, 164ff.

## 2.2. Zum Begriff „Spiritualität“

„Nun ist es in der Tat nicht leicht zu definieren, was Spiritualität ist. Denn sie bezeichnet vor aller begrifflichen Klärung die gelebte Grundhaltung der Hingabe des Menschen an Gott und seine Sache. Deshalb ist Spiritualität eine so vielgestaltige Größe wie das Leben selbst und wie die Vielgestaltigkeit möglicher Beziehungen zu Gott.“<sup>27</sup> (G.Greshake)

Definitionen von Spiritualität sind nach Christian Schütz:

„Sich der Tiefe öffnen“ (G. Stachel), 'Leben aus dem Geist' (K. Rahner), 'Integration des gesamten Lebens in eine vom Glauben getragene und reflektierte Lebensform' (Institut der Orden), 'persönliche Übernahme geschenkter Geistesgaben' bzw. 'Verwirklichung des Glaubens unter den konkreten Lebensbedingungen' (P.M. Zulehner), 'Glaubenspraxis, die ihren Maßstab aus der Geschichte bezieht, die durch Jesus von Nazareth eröffnet worden ist' (A. Rotzetter). ... Mehr oder weniger gemeinsam ist ihnen der Rekurs auf den Geist und Jesus Christus und die daraus erwachsene Offenheit für die Existenz des Menschen und die Aufgaben von Menschheit und Welt.“<sup>28</sup>

„Spiritualität“ als Ausrichtung nach dem (biblischen) Geist, als Haltung, mit der der/die einzelne und die Gemeinschaft die Wirklichkeit wahrnehmen und mit ihr umgehen, ist so weit wie das Leben selbst und muß konkretisiert werden, um diskutier- und kritisierbar zu sein.

Im Kontext feministischer Spiritualität liegt die Betonung auf der Haltung des Mit-Leidens, der Erinnerung von Leiden und Sterben in der Frauenkirche, einer Gemeinschaft der Befreiung von allen Formen der Unterdrückung.<sup>29</sup> Dazu gehört eine Wiederentdeckung der Weisheit als weisheitliche Spiritualität.<sup>30</sup>

## 2.3. Zum Begriff des „Weiblichen“

Es gibt ihn nicht wirklich. Es ist ein Hilfsbegriff, um von der ausschließlichen Zentrierung auf die Frau wegzukommen, er nimmt Bezug auf den Ansatz von C.G. Jung und seiner Sicht, daß Männer und Frauen Anteile des Weiblichen und des Männlichen in sich tragen.<sup>31</sup>

Was das Weibliche ist?

„Wir wissen es nicht - oder nicht mehr. Wir wissen nur, wie männliche Kultur das Weibliche definiert, was Männer dazu zu sagen haben. Denn in allen zugänglichen Definitionen, in bewußten und unbewußten Darstellungen wird der Mann zum Maßstab gemacht.“<sup>32</sup>

<sup>26</sup> J. Muilenburg, zit. nach Liedke 1988, 79; vgl. ebd. 71-79.

<sup>27</sup> Zit. nach Schütz, C., Spiritualität. christliche, in: Schütz, C. (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1992, 1170-1180, 1170f.

<sup>28</sup> Schütz 1992, 1170-1180, 1171f.

<sup>29</sup> Vgl. Gössmann, E., Spiritualität, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, 374-378, 376f.

<sup>30</sup> Vgl. Remy, P., Weisheitliche Spiritualität, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, 433-435. Ausführlicher siehe unten.

<sup>31</sup> Vgl. Moltmann-Wendel, E., Ganzheit, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, 136-142, 137f.

<sup>32</sup> Olbricht, I., Wiederentdeckung von Weiblichem. Wendepunkte für die Frau – die Frau als

Die Frau bleibt in diesen Beschreibungsmustern bei allen gegenteiligen Beteuerungen die Andere, die Abgegrenzte, die – letztlich – Defizitäre.

Oder in den Worten von Mary Daly, um die Spannung auch zum Gottesbegriff klar zu benennen: „Wenn 'Gott' männlich ist, ist das Männliche Gott.“<sup>33</sup> Das „Weibliche“ fehlt.

#### 2.4. Zum Begriff des „Göttlichen“

Er steht in Spannung zu einem personifizierten Gottesbegriff, um eine mögliche – und im feministischen Bereich z.T. auch faktische – Distanz sichtbar zu machen.

### 3. Traditionen einer Spiritualität der Schöpfung – Assoziationen<sup>34</sup>

#### 3.1. In der Tradition der Mystik

„Die Mystik hat nie eine Trennungslinie zwischen Schöpfer und Geschöpf gezogen, ja sie trat mit dem Anspruch an, aus einer tiefen Sehnsucht heraus Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Göttlichen herstellen zu können.“<sup>35</sup>

Es wächst ein Gefühl für die Natur, die Liebe zur Erde. Dies ist nur mit einem ausgewogenen Maß an Distanz zur Natur bei gleichzeitiger Eingebundenheit möglich. Die Begegnung mit Gott geschieht nicht-wollend, ohne Zwang und zugleich mit starker Sehnsucht. Die Bilder der Natur wirken in gelassenem Vertrauen, so daß die Bilder ihre lösende, ja erlösende Aufgabe wahrnehmen und alles öffnen, was unser Bewußtsein gefangensetzt.<sup>36</sup>

#### 3.2. Symbole der Erde – Symbol der Weiblichkeit

Als Beispiele aus der Religionsgeschichte seien die Symbole der Erde genannt, sie sind im Kontext von Spiritualität zu sehen:<sup>37</sup>

- Die Erde als Gebälerin (große Mutter)
- Die Erde als (göttliche) Geliebte (Heilige Hochzeit; Himmel und Erde als unzertrennliches Liebespaar)
- Die Erde als Garten (Sehnsucht nach dem Ursprung)
- Die Erde als Mutter des Todes (Janusköpfigkeit der irdischen Existenz)

Wendepunkt? in: *Pflüger, P. (Hg.)*, Wendepunkte Erde Frau Gott. Am Anfang eines neuen Zeitalters, Olten 1987, 51-65, 53; vgl. *Jud, C.*, Frieden im Patriarchat ist Krieg gegen die Frauen. Feministische Theologie als Teil unseres Überlebenskampfes als Frauen: ökonomisch, geistlich, sexuell, politisch, weltweit, in: *Jochum, R./Stark, C. (Hg.)*, Theologie für gebrannte Kinder. Beiträge zu einer neuen politischen Theologie, Freiburg 1991, 153-168, 158f.

<sup>33</sup> Zit. nach *Strahm Bernet, S.*, Gott/Göttin. V. Systematische Theologie, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, 169-173, 169.

<sup>34</sup> Dieser Aspekt soll nur in Stichworten assoziativ angerissen werden.

<sup>35</sup> *Thiele, J.*, Die mystische Liebe zur Erde, in: *Altner*, Ökologische Theologie, 74-96, 74.

<sup>36</sup> Vgl. *Thiele, J.*, Die mystische Liebe zur Erde. Fühlen und Denken mit der Natur, (Wege der Mystik) Stuttgart 1989, 29-31 und *Thiele* 1989a, 74-96.

<sup>37</sup> Vgl. *Drewermann, E.*, Symbole der Erde in der Religionsgeschichte, in: *Altner*, Ökologische Theologie, 59-73.

- Die Erde als Göttin des Lebens (Beziehung, Trennung und Tod, aber keine endgültige Trennung, nicht endenwollende Liebe zwischen Mann und Frau, Bruder und Schwester, Mutter und Tochter...)

Die Bilder der Weiblichkeit der Natur beinhalten sowohl die Natur als Nährerin, die wie eine Mutter für die Bedürfnisse sorgt, als auch die wilde, unbezähmbare, gesetzlose Natur. Beides ist auf Frauen übertragen, z.B. im Bild der Heiligen/Jungfrau und Mutter und der Hure. Das Aufarbeiten dieser Ambivalenz und der damit verknüpften Abwertung der Frau geschah exemplarisch durch Carolyn Merchant.<sup>38</sup>

Und heutige Symbole? Die Chance einer neuen Verbindung zwischen Gott und Frau, zwischen dem Göttlichen – der Begriff zeigt, wie gesagt, für manche Themenbereiche eine gewisse Distanz zu traditionell Christlichem an – und dem Weiblichen – um auch hier begrifflich nicht zu vereinnahmen und um deutlich zu machen, daß die Symbolik nicht mit „der Frau“ zu identifizieren ist – diese Chance liegt in der Suche nach und der Aufnahme von Symbolen der Ganzheit. Da aber nach wie vor Frauen in zentralen christlichen Bereichen fehlen oder unterrepräsentiert sind, ist diese Integration der Hälfte der Menschheit in den Symbolen nur über eine Einbeziehung von Symbolen aus weiblichen Lebenszusammenhängen möglich.<sup>39</sup>

#### 4. Ganzheit – Zu einer nicht-dualistischen Anthropologie

Aufgrund des (vor allem für Frauen am eigenen Leib erlebten) Leidens zielen die Fragen von Frauen im Kontext von Schöpfung in erster Linie auf den Menschen und seine/ihre Weise, Welt zu sehen. Die dabei verfolgte Perspektive ist die der Ganzheit, der Aufhebung von Dualismen.<sup>40</sup> So stehen die Konsequenzen für die Anthropologie im Mittelpunkt unserer Beschäftigung mit Schöpfung. Daraus erwächst der Versuch, (gemäß Abschnitt 2.1) schöpfungstheolo-

<sup>38</sup> Vgl. *Merchant, C.*, *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München 1987; für die heutige Situation vgl. z.B. *Bennholdt-Thomson, V.*, Die Ökologiefrage ist eine Frauenfrage, in: *Die Grünen im Bundestag/AK Frauenpolitik* (Hg.), *Frauen und Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn*, Köln 1987, 29-38. Diese Spaltung in der Wahrnehmung gilt auch für die sogenannten Naturvölker; vgl.u.a. *Todorov, T.*, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, (edition suhrkamp 1213, N.F.213) Frankfurt 1985.

<sup>39</sup> Vgl. *Vierzig, S.*, *Sehnsucht nach den Müttern. Von der Renaissance des Weiblichen in der Religion*, Stuttgart 1991.

<sup>40</sup> Die Erörterungen um Wesen des Mannes und der Frau, um Unterschiede und deren implizite oder explizite Wertungen sollen hier nicht Thema sein. Es geht an dieser Stelle um das Beschreiben eines Ansatzes, der die Möglichkeit in sich trägt, einen Schritt über diese Diskussion hinaus zu führen: ein Ansatz, bei dem die Ich-Werdung von Frau und Mann als ganzer Mensch im Mittelpunkt steht, wobei Ich-Werdung nicht als egoistische Selbstverwirklichung auf Kosten anderer verstanden ist, sondern als Entwicklung hin zu dem, was der Mensch als Geschöpf Gottes sein kann.

gisch begründet nach neuen Denkmodellen zu suchen: nach einem Bild des ganzen Menschen als Frau und Mann aus Leib und Seele, aus Fleisch und Geist. Frauen sind mit Natur in Verbindung gebracht. „Mann zu Frau verhält sich wie Kultur zu Natur“, diese Beschreibung ist verknüpft mit einer Spaltung aller Wahrnehmungen. Dazu kommen entsprechende Wertungen und die Machtfrage bzw. Machtausübung: Wer herrscht über wen? Die Dualismen aufzuzeigen, als historisch gewachsene aus einer sog. „Schöpfungsordnung“ herauszunehmen, als Zuschreibungen von Männern zu entlarven und sie kritisierbar und veränderbar zu machen, ist Anliegen der feministischen Diskussion um Ganzheit.

„Diesen drei Denkvorsetzungen entsprechend begegnen sich bisherige Ansätze feministischer Schöpfungstheologie (Halkes, Sölle, Radford Ruether u.a.) in dem Bemühen, Dualismen wie diejenigen von Natur und Geschichte, Natur und Kultur, Natur und Mensch, Schöpfergott und Geschöpf/Welt zu überwinden. Neue Denkmotive sind Panentheismus (Moltmann, 114f); 'die Welt als Leib Gottes' (s. McFague). Die feministische Wissenschaftskritik (...) bietet wesentliche Argumentationshilfen.“<sup>41</sup>

„Gott/in, erste Matrix, Ursprung dessen, was ist und was sein wird, ist weder starre Immanenz noch entwurzelte Transzendenz. Geist und Materie sind nicht zweigeteilt, sondern das Innen und Außen ein und desselben Körpers.“<sup>42</sup>

Dies hat konkrete Konsequenzen für den Menschen. Denn

„Der Körper/Geist-Zwiespalt, die Trennung des Spirituellen vom Weltlichen, des technischen und instrumentellen Wissens vom Emotionalen und Künstlerischen, einer Klasse, einer Rasse, eines Geschlechts vom andern hat zu einer Welt voll hungernder entfremdeter, sich bekämpfender Menschen geführt' (Juanita Wever, Judy Davis).“<sup>43</sup>

Die Sicht der Frau als Natur wird belegt durch die größere Nähe der Frauen zum Körper und damit zum Sexuellen; der weibliche Zyklus, Schwangerschaft und Mutterschaft sind die Begründungen dafür. Frauen erleben die Spaltungen am einen Leib, sie spüren dieses Zerrissensein und wissen, welches Leid dies bringt. Deshalb geht die – biblisch belegbare – Suche nach einer Ganzheit, die Heil mit Heilung verbindet, die wie Jesus Erlösung sowohl körperlich als auch seelisch/geistig sieht. Denn nach zentraler christlicher Tradition ist

„das Heil – so Johann Baptist Metz – 'spezifisch leibhaftiges Heil', und die Gnade drängt nach 'Verleiblichung'. Nach Eduard Schweizer ist für Paulus der Leib der Ort, an dem der Glaube lebt, 'an dem der Mensch Gott und seinem Mitmenschen begegnet'.“<sup>44</sup>

Ganzheit, nach D. Sölle eine der vier Dimensionen der Liebe,<sup>45</sup> impliziert die Bedeutung „gesund, heil, heilig“; im feministischen Bereich wird das Wort

<sup>41</sup> Praetorius/Schottroff/Schüngel-Straumann 1991, 354-360, 355f.

<sup>42</sup> Ruether, R. R., Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 109.

<sup>43</sup> Moltmann-Wendel 1991, 136-142, 137.

<sup>44</sup> Moltmann-Wendel 1989, 13, mit Belegstellen aus dem LThK und ThWNT; vgl. auch Kohler-Spiegel, H., Betroffenheit ermöglichen – handeln lernen. Eine Annäherung, in: Religionspädagogische Beiträge 29 (1992) 25-43.

<sup>45</sup> Vgl. Sölle 1985, 186.

verwendet, wenn es um die „physischen, psychologischen, politischen, ökonomischen und sozialen Dimensionen menschlichen Lebens geht.“<sup>46</sup> Ganzheit hat immer eine persönliche und eine gesellschaftliche Seite, es schließt Ganzheit nach innen, innerhalb der eigenen Person ebenso ein wie Ganzheit nach außen, im gesellschaftlichen, politischen und ökologischen Bereich. Es ist eine gesamt-menschliche Utopie. Zur Ganzheit gehört zentral der Begriff des „Einssein“ als Sehnsucht und als Erfahrung (in Riten, im Körper...).

Bahnbrechend war das 1974 gehaltene Referat „Auf dem Weg zu einer ganzheitlichen Theologie“ von Nelle Morton:

„Ganzheitlich bedeutet für sie: die eigene Sprache, nicht die vergangene, von anderen gesprochene Sprache zu sprechen, das Einssein von Leib und Geist, Geschichte und Natur wieder zusammenbringen, östliche und westliche Völker zum Reden zu bringen, die Traditionen in ihrer Ganzheit in Anspruch zu nehmen, die Ganzheit der Lebenserfahrungen zu erfassen und schließlich unseren Organen anders als bisher zu trauen: 'Wir lernen, mit dem ganzen Körper zu horchen, mit dem Auge zu hören, mit dem Ohr zu sehen und mit dem Gehör zu sprechen.' Der Ort, von dem aus solche Prozesse möglich sind, ist 'der tiefste Grund unseres Seins ... wo die Kluft zum Mann am weitesten klafft'. Solche ganzheitliche Theologie kann deshalb auch nur gelingen, wenn man 'mit den Füßen fest auf der Erde steht und die Kraft einer großen Quelle von da unten aufsteigen spürt'. Sie muß deshalb vor allem von denen gelernt werden, 'die dem Inneren der Natur noch viel näher stehen', die 'eine Theologie der Geburt und der Schöpfung' haben.“<sup>47</sup>

Zehn Jahre später bestätigte E. Schüssler Fiorenza noch einmal, daß Feministische Theologie auf der „Ganzheitlichkeit“<sup>48</sup> als einer grundlegenden Kategorie der Theologie beruht. „Das bedeutet 'die Integration von Körper und Seele, Welt und Kirche, Erde und Himmel, Immanenz und Transzendenz, Frauen und Männern, Natur und menschlicher Technologie'.“<sup>49</sup> Zugleich macht sie auf das kritische und kämpferische Element aufmerksam, das unverzichtbar ist, obwohl es den Anschein hat, daß es in den jüngsten Entwicklungen eher zurückgedrängt wurde. Mit Schüssler Fiorenza läßt sich formulieren, was im Bereich feministischer Ansätze zur Schöpfung allgemein gilt:

„Eine ganzheitliche Theologie wird nur dann möglich werden, wenn die Wurzel der dualistischen Theologie überwunden wird, welche aus dem Widerspruch zwischen der Befreiung beinhaltenden Vorstellung des Evangeliums und den kulturellen patriarchalischen Strukturen der hierarchischen Kirche besteht.“<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Moltmann-Wendel 1991, 136-142, 137.

<sup>47</sup> Zit. nach Moltmann-Wendel 1991, 136-142, 139; vgl. *dies.* 1989, 65.

<sup>48</sup> „Ganzheit“ und „Ganzheitlichkeit“ werden in der Literatur nicht präzise unterschieden; der sich in unserem Zusammenhang durchsetzende Begriff ist „Ganzheit“, dieser Begriff wird als der umfassendere verstanden.

<sup>49</sup> Zit. nach Moltmann-Wendel 1989, 66.

<sup>50</sup> Zit. nach Moltmann-Wendel 1991, 136-142, 139f. Durch dieses kritische Element sind, bei genauem Lesen, die Vorwürfe, es handle sich um einen pantheistischen oder holistischen Ansatz, haltlos.

Moltmann-Wendel unterscheidet drei Versionen von Ganzheit: Ganzheit im Sinne von Schalom/Versöhnung, Ganz-sein als mystisch-existentielle Erfahrung, Ganzheit als Heilsein in Gemeinschaft.<sup>51</sup>

Die dualistischen Spaltungen (von Leib und Seele, von Glauben und Handeln, von Gerechtigkeit auf Erden und Rettung unserer Seelen, Diesseits und Jenseits, von Welt und Gott...) <sup>52</sup> aufzuheben, ist für Frauen – und wohl auch für Männer – nicht nur eine Entscheidung im Kopf, sondern erlebtes Leiden an dieser Situation. Das Leiden führt zur Sehnsucht nach Ganzheit und zur Suche nach einer Lösung dieses Gespaltenseins. Es gilt, die Spuren einer solchen Ganzheit zu entdecken, in allen Bereichen des Lebens und Glaubens.

„Ganzheitlich leben heißt, die Zusammenhänge zwischen Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf zu erkennen und ernst zu nehmen, offen zu sein für die Erfahrung vom Verwandtsein aller Dinge. Ganzheitlich leben, Heil, bedeutet hier und heute und täglich, Gott in uns, Gott in Beziehungen, Gott in der Schöpfung zu begegnen.“<sup>53</sup>

Es heißt in den häufigsten Verwendungen: empathisch sein, betroffen sein, gewaltlos sein, rezeptiv sein... Die Gefahr, mit diesem Begriff eine heile Gegenwart zu schaffen, die stereotype Festschreibungen weiter verstärkt, ist nicht zu übersehen. Vor allem Christina Türmer-Rohr betont immer wieder die Mit-Beteiligung der Frauen an den unheilvollen Prozessen.<sup>54</sup>

## 5. Körperlicher Glaube – Zur Transzendenz des Weiblichen.

### Eine ganzheitliche feministische Spiritualität

„Ganzheitlichkeit“ ist auf den Körper verwiesen, sie meint die Ganzheit des Lebens und des Heils, sie meint letztlich: Inkarnation. „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14).

„Denn wie können wir christlichen Glauben leibhaft, glaubhaft, erdhaft machen, wenn nicht mit unseren Körpern? Wie können wir die Wirklichkeit von Menschen erreichen, wenn nicht durch das Organ, mit dem wir fühlen, lieben, denken und atmen? Zugleich drängt sich dann aber auch die Wirklichkeit der Frau auf: ihr Körper ist es ja, der vergessen, mißbraucht, vergöttlicht und zu Geld gemacht ... wurde [und wird - HKS].“<sup>55</sup>

Der Körper ist kein Leistungsorgan, weder im Sexual- noch im Dienstleistungsbereich. Er ist nicht privat, sondern politisch, Spiegelbild unserer Krankheiten, Vergiftungen und Heilungsprozesse. „Der Körper ist nicht vergänglich-sterbliche Hülle eines ewigen Geistes, sondern der Raum, von dem aus wir

<sup>51</sup> Vgl. Moltmann-Wendel 1991, 136-142, 140f.

<sup>52</sup> Vgl. Frauenarbeit der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Projektgruppe Feministische Theologie (Hg.), Feministische Theologie. An-stöße, Stich-worte, Schwer-punkte, (Kaiser-TB, 113) München 1992, 43.

<sup>53</sup> Frauenarbeit 1992, 44.

<sup>54</sup> Vgl. exemplarisch: *Türmer-Rohr, C.*, Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1988. Vgl. auch die kritischen und kämpferischen Elemente - Anm.50.

<sup>55</sup> Moltmann-Wendel 1989, 8.

denken. Wir denken vom Körper her, wir begreifen mit dem Körper. <sup>56</sup> Über den Körper, über die Sinne können wir Sinnlichkeit und Sinn wiedergewinnen. Wenn wir „mit unserem Körper, mit uns selbst anfangen, erkennen wir, daß unser gesamtes Wissen, unser moralisches Wissen auch, über den Körper vermitteltes Wissen ist. Alles Wissen wurzelt in unserer Sinnlichkeit...“ <sup>57</sup>

Glaube ist körperlich, Spiritualität ist an den Körper gebunden, – ohne daß dies Frauen wiederum dazu führen darf, ausschließlich darauf reduziert zu werden.

„Der Körper der Frau als Mitte des Lebens, Leidens, Erkennens und Begreifens, als Mitte, aus der neues Denken und selbst Veränderungen der Welt zu erhalten sind – dies ist eine umstürzende Entdeckung, die alle gängigen Denk- und Verhaltensmuster umkehrt, nach denen Frau = Körper = Natur passiv ist... Die Spiritualität von Frauen, die aus der oft unbewußten Erfahrung kommt, keinen geliebten Körper zu haben, aus der bis ins Körperliche hinein erfahrbaren Zerrissenheit zwischen den Arbeitsbereichen, aus der Spaltung im Kopf und Leib, konzentriert sich folglich auf den Körper als die neue lebendige Mitte des Seins.“ <sup>58</sup>

C.Halkes beschreibt Spiritualität als „eine Geisteshaltung, aus der heraus wir Menschen leben, die uns beseelt und unsere ganze Person – Seele und Körper –, unsere Weltanschauung, unsere Arbeit, unsere Werte und Perspektiven und all unsere Beziehungen prägt und ihnen Sinn verleiht. Spiritualität wird häufig in einem religiösen Kontext gesehen, als Spiritualität, die im Glauben wurzelt und aus religiösen Erfahrungen heraus lebt und deren unentbehrlicher Teil die Kontemplation ist. Aber auch außerhalb von Glauben und Religion kann eine Spiritualität des Respektes vor allem Lebenden erblühen, vor Werten, die Leben spenden und nicht destruktiv sind, des Respektes vor dem Eigenen in jedem Menschen und in allen Geschöpfen.“ <sup>59</sup>

Eine solche Spiritualität entsteht nicht im luftleeren Raum, sie basiert auf vorausgesetzten Werten und ist (vorerst) auf unseren, d.h. den kulturell „westlich“-bestimmten Kontext bezogen.

Diese Spiritualität läßt sich mit folgenden Charakteristika beschreiben:

1. Sorge um den Menschen selbst, um Humanität, um Verantwortung für die nächsten Generationen, um eine nicht-ausbeuterische Gesellschaft... und Widerstand gegen die patriarchalen Strukturen in Gesellschaft und Kirche.

„Letztlich sind die Ziele der Spiritualität und der revolutionären Politik die gleichen: Das Erschaffen einer Welt, in der Liebe, Gleichwertigkeit, Freiheit und die Erfüllung individueller und kollektiver Bestrebungen möglich sind. Wenn wir die zwei Perspektiven auf diese gemeinsamen Ziele vereinigen, werden wir diese Erfüllung auch erleben.“ <sup>60</sup>

<sup>56</sup> Moltmann-Wendel 1989, 39.

<sup>57</sup> Harrison, B., Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßen Gehorsams, Stuttgart 1991, 17.

<sup>58</sup> Moltmann-Wendel 1989, 63f.

<sup>59</sup> Halkes, C., Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch – Kultur – Schöpfung, Gütersloh 1990, 140.

2. Ein zweiter Aspekt einer sich erneuernden Spiritualität ist die wachsende Sensibilisierung für Verbundenheit, Integration und Interdependenz - oben mit Ganzheit umschrieben. Bei Frauen, die so lange auf ihre Körperlichkeit festgelegt wurden, ist die Suche nach Integration von Geist und Körper und die Suche nach Ausdrucksformen für das, was in ihnen lebt und sie beseelt, groß. Dies impliziert auch die Suche nach neuen religiösen, besonders liturgischen Ausdrucksformen.<sup>61</sup> Dazu kommt die Verknüpfung mit ökologischer Sensitivität, „die die wechselseitigen Abhängigkeiten nicht nur innerhalb der Gesellschaftsstrukturen, sondern ebenso in der Natur selbst und im Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Natur stark betont.“<sup>62</sup> Vielleicht liegt gerade darin die herausragende Leistung von Frauen: trotz der eigenen Betroffenheit den Blick und das Interesse zu erweitern über die gesellschaftlichen Strukturen hinaus auf einen umfassenden Einsatz für alles, was lebt.

3. Der dritte Aspekt dieser Spiritualität ist der Respekt vor dem „Heiligen“ und die Ehrfurcht vor dem Absoluten, eine Aufhebung der Trennung zwischen Profanem und Heiligem. Im Mittelpunkt steht die Einheit und Verbundenheit allen Lebens. Diese Verbundenheit zwischen Mensch und Welt, zwischen Körper und Geist drückt sich auch in der Sakralisierung der Sexualität als der das Leben mit Vitalität und Freude erfüllenden Kraft aus.<sup>63</sup> Frauen haben Körperlichkeit und Eros als die grundlegende Lebenskraft wiederentdeckt, die nicht zu fürchten ist. Daß eine Idealisierung der Sexualität in der konkreten Praxis aufgrund von Mißbrauch ihre Grenzen hat, braucht nicht weiter betont zu werden.

## 6. Umkehr: Um-denken und Um-handeln – Ein neuer Zugang?

### 6.1. Umdenken in der Theologie.

Stichworte: Schöpfung ist

- göttlicher *Auftrag* für den Menschen

- ist *Verheissung*

- ist *Warnung*.<sup>64</sup>

- Gottes Segenshandeln am Menschen ist einmalig und zugleich in der Natur wiederkehrend als Wachsen, Reifen und Abnehmen. Segen Gottes ist Rettung, ist zukünftig, ist verheißen.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Spretnak 1982, 413, zit. nach Halkes 1990, 145f.

<sup>61</sup> Vgl. Halkes 1990, 146ff.

<sup>62</sup> Halkes 1990, 147.

<sup>63</sup> Vgl. Halkes 1990, 150.

<sup>64</sup> Vgl. Auer, A., Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf <sup>2</sup>1985, 287-296.

<sup>65</sup> Vgl. Liedke 1988, 85-88.

- Biblisch sind auch die Texte zur Schöpfung in der Weisheitsliteratur zu beachten: Der Mensch ist eingeordnet in die Schöpfung, der Mensch ist unbetont, eingefügt in das gesamte Gefüge.
- Der Mensch ist Teil der Schöpfung; der Natur ist ihre „Eigenständigkeit“ zu lassen, sie ist nicht durch oder wegen des Menschen.<sup>66</sup>
- Schöpfung ist ein Vorgang; es ist Geschehen, d.h. Geschichte, auch ausgedrückt durch den Rhythmus von Tag und Nacht und der sieben Tage.
- Schöpfung ist Schauplatz der Versöhnung, für Gerechtigkeit und Friede.

## 6.2. Auf dem Weg zu einer veränderten ganzheitliche Praxis:

### *Schöpfung und feministische Spiritualität*

Eine Verbindung ist möglich: „Der erste, der allererste Schritt zu dieser spirituellen Wahrnehmung der Natur liegt in der Trauer, der nicht mehr verdrängten, durchlebten Trauer über das Vergangene und Verlorene.“<sup>67</sup>

„Nur die Liebe macht bereit zum Mitempfinden, zum Mitleiden, zum Mitfreuen. Die Liebe macht bereit, die Trauer endlich zu durchleben und nicht nur immer zu verdrängen. Die Liebe macht bereit zum Weinen und Klagen, Wunden zu zeigen, schutzlos und wehrlos zu werden... Ich bin überzeugt, daß wir die Erde lieben müssen, wenn wir sie retten wollen. Was man nicht liebt, wofür man keine Gefühle aufbringt, was einem nichts bedeutet, das ist für immer ausweglos verloren. Ohne ein Gefühl für die Erde, ohne ein mystisches Wissen um die Zusammengehörigkeit von Schöpfungsschmerz und Schöpfungslust, ohne eine emotionale Wahrnehmung der Wunden und Wunder der Erde wird der kleine blaue Planet an Hoffnungslosigkeit und Zerstörungswahn zugrunde gehen.“<sup>68</sup>

Folgende Elemente müssen Teil einer solchen Umkehr und Hinkehr sein:

- Notwendig ist wiederum eine bewußte Entscheidung, eine vorrangige Option: Wer ist für mich der Mensch, die Frau, der Mann, das Kind? Wohin soll die Schöpfung und mit ihr der Mensch gehen? Wie sieht diese veränderte Theorie und diese veränderte Praxis im Konkreten aus? Wem gilt meine Energie? ...<sup>69</sup>
- Eine Heiligkeit der Natur, ohne „Sakralisierung der Natur“ (Robert Spaemann):

„Es kann ... nicht – wie heute im Blick auf die ökologische Krise zum Teil versucht wird – darum gehen, die Natur wieder zu vergöttlichen. Denn eine solche Vergöttlichung ist nur die Kehrseite ihrer Verdinglichung, das hat wieder Hamann in geradezu prophetischer Weise formuliert: 'Die Natur wird wechselweise euer Schlachtopfer und euer Götze.' Die Theologie aber darf sich nicht darin erschöpfen, die Ausweglosigkeit dieser Dialektik von Aufklärung und Romantik aufzudecken. Sie müsste vielmehr die

<sup>66</sup> Vgl. Whitehead, zit. nach Liedke 1988, 101-103.

<sup>67</sup> Thiele 1989, 247.

<sup>68</sup> Thiele 1989, 260f.

<sup>69</sup> Vgl. Kohler-Spiegel, H., Befreiung und Befreiungspraxis in der Theologie. Überlegungen zum Verständnis in Feministischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie, in: Religionspädagogische Beiträge 22 (1988) 67-80, bes. 69-71, und dies. 1991, 111-130, 114ff.

Schönheit Gottes wieder entdecken, die verlorene ästhetische Dimension des Glaubens wiedergewinnen, in der die Transparenz der Natur erst wahrgenommen werden kann.<sup>70</sup>

■ Integration weiblicher Symbole und Symbole der Ganzheit: Symbole als Bilder der Seele, in unserem Zusammenhang der weiblichen Seele, können in Anlehnung an v.a. tiefenpsychologische Richtungen weitergedacht werden. Symbole sind immer auch entstehende und wachsende, wenn wir die historische und gesellschaftspolitische Dimension von Symbolen ernst nehmen.

Das heißt, es geht in erster Linie darum, Frauen zu ermöglichen, ihre Symbole zu entdecken, zu gestalten, zu singen, zu feiern, zu erzählen, zu verändern...; es geht darum, zuzuhören, solche Symbole aufzugreifen, zu integrieren. Die Spuren Gottes in der Schöpfung sind keine Dogmen, sondern sind Gesehenes, Gehörtes, Gerrochenes, Erzähltes. Natur ist nicht kontrollierbar, sondern erlebbar, ertastbar, ... und in ihr Gott selbst. Dies gilt es zu entdecken, erleben, erspüren. Es impliziert einen Rückgriff auf Mythen und Geschichten.<sup>71</sup>

■ Während es am Rande und außerhalb des Christlichen zu einer Hinwendung zu „Göttinnen-Religionen“<sup>72</sup> kommt, ist im christlichen Kontext an dieser Stelle die Erinnerung an die dritte trinitarische Person zu finden: ruah/pneuma/Geist. Der in Gen 1,2 als Gottes Schöpfergeist vor der Schöpfung existente Geist ist die Kraft und Macht, die die Schöpfung in Gang hält und zur Vollendung führen wird (vgl. Geistausgießung Joel 3, 1-5a u.ö.).<sup>73</sup> Diese Kraft schafft Ganzheit (z.B. im Anschluß an Ez 37).<sup>74</sup> Zu verknüpfen ist die Geist-Theologie mit der

<sup>70</sup> Zangger-Derron, G., „Ehre sei Gott für das bunte Gewirr der Dinge!“, in: Schritte ins Offene 21 (1991) Nr.5, 28-31, 31.

<sup>71</sup> Vgl. Lüthi, K., Das Weibliche als Mittlerin zur Erde und zu Gott. Die Frage nach einer neuen Aktualität der Romantik, in: Pflüger, P. (Hg.), Wendepunkte Erde Frau Gott. Am Anfang eines neuen Zeitalters, Olten 1987, 33-50, 33ff, v.a. 40-42.

<sup>72</sup> Als Beispiel sei Starhawk genannt, es gäbe ungezählte andere, die Tradition der Hexen ist ebenso mit einzubeziehen wie die Suche nach archaischen und Natur-Religionen (vgl. Starhawk, Bewußtsein, Politik und Magie. Ein Aufruf zum Handeln, in: Lutz, R. (Hg.), Frauen-Zukünfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte, (Öko-Log-Buch, 3) Weinheim 1984, 37; ebenso Sorge, E., Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum, (Kohlhammer TB 1038) Stuttgart 1985; Krattinger, U., Die perlmutterne Mönchin. Reise in eine weibliche Spiritualität, (rororo 8307) Reinbek 1987). Dazu gehört die Vergöttlichung der Natur: Göttliches ist in der Natur enthalten, die Natur ist göttlich (vgl. Gaube, K./Pechmann, A. von, Magie, Matriarchat und Marienkult. Frauen und Religion. Versuch einer Bestandsaufnahme, [rororo 8086] Reinbek 1986, 209ff). Die Darstellung der Göttin erfolgt meist im trinitarischen Bild: jungfräuliche Göttin, mütterliche Göttin, Greisin-Göttin. Im Symbol der Göttin liegt Kraft, Stärke, Unabhängigkeit, Einssein; die Lebenspraxis zielt auf eine egalitäre Gesellschaft, wobei die Symbole und Riten des Religiösen primär weiblich sind (vgl. Gaube/Pechmann 1986, 198ff).

<sup>73</sup> Vgl. Wöller, H., Sophia (Weisheit), in: Kassel, M. (Hg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 45-58, und Schüngel-Straumann, H., Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament, in: Kassel, Feministische Theologie, 1988, 59-73.

<sup>74</sup> Vgl. Schüngel-Straumann, H., Geist. I. Altes Testament, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie, 146f, 147.

Sophia-Tradition. Die chokmah/ sophia/ Weisheit ist in ihren Bildern weiblich, sie entstammt mit großer Wahrscheinlichkeit der matriarchalen Mythologie und ist u. a. in Spr 8 oder auch in der Jesus-Tradition überliefert.<sup>75</sup> Sie ist (Mit-)Schöpferin, göttlich und damit symbolgebend (z.B. in der Taube als Symbol der Liebesgöttin, im Wasser, Brot, Licht, Leben...) für ein ganzheitliches Bild von Gott.<sup>76</sup> „Elisabeth Moltmann-Wendel votiert im Zusammenhang mit dem Gedanken der Ganzheit und der körperlich-seelischen Integrität für eine Theologie des Heiligen Geistes.“<sup>77</sup> Ebenso finden sich bei anderen feministischen Theologinnen zum Teil Spuren, zum Teil explizite Ansätze einer Pneuma-Theologie und Pneuma-Spiritualität.<sup>78</sup>

Im Mittelpunkt steht das Anliegen einer Integration und Ganzheitlichkeit im Gottesbild durch die verschiedenen Ansatzpunkte von Göttinnen-Religionen, von Weisheit und Geist/Geistin. Im Zusammenhang von Ganzheit und der körperlich-seelischen Integrität ist, wie gesagt, verstärkt von Gott als Geist, von Pneuma-Theologie und Pneuma-Spiritualität die Rede.

„Gott ist Geist, aber kein abendländischer Geist, der vom Körper/Leib sich diametral oder konfliktreich unterscheidet. Gott ist Geist, der wie der Lebensatem, wie Eros in allen Dingen, in allen Körpern, in allem Geschaffenen ist.“<sup>79</sup>

Gott ist – als Geist – (auch) im Inneren des Menschen zu finden, im Inneren der Menschen, die sich einlassen auf den Weg zur Ganzheit. Eine solche Deutung der Weisheit legt sich durch die „Geist-Enzyklika“ (18.5.1986) ebenso nahe wie durch die christliche spirituelle Tradition des Gottes in mir, in meinem Inneren.

„Nur der Geist kann innerlicher sein, als ich mir selbst bin, sowohl seinsmäßig wie auch in der geistlichen Erfahrung; nur der Geist kann derart dem Menschen und der Welt immanent sein, ohne jegliche Beeinträchtigung oder Veränderung seiner absoluten Transzendenz.“<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Vgl. Schroer, S., Jesus Sophia. Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret, in: *Strahm, D./Strobel, R. (Hg.)*, Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Freiburg/CH 1991, 112-128; *dies.*, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: *Wacker, M.-T./Zenger, E. (Hg.)*, Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, (QD 135) Freiburg 1991, 151-182.

<sup>76</sup> Vgl. exemplarisch *Wodtke, V. (Hg.)*, Auf den Spuren der Weisheit. Sophia - Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild, Freiburg 1991 (bes. die Beiträge von Silvia Schroer und Elisabeth Schüssler Fiorenza); *Schroer, S.*, Weisheit, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 431-433. – Diese Gedanken zur Weisheit als nachexilisches weibliches Gottesbild würden einer viel differenzierteren Darlegung bedürfen. Auch wenn hier die Diskussion zu diesem Bereich mit der entsprechenden weiterführenden Literatur nur angerissen werden kann, ist es m.E. unverzichtbar, die Sophia-Tradition als einen Aspekt auch einer (feministischen) Pneuma-Theologie und -Spiritualität zu erwähnen. Die differenzierte Ausfaltung dieses Gedankens kann hier nicht geleistet werden.

<sup>77</sup> *Scherzberg, L.*, Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie, Mainz 1991, 241.

<sup>78</sup> Vgl. *Scherzberg* 1991, 241ff. Vgl. parallel auch die systematischen Werke zur Pneumatologie.

<sup>79</sup> *Moltmann-Wendel* 1989, 46.

■ Es ist dies eine Schöpfungsspiritualität, die die Natur als Schöpfung respektiert und mit ihr „weise“ umgeht, die hinfindet zu einer ästhetischen Sicht der Schöpfung. Die Weisheit schafft ein ästhetisch-sinnliches Verhältnis zur Natur als Schöpfung. Sie verweist zugleich auf den Schöpfer und gibt so der Welt Halt und den Menschen Vertrauen.

„Ohne Natur wieder in neomythischer Weise zu sakralisieren, wird ihr der ursprüngliche religiöse Charakter als der Mutter alles Lebenden wiedergegeben. Aber das Verhältnis des Menschen zu dieser 'Mutter Natur' ist das des Erwachsenen, der nicht in symbiotischer Einheitswonne regrediert, sondern in einem ästhetisch-sinnlichen Verhältnis zu ihr lebt, aus dem heraus er die Feindschaft gegen die Natur aufgeben und aus dem Herrschafts- ein Liebesverhältnis machen kann.“<sup>81</sup>

■ Es ist eine Spiritualität jenseits der Kirchen, innerhalb der Gemeinschaft, die „Frauenkirche“ genannt wird. Frauenkirche oder Kirche der Frauen ist kein Exklusivbegriff und auch kein Aufruf zum Auszug aus den traditionellen Kirchen, Frauenkirche ist nicht eine Kirche gegen Männer, sondern „eine Alternative zum herkömmlichen Kirchenbegriff, die klar macht, daß Frauen Kirche sind, und zwar nicht irgendwo am Rande, sondern im Zentrum“<sup>82</sup>. Diese neue Spiritualität ist in Netzwerken aufgebaut.<sup>83</sup>

■ Der Körper und mit ihm die Sexualität werden neu bewertet: die „Heiligkeit des Körpers“. Vierzig<sup>84</sup> weist nach, welche Entwicklungslinien vorhanden und welche sich durchgesetzt haben zur Ent-sakralisierung und Ent-transzendierung der Sexualität als des Kulminationspunktes jeder Körperlichkeit.

„Es gibt eine Tendenz, im Sexuellen Transzendenzerfahrung zu suchen, weil sie in der Religion nicht mehr erlebt wird, wobei es dann wieder eine Rückwirkung auf Religion gibt, die nun als 'Religiöses Gefühl der Hingabe und Verschmelzung' neu entdeckt wird. Eine 'entsinnlichte Religion' ... wird immer weniger das Lebensgefühl und das Bewußtsein heutiger Menschen treffen. Die innere Logik dieser Entwicklung ist nicht zu übersehen: Die im Zuge der Subjektivierung notwendige Konzentration des einzelnen auf sein Selbst und die ihm möglichen Erfahrungen der Transzendenz werden auf das Sexuelle als stärkstes persönliches Erleben verwiesen. Hier kann sich ihm das Jenseits des Ichs eröffnen, das ihm sonst verschlossen ist.“<sup>85</sup>

Körperlichkeit und Fruchtbarkeit werden neu bewertet, Sexualität zielt auf Transzendenz, auf das Einssein mit dem ganzen Kosmos, Liebe ist die Sehnsucht nach diesem Einssein, Körperbewußtsein ist der Weg des Einsseins, Exstase die Vorauserfahrung der Erfüllung bzw. die Erfüllung selbst.

<sup>80</sup> Enzyklika, zit. nach *Schiwy, G.*, Der Geist des neuen Zeitalters. New-age-Spiritualität und Christentum, München 1987, 39. Vgl. z.B. Augustinus: Deus interior intimo meo.

<sup>81</sup> Vierzig 1991, 100f.

<sup>82</sup> Schüssler Fiorenza – Interview, in: Schlangenbrut (1988) Nr.20, 8.

<sup>83</sup> Vgl. *Jud* 1991, 163f; *Kohler-Spiegel* 1991, 125f.

<sup>84</sup> Vierzig 1991, 137.

<sup>85</sup> Vierzig 1991, 151.

■ Die dieser „neuen“ feministischen Spiritualität der Schöpfung entsprechende Haltungen sind vor allem: betroffen sein, mit-leben, mit-leiden, mit-glauben. Ausgangspunkt ist die Sehnsucht nach einer heilen, nicht entfremdeten Welt und einem solchen Leben.

■ Es ist ein Leben in Beziehung, es ist die Erfahrung von Schöpfung, daß gegenseitige Beziehung und gegenseitige Abhängigkeit unauflöslich sind. Es ist ein Glaube in Beziehung, Gott ist „Macht in Beziehung“<sup>86</sup>, d.h. Werden, Erkennen, Lieben. Es ist ein Infragestellen des Wertes „Autonomie“, ohne dabei eine endgültige Antwort zu haben. Es sind Leben und Glaube in Beziehung. Gott ist Gott in Beziehung: Auch die Schöpfung wird aus der Perspektive der Zärtlichkeit gesehen.

„Im Anfang war Gott,  
im Anfang die Quelle von allem, was ist,  
im Anfang die Sehnsucht: Gott.

Gott – die stöhnende,  
Gott – die in Wehen liegende,  
Gott – die gebärende  
Gott – die jubelnde,  
Gott, voller Liebe für ihr Geschöpf,  
sprach: Es ist gut!

Dann hielt Gott zärtlich die Erde im Arm,  
wissend, daß alles Gute geteilt sein will.  
Gott sehnte sich nach Verbundenheit.  
Gott wollte die gute Erde teilen mit andern,  
und die Menschheit ward geboren aus Gottes Verlangen.  
Wir wurden geboren, die Erde zu teilen.“<sup>87</sup>

Gott ist Beziehung, das heißt: Gott ist Werden. Gott ist Liebe. Gott ist Interaktion. Liebe ist ganzheitlich, immer. „Die Liebe selbst hat kognitive Kraft.“<sup>88</sup> Nur, was wir lieben, können wir – wirklich – erkennen.<sup>89</sup>

■ Die Schöpfung erinnert – notwendig – an die Endlichkeit: Die Erde gehört nicht dem Menschen, sondern der Mensch gehört der Erde. Die Tradition des Memento mori läßt sich nicht aus dem Schöpfungszusammenhang wegdenken.<sup>90</sup> „Denn Natur ist Schöpfung und wir sind Natur.“<sup>91</sup> Was Fridolin Stier immer

<sup>86</sup> Vgl. Heyward, C., Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 21987; vgl. auch Harrison 1991.

<sup>87</sup> Heyward, zit. nach Sölle 1985, 34.

<sup>88</sup> Sölle 1985, 191; vgl. 39ff.

<sup>89</sup> Vgl. auch Frauenarbeit 1992, 65-68; Sorge 1985, 85.

<sup>90</sup> Vgl. z.B. Sölle 1985, 47.

<sup>91</sup> Meyer-Abich, K., Natur und Geschichte, in: Böckle, F. u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 3, Freiburg 1981, 159-202, 199.

wieder in seinen Tagebüchern einklagt, sehen wir bei jeder Ringelnatter und bei jeder Katze: Die Grausamkeit und das Unbeteiligtsein der Natur. Sie kennt letztlich keinen Individualismus, sie kennt kein Ich und keine individuelle Erinnerung.<sup>92</sup>

### 6.3 Ein feministisch-spiritueller Umgang mit der Schöpfung – Zusammenfassende Elemente

Ein feministisch-spiritueller Umgang mit der Schöpfung sucht nach einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und einem Leben aller in Selbstbestimmung - auf der ganzen Welt, er sucht nach einem neuen Arbeitsbegriff,<sup>93</sup> nach einer neuen Wirtschaft... Sie ist eine Utopie, eine Wahrheit, die noch reifen muß.<sup>94</sup>

Ein feministisch-spiritueller Umgang mit der Schöpfung impliziert eine kritische Auflösung des dualistischen Wirklichkeitsverständnisses und eine Veränderung des Gottes- und Menschenbildes im Blick auf Ganzheit.<sup>95</sup>

Ein feministisch-spiritueller Umgang impliziert eine Anerkennung von Symbolen, von Mythen und Träumen als der Sprache der Seele, als der Wiederkehr von Verdrängtem.

Ein feministisch-spiritueller Umgang mit der Schöpfung sieht und achtet die Wirklichkeit Gottes im Leiden und Werden der Welt.<sup>96</sup>

Ein feministisch-spiritueller Umgang mit der Schöpfung, eine Verbindung von Schöpfung und Spiritualität macht uns fühlfähig: im Blick auf einen uns nahen, mitgehenden und mitleidenden Gott jenseits männlicher oder weiblicher Bilder sind unsere Trauer und unsere Verantwortung nicht mehr ortlos, sondern gerichtet.

„Wir sollten klagen lernen, uns fühlfähig machen. Die Liturgie ist nicht eine Verzierung des Lebens, sondern ein Ort der Klage, des ausgesprochenen Schmerzes. Ohne Mitgefühl mit den sterbenden Robben und dem dahinsiechenden Wald können wir die Liebe zur Schöpfung nicht lernen. Und ohne diese Immanenz Gottes in unserer Erde geht uns Gottes Transzendenz verloren.“<sup>97</sup>

Zugleich hat Schöpfung einen Höhepunkt. Verhaftet in der biblischen Tradition ist die Tochter Abrahams mehr wert als der Ochse und der Esel. Die Tochter

<sup>92</sup> Vgl. *Stier, F.*, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg-Heidelberg 41985, 89f. - Beide Polarisierungen, die einseitige Idealisierung der Schöpfung als sanft, sorgend und sinnlich, ebenso wie die Betonung der gewalttätigen und gleichgültigen Natur, führen zu keiner Lösung, sondern drehen nur die Vorzeichen der Bewertungen jeweils um (vgl. *Segal, L.*, Ist die Zukunft weiblich? Probleme des Feminismus heute, [Fischer TB 4725] Frankfurt 1989, 24ff).

<sup>93</sup> Vgl. *Mies, M.*, Konturen einer öko-feministischen Gesellschaft, in: Die Grünen im Bundestag/AK Frauenpolitik (Hg.), Frauen und Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn, Köln 1987, 39-53, und *Sölle* 1985.

<sup>94</sup> Vgl. *Halkes* 1990, 139.

<sup>95</sup> Vgl. *Lüthi* 1987, 46ff.

<sup>96</sup> Vgl. *Altner, G.*, Wie göttlich ist die Natur?, in: *Fuchs, G. (Hg.)*, Mensch und Natur. Auf der Suche nach der verlorenen Einheit, Frankfurt 1989, 81-102, 93.

<sup>97</sup> *Sölle* 1990, 73f.

Israels hat ein Recht auf Heilsein, Ganzsein und auf ein Leben in der Fülle des Lebens Gottes.

„Mag jeder Baum ein Symbol sein für die göttliche Kraft, aus der alles entspringt ... im Zentrum unseres christlichen Glaubens steht die Menschwerdung Gottes! In unserem Nächsten sollen wir ihn erkennen, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Würden wir das wirklich tun, so sähe unsere Welt ganz anders aus. Wir haben bis jetzt theologisch nicht zuwenig nachgedacht, auch über die 'Natur' nicht, aber zuwenig Ehrfurcht gehabt und zuwenig Liebe. Mehr Gerechtigkeit ist vonnöten“<sup>98</sup> – nicht eine „neue“ Theologie der Schöpfung.

## 7. Spurensuche – Ein weiterführender Schluß

Es ist eine Spurensuche, eine Suche nach den Spuren Gottes in der Schöpfung, das heißt in der Natur ebenso wie im Leben von Menschen, von Frauen und Männern.

„Wir sind noch unterwegs. Die Zeit der großen metaphysischen Antworten ist vorbei. Keine endgültige Sinndeutung unter dem Diktat des objektiven Geistes! Aber auch kein ewiges, unabänderliches Kausalgesetz als Letztinstanz! Die Wahrheit erfahren wir nur dann, wenn wir es wagen, uns der Vorläufigkeit, Endlichkeit und Sterblichkeit unserer irdischen Existenz in Zusammenhang mit der Natur auszusetzen und sie als Anfang unserer Zukunft anzunehmen.“<sup>99</sup>

Diese Suche ist eine klare Kritik des Patriarchats und des Ausschlusses der Hälfte der Menschheit, ein Ausschluß, der uns den Glauben daran nimmt, daß Gott alles umfaßt. Nötig ist eine Ausweitung der Bilder, Symbole und Lebenszusammenhänge, in denen wir „Gott“ erfahren, aus der Sicht von Frauen, damit Gott auch für uns mehr „ganz“ wird.

Nötig ist, damit verknüpft, eine feministisch-spirituelle Sicht der Schöpfung, nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis. Gott bleibt Gott, aber seine/ihre Spuren sind in dieser Welt zu entdecken. Diese Suche der Spuren Gottes in der Welt ist eine Kritik daran, daß wir Schöpfung nicht mehr wirklich wahrnehmen, weder lobend noch klagend (was biblisch zusammengehört), weil wir nicht mehr hören, sehen, riechen, schmecken, weil unsere Betroffenheit nur mehr ein Gefühl ist, weil wir keine Tränen mehr haben.

„Gott ist nicht sichtbar in der Natur, aber er läßt sich vernehmen, er spricht sie an und er spricht durch sie an, das heisst 'im Fleisch', und das heisst auch: in einer Sprache, die wie jede menschliche Sprache zugleich verhüllenden und offenbarenden Charakter hat.“<sup>100</sup>

Und das heißt: in der Sprache von Frauen und Männern, in der Sprache der Schöpfung, ohne Einschränkungen. Nicht mehr und nicht weniger.

<sup>98</sup> La Roche, K., Fehlt uns eine Theologie der Natur?, in: Schritte ins Offene 21 (1991) Nr.5, 2f, 3.

<sup>99</sup> Altner 1989, 101.

<sup>100</sup> Zangger-Derron 1991, 31.

Egon Spiegel

## Da Tiere eine Seele haben?

### *Beziehungstheologische Grundlegung einer tierethisch akzentuierten Ökopädagogik*

Das Engagement einzelner Theologinnen und Theologen und auch die 1991 veröffentlichte Tierschutz-Studie der EKD<sup>1</sup> können nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Tier sowohl in der theologischen Ethik als auch in der praktischen Theologie (einschließlich Religionspädagogik) bis heute im allgemeinen nur beiläufig<sup>2</sup> Berücksichtigung findet. Die Vernachlässigung der Tiere in der ethischen Diskussion, in der theologischen Literatur sowie religiösen Erziehung kann auf ein allgemeines Problemwahrnehmungs- bzw. Betroffenheitsdefizit hinweisen, aber auch einen theologischen Klärungsbedarf anzeigen. Mir scheint, daß sich die Misere zumindest teilweise auch aus der immer wieder getroffenen Wahl eines *schöpfungstheologischen Ansatzes*, der grundlegenden Annahme einer gemeinsamen Kreatürlichkeit von Mensch und Tier, einer Mitgeschöpflichkeit<sup>3</sup> des Tieres, als des *vorrangigen* theologischen Bezugspunktes einer zu formulierenden Tierethik erklärt. Tierethik wird herkömmlicherweise schöpfungstheologisch fundiert: weil das Tier wie der Mensch ein Geschöpf des einen und selben Schöpfers ist, vielleicht sogar – wie manche meinen – eine Seele hat und deshalb unsterblich ist,<sup>4</sup> muß der Mensch es „human“<sup>5</sup> behandeln. Indes

<sup>1</sup> *Kirchenamt der EKD (Hrsg.)*, Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf. Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats des Beauftragten für Umweltfragen des Rates der Ev. Kirche in Deutschland (EKD-Texte 41), 1991.

<sup>2</sup> Tierethische Fragestellungen werden in der Regel auch gegenwärtig nur peripher, bestenfalls im Rahmen eines Themas wie „Bewahrung der Schöpfung“ aufgegriffen, oft nur gestreift. Vgl. z.B. auch: *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit*. Erklärung der Dt. Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, hrsg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonf., Bonn 1980, 17. Die Forderung nach einer „Tierethik“ als einer eigenständigen Disziplin der theologischen Ethik, wie sie etwa schon von *J. Hemberg*, Ethik in Schweden. Die Diskussion der 70er Jahre, in: ZEE 21 (1977) 241-256, erhoben wurde, ist immer noch nicht realisiert.

<sup>3</sup> Zu dem im Begriff der „Mitgeschöpflichkeit“ erstmals von Fritz Blanke 1959 entwickelten tierschutzethischen Grundgedanken vgl. *F. Blanke*, Unsere Verantwortung gegenüber der Schöpfung, in: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. FS E. Brunner, Stuttgart u. Zürich 1959, 193-198, und *G.M. Teutsch*, Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen 1987, 139 f.

<sup>4</sup> Vgl. *E. Drewermann*, Über die Unsterblichkeit der Tiere. Hoffnung für die leidende Kreatur, Olten und Freiburg i. Br. 1990. Vgl. auch *M. Yourcenar*, Wer weiß, ob die Seele der Tiere im Staub versinkt?, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 3 v. 4./5./6.01.1986 (Feuilleton-Beilage), und den klassischen Beitrag von *A. Portmann*, Haben Tiere eine Seele?, in: *H.J. Schultz (Hg.)*, Was weiß man von der Seele, Stuttgart 1967, 149-156, sowie *W.-R. Schmidt*, Leben ohne Seele? Das Elend der Tiere und die Religion, in: *ders. (Hg.)*, Leben ohne Seele? Tier – Religion – Ethik, Gütersloh 1991, 9-57.

<sup>5</sup> Zum Begriff der „Humanität“ in der Tierethik vgl. *Teutsch*, Mensch und Tier, a. a. O., 91-95.

scheinen die schon lange so oder ähnlich definierten Zusammenhänge nicht in erwarteter Weise zu fruchten. Liegt es am rationalen Charakter des Ansatzes? Ohne den klassischen, bis heute um Anerkennung ringenden schöpfungstheologischen Begründungsansatz tiergerechten und tierfreundlichen Verhaltens grundsätzlich in Frage stellen oder gar aus der Debatte drängen zu wollen,<sup>6</sup> soll im folgenden ein *beziehungstheologischer* Begründungsansatz skizziert werden, der von der schlichten Beobachtung ausgeht, daß sich Menschen immer wieder in besonderer Weise zu Tieren hingezogen fühlen, und über die sich daran festmachende Überzeugung, daß sich auch die Beziehung zwischen Mensch und Tier im Grunde der Initiative einer beziehungsstiftenden göttlichen Macht verdankt, auf ein Verhalten gegenüber dem Tier hinzielt, das als ethisch verantwortlich bezeichnet werden darf. Gegenüber dem anspruchsvollen schöpfungstheologischen Ansatz, der im Kern die bereits theologisch vermittelte Aussage der Gewißheit einer Mensch und Tier gleichermaßen umfassenden göttlichen *creatio* enthält, sucht eine beziehungstheologische Grundlegung christlicher Tierethik durch eine die emotionale Bereitschaft des Menschen fordernde Anknüpfung an unmittelbare Beziehungserfahrungen zu existentiell nachvollziehbaren und dementsprechend verbindlichen Verhaltensmaximen zu führen. Über die religionspädagogischen Konsequenzen eines solchen Ansatzes wird am Ende des Beitrages zu handeln sein; zunächst gilt es aber, den Menschen in seinen Beziehungen zum Tier zu sehen.

## 1. Kinder und Tiere

Daß sich insbesondere Kinder stark mit Tieren verbunden fühlen, ist eine so unbestrittene Tatsache, daß sie kaum einer besonderen Erwähnung bedarf. Schon die allerkleinsten unter ihnen sind fasziniert von Hunden und Katzen, von Hühnern und Vögeln, greifen spontan nach Kriechtieren und Insekten. Unterscheiden sie in frühem Alter überhaupt schon zwischen Mensch und Tier?<sup>7</sup> Kinder spielen gerne mit Stofftieren. Bücher, in denen Tiere abgebildet sind, gehören oft zu ihren allerersten. Mit Tieren identifizieren sie sich; indem sie an

<sup>6</sup> Ich bin selbst in früheren Beiträgen zu tierethischen Fragestellungen die einzelnen Problemfelder (industrielle Massentierhaltung, Tierversuche usw.) unter schöpfungstheologischen Gesichtspunkten angegangen, aber vielleicht gerade auch deshalb nicht über denselben appellativen Stil hinausgekommen, der viele tierschutzethische Beiträge kennzeichnet; vgl. *E. Spiegel*, Erschöpfte Schöpfung. Vom mechanistischen Naturverständnis zum biophilen Verhalten gegenüber Tier und Pflanze – ein Beitrag zum bioethischen Gespräch, in: *rhs* 30 (1987) 29-36. Von einem beziehungstheologischen Ansatz her scheinen sich mir tierschutzethische Forderungen fast zwangsläufig zu ergeben und noch viel überzeugender zu formulieren.

<sup>7</sup> Ich kann im vorgegebenen Rahmen die Kind-Tier-Beziehung nicht nach einzelnen Altersphasen unterscheiden und auch nicht auf vorliegende Untersuchungen zum Verhältnis Kind – Tier näher eingehen. Vgl. aber etwa *H. Hediger*, Kind und Tier, in: *Basler Schulblatt* 10 (1949) 93-96; *D. Rüdiger*, Das Tier im Leben des Kindes, München 1969 (Diss.); *R. Lachner*, Kinder brauchen Tiere, Melsungen u. a. 1979. Vgl. auch *Teutsch*, Mensch und Tier, a.a.O., 102-105 (Art. Kinder und Tiere).

ihrem Leben teilnehmen, eignen sie sich Welt an.<sup>8</sup> Kinder sehen gerne Tierfilme<sup>9</sup> und bevorzugen Spielaktivitäten, bei denen Tiere eine Rolle spielen.<sup>10</sup> Nicht selten nennen sie ein Haustier ihren „besten Freund“ und wachsen mit Tieren wie mit Geschwistern auf.

Mit dem „besten Freund“ muß das Kind nicht rivalisieren. Weil er anders ist, darf es auch anders sein. Von ihm wird es nicht verpetzt und ausgefragt, nicht lächerlich gemacht und erniedrigt. Er hört zu, nimmt es an, so wie es ist, akzeptiert es mit allen seinen Schwächen, seinen Launen und Ängsten, preßt es nicht unter ein unerreichbares Ich-Ideal (wie es oft Eltern, Erzieher/innen und Gleichaltrige tun). Edith Schreiber-Wicke hat dies in ein kurzes Gedicht gefaßt:

Mein Kater  
 Seine Wange an meiner  
 sein Schnurrbart kitzelt  
 im Gesicht  
 da ist der  
 für den ich nicht  
 anders sein muß  
 als ich bin  
 damit er mich mag.<sup>11</sup>

Tiere verteilen „Zuneigung“ nicht nach gesellschaftlich vorgegebenen Imagemaßstäben, orientieren sich nicht an äußerlicher Attraktivität oder beruflichem Erfolg. Hier ist die Rede vom „Aschenputtel-Effekt“: daß beispielsweise ein Hund auch den ungekämmten, schlecht gekleideten, alten, runzeligen und gebrechlichen Menschen noch zur Prinzessin oder zum Prinzen macht.<sup>12</sup> So können Tiere kranken, behinderten

<sup>8</sup> Vgl. Hermann Kirchhoff, der darauf aufmerksam macht, daß die Autoren vieler Weihnachtsbücher versuchen, „Tiere als Identifikationsfiguren einzuführen, durch die die Weihnachtsbotschaft für das Kind tief erschlossen wird“; *H. Kirchhoff*, Weihnachtsbücher für Kinder und Jugendliche, in: *KatBl* 117 (1992) 891-894; 892.

<sup>9</sup> Tierfilme sind freilich in mehrerer Hinsicht problematisch. Sei es, daß sie besonders brutale Szenen beinhalten; damit setzt sich *E.-W. Bauer*, Grausamkeit um der Liebe willen – oder: Was darf der Tierfilm zeigen?, in: Eberhard Röhrig (Hrsg.), *Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs. Stimmen zur Mitgeschöpflichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1992, 20-22, auseinander. Oder sei es, daß in ihnen das Tier vermenschlicht wird, was beispielsweise von *E. Wüpper*, *Kein Leben für Tiere. Von der Vermarktung bis zur Ausrottung*, Weinheim u. Basel 1984, 61 ff., heftig kritisiert wird. Fragwürdig sind auch Dressurpraktiken im Zusammenhang der Dreharbeiten.

<sup>10</sup> Vgl. *G.M. Teutsch*, *Soziologie und Ethik der Lebewesen. Eine Materialsammlung*, Bern und Frankfurt 1975, 187 f.

<sup>11</sup> Aus: *J. Modler* (Hrsg.), *Warum nicht gleich ein Kamel? Von Tieren und ihren Menschen*, Wien 1991, 46. Vgl. auch *F. Beiner*, *Vom Recht des Kindes, so zu sein, wie es ist*, in: *Welt des Kindes* 66 (4/1988) 14-18. – Daß das Kind die Beziehung zu einem Tier auch als Fluchtmöglichkeit nutzen kann, gibt *H. Halbfas* in seinem *Lehrerhandbuch* 2, Düsseldorf 3. Aufl. 1989, 170, mit Recht zu bedenken.

<sup>12</sup> Vgl. *E. Olbrich* (Universität Erlangen-Nürnberg), *Zusammenleben: Hoffnung und Herausforderung für ein stressfreieres Leben* (unveröff. Manuskript), 4. Vgl. auch *C. Pfannen-*

und alt gewordenen Menschen Trost sein und ihnen über soziale Isolation und Einsamkeit hinweghelfen.<sup>13</sup> Tiere bilden Kontaktbrücken zu anderen Menschen, das gilt für Kinder wie für Erwachsene. Menschen, die von Tieren umgeben sind, scheinen vertrauenswürdig zu sein. Der Tierfreund gilt als Menschenfreund. „Wer Tiere liebt, kann kein schlechter Mensch sein.“ Nach diesem Motto zeigen sich Politiker wie Leute aus dem Showbusiness gerne zusammen mit Tieren.<sup>14</sup>

Von anwesenden Tieren geht oft eine beruhigende Wirkung aus. Menschen fühlen sich beschützt. Kinder scheinen im Verspüren der Berührung von Tieren für Momente verloren zu sein. Und wie die Gegenwart von Tieren zur Lockerung eines überhöhten Aktivationsniveaus beitragen kann, so kann durch *grooming* der eigene Blutdruck wie auch der des Tieres gesenkt werden.<sup>15</sup> Tiere werden in der psychologischen Praxis, in Heimen und Krankenhäusern als Co-Therapeuten eingesetzt (vgl. *pet-facilitated therapy*). Die Verbundenheit von Mensch und Tier hat in unzähligen literarischen Beiträgen<sup>16</sup>, in Werken der Kunst, in der Symbolik, in religiösen Darstellungen usw. ihren dichten Niederschlag gefunden.

Die Fälle sind keineswegs selten, daß Kinder aus Liebe zum Tier sich spontan und beharrlich weigern, Fleisch zu essen, in der Regel und meistens dann, wenn sie wissen, daß sie zu dem geschlachteten Tier einmal eine ganz besondere Beziehung hatten.

Während Leszek Kolakowski fragt, was wohl die Ägypter angesichts des Untergangs im Schilfmeer über die Barmherzigkeit Gottes gedacht haben mögen,<sup>17</sup> fragen Kinder, warum denn auch die *Pferde* ertrinken mußten. Oder sie fragen, warum ein *Widder* als Ersatz für Isaak sein Leben lassen mußte, oder machen sich Gedanken, ob ein *Hund* im Himmel Flügel kriege.<sup>18</sup>

*schwarz*, Des Menschen bester Freund ..., in: *Psychologie heute* 9/1992, 44-45.

<sup>13</sup> Eine problematische Seite ist natürlich die, daß Tiere unter menschliche Bedürfnisse gepreßt werden. Die Vereinnahmung des Tieres als sozialer Ersatzpartner geht dann zu Lasten des Tieres. Seine „Vermenschlichung“, der Status als Heimtier kann eine Form der Tierquälerei sein. – Kritisch gesehen werden muß hier auch, daß sich manche etwa aus Besuchsverpflichtungen stehlen und dadurch ihr Gewissen beruhigen, daß sie ihre/n Angehörige/n mit einem Haustier zusammen wissen. Möglicherweise führt auch die Gegenwart eines Tieres dazu, notwendige Proteste gegen isolierende Verhältnisse zu unterdrücken.

<sup>14</sup> Vgl. *Wüpper*, a.a.O., 25.

<sup>15</sup> Vgl. *Olbrich*, a.a.O., 12 f.

<sup>16</sup> Vgl. z.B. *G.M. Teutsch (Hrsg.)*, Da Tiere eine Seele haben ... Stimmen aus zwei Jahrtausenden, Stuttgart 1987; *E. Jooß/H. Kirchhoff (Hrsg.)*, Ein Hauch vom Paradies. Tierlegenden aus zwei Jahrtausenden, Freiburg i. Br. 1986. Vgl. auch *E. Spiegel*, Alles, was atmet ... Neuere Literatur zur Tierethik, in: *Theologie der Gegenwart* 33 (1990) 55-64.

<sup>17</sup> *L. Kolakowski*, Der Himmelsschlüssel. Erbauliche Geschichten, München 1965, 36.

<sup>18</sup> Vgl. *H. Zink/J. Zink*, Kriegt ein Hund im Himmel Flügel? Religiöse Fragen bei der Erziehung in den ersten sechs Lebensjahren, Gelnhausen und Berlin 1982. – Daß Jesus auf so „unnette“ Art die Dämonen in die Gerasener Säue hat einfahren und diese den Abhang hinunterstürzen lassen, zählt noch für den Erwachsenen Bertrand Russell mit zu den Argumenten, warum er kein Christ sein kann. Vgl. *B. Russell*, Warum ich kein Christ bin,

## 2. Schulbücher und Tiere

Von der außermenschlichen Kreatur sind die Tiere dem Menschen am nächsten.<sup>19</sup> Hat nicht deshalb *hier* jede Ökopädagogik einzusetzen? Und hat diese Tatsache nicht eine ganz zentrale Rolle in der didaktisch motivierten Frage nach den anthropogenen und soziokulturellen Voraussetzungen der Kinder zu spielen? Ein Blick in die gängigen Religionsbücher (der Grundschule)<sup>20</sup> läßt indes deutlich werden, daß die für Kinder natürliche Tierverbundenheit und Tierliebe dort so gut wie keine Entsprechung findet.<sup>21</sup> In den meisten Unterrichtswerken für den Religionsunterricht fehlt eine Thematisierung des verantwortlichen Umgangs mit den Tieren völlig; in einigen wenigen wird sie nur gestreift,<sup>22</sup> im Einzelfall theologisch vereinnahmt<sup>23</sup> oder stark moralistisch<sup>24</sup> gewendet. Zum Teil findet sich eine Aneinanderreihung zusammenhangloser Einzelheiten oder schließt sich eine problematische Moral an. Vieles deutet darauf hin, daß sich die Auswahl der Texte, Bilder oder Lieder in der Regel eher Zufällen als didaktisch wohlüberlegter Suche verdankt. Bis auf das Unterrichtswerk von Hubertus Halfbas<sup>25</sup> bleiben alle Bücher weit unter einem Mindestlevel naheliegender wie notwendiger tierethischer Themenstellungen.

Halfbas selbst zieht leider das Thema nicht über alle Jahrgangsstufen konsekutiv durch<sup>26</sup> und bietet mit seinem Fotomaterial einen problematischen Themeneinstieg:

Reinbek b. Hamburg 7. Aufl. 1972, 30. Selbstverständlich hat Russell die Bibel und damit auch die entsprechende Textstelle weder historisch-kritisch gelesen noch auf eine andere Weise (vgl. dazu *H.-K. Berg*, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München und Stuttgart 1991) erschlossen.

<sup>19</sup> Vgl. auch *G. Altner/G. Liedke/K.M. Meyer-Abich/A. M.K. Müller/U.E. Simonis*, Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise, in: Theologisches Jahrbuch 1990, 327-339; 333: „Die Tiere sind die uns nächststehenden Verwandten in der natürlichen Mitwelt. Im Umgang mit ihnen bewährt sich zuerst, ob wir ein des Menschen würdiges Verhältnis zur natürlichen Mitwelt gefunden haben.“

<sup>20</sup> Alles ist neu (77-78), Am Anfang (75/88), Aufbruch zum Frieden (73), Die Welt ist unsere Aufgabe (77-78), Exodus (74-76/86), Glaubensbaum (89), Große Freude (84), Ich bin da (75), Mein bist Du (86), Mensch werden (88), Religion (73), Religion in der Grundschule (81), Religionsbuch für die Grundschule (82), Religionsbücher von H. Halfbas (83 ff.), Schalom (73), Unterwegs zu Dir (72/81), Vieles ist anders (79-80), Weitersagen (79), Wie wir Menschen leben (81-84).

<sup>21</sup> Vgl. auch die ältere Untersuchung von *H. Kirchhoff*, Mensch-Tier in den Lehr- und Lernbüchern für den Katholischen Religionsunterricht seit 1945 (unter besonderer Berücksichtigung der biblischen Aspekte), Paderborn (unveröff., aber über den DKV, Preysingstr. 83 c, München erhältl. Diss.) o. J.

<sup>22</sup> Vgl. Religion in der Grundschule 2, 4 f.

<sup>23</sup> Vgl. Wie wir Menschen leben 3 (neue Ausgabe), 18 f.

<sup>24</sup> Vgl. Glauben und Leben (Ausgabe 7/8 für Realschule sowie die Ausgabe 7/8 für das Gymnasium), 174-178 bzw. 165-169.

<sup>25</sup> Hier das Religionsbuch für das 2. Schuljahr, Düsseldorf 1984, 6-20, mit dem dazugehörigen Lehrerhandbuch, a.a.O., 151-195.

<sup>26</sup> Vgl. dagegen seine eigenen Überlegungen in: *H. Halfbas*, Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 4. Aufl. 1989, 41-43.

zeigen doch allein 7 von 8 Fotos Tiere in Käfighaltung und markieren und stabilisieren dadurch (wohlmeinend, aber unkritisch) eher Fehlformen der Mensch-Tier-Beziehung. Das, was hier gezeigt wird, kann jedenfalls nicht das sein, was es gerade aus beziehungstheologischer Sicht zu realisieren gilt: nämlich natürlich kreatürliche Verkehrsformen zwischen Mensch und Tier infolge einer geheimnisvollen beziehungsstiftenden göttlichen Initiative.

### 3. Gott in der Mensch-Tier-Beziehung

Menschliches Streben und Handeln ist zutiefst geprägt durch ein Bedürfnis nach Affiliation: nach Nähe und Geborgenheit, nach Beziehung und Gemeinschaft. Es richtet sich darin auch auf die Tierwelt. Für viele Menschen sind Tiere soziale Ersatzpartner. Manchen sind sie sogar auf sonderliche Weise näher als Menschen. Menschen scheinen in vielerlei Hinsicht Tiere zu brauchen bzw. brauchen zu können. Umgekehrt wird man das so nicht von Tieren sagen können. Während bestimmten Tieren ein hohes Einfühlungsvermögen im Hinblick auf die jeweilige Bedürfnislage der Menschen und eine entsprechende Anpassungsbereitschaft abverlangt wird, bleibt es fraglich, ob der Mensch jemals in der Lage war oder sein wird, eine vergleichbare Gegenleistung zu bringen. Wie sehr er danach strebt, zeigen zahlreiche Mythen, Märchen, Romane, Heiligenlegenden usw.; wie sehr er sich in Einzelfällen darum bemüht, unterstreichen u. a. Versuche in der Tiermedizin, besonders der Tierhomöopathie<sup>27</sup>, Tierpsychologie<sup>28</sup> und Tiersoziologie<sup>29</sup>, oder Untersuchungen zur Erforschung sprachlicher Verkehrsformen von Tieren<sup>30</sup>.

Hier spätestens drängt sich die an den Rand der Sprachlosigkeit heranführende Überlegung auf, ob es überhaupt eine Denk- und Sprachebene gibt, die der Frage nach der Mensch-Tier-Beziehung (und Tier-Mensch-Beziehung) auch nur annähernd entsprechen kann. Daß wir heillosen Selbsttäuschung unterliegen, wenn wir meinen, bei unseren Weltbetrachtungen einen Metastandpunkt einnehmen, uns als BeobachterIn einem zu beobachtenden System gegenüberstellen zu können, haben überzeugend und wirkungsvoll die Neurobiologen Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela aufgezeigt und nicht zuletzt unter Rückgriff auf Bildmaterial von M.C. Escher zu veranschaulichen versucht;<sup>31</sup> die Krux hat Leo Leoni in einem Märchen mit wenigen

<sup>27</sup> Vgl. z.B. *H. Wolter*, Homöopathie für Tierärzte, Hannover 1980 (Bd. 1)/1984 (Bd. 2).

<sup>28</sup> Vgl. z.B. *H. Hediger*, Tiere verstehen. Erkenntnisse eines Tierpsychologen, München 1980; *D.R. Griffin*, Wie Tiere denken. Ein Vorstoß ins Bewußtsein der Tiere, München/Wien/Zürich 1985.

<sup>29</sup> Vgl. z.B. *A. Buschinger*, Staatenbildung der Insekten, Darmstadt 1985, oder *H.-D. Görtz*, Formen des Zusammenlebens. Symbiose, Parasitismus und andere Vergesellschaftungen von Tieren, Darmstadt 1988. Vgl. auch den „Klassiker“ *P. Kropotkin*, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Berlin 1975 [Leipzig 1908], sowie grundlegend *Teutsch*, Soziologie, a.a.O.

<sup>30</sup> Vgl. *P. Baumann/D. Kaiser*, Die Sprache der Tiere, München 1992.

<sup>31</sup> Vgl. *H.R. Maturana/F.J. Varela*, Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des Erkennens, Bern/München/Wien 2. Aufl. 1987; vgl. auch die Rezeption bei *N. Luhmann*, Autopoiesis als soziologischer Begriff, in: Hans Haferkamp/Michael Schmid (Hrsg.), Sinn,

Sätzen zusammengefaßt: ein Fisch, der sich von seinem Freund, einem Frosch, erzählen läßt, was es so alles auf dem Land zu sehen gibt, stellt sich die beschriebenen Vögel, Kühe und Menschen immer in der Grundgestalt von Fischen vor. Fisch ist eben Fisch.<sup>32</sup> Wenn nicht Denk- und Sprachlosigkeit die Konsequenz der so beschriebenen Schwierigkeit sein soll, muß Einvernehmen darüber erreicht sein, daß man sich notwendigerweise immer nur in Anthropomorphismen über Tiere wird verständigen können.

Daß Tiere von sich aus eine empathische Bindung an bestimmte Menschen einzugehen in der Lage sind, daß sie – so Adolf Portmann – Stimmungen unterworfen sind und Zuneigung und Ablehnung unter sich wie im Umgang mit uns Menschen zeigen,<sup>33</sup> wird wissenschaftlich möglicherweise niemals eindeutig nachweisbar sein und ist so, eine Vorstellung menschlicher Art, vielleicht auch gar nicht erwartbar. Dagegen spricht einiges dafür, daß für viele Menschen die intensive und persönliche Beziehung zu einem Tier von gleichsam Du-evidenter Qualität sein kann.<sup>34</sup>

Natürlich gibt es auch die Furcht vor Tieren, die den Menschen wild, ungeheuerlich groß und stark, unberechenbar, hinterlistig und gefährlich erscheinen, oder den Ekel vor Tieren, die als widerlich, häßlich, glitschig, unförmig, schmutzig, unsympathisch gelten. Es gibt gleichsam archetypisch verankerte Tierphobien, und es gibt die realen negativen Erfahrungen im Umgang mit Tieren (Bisse, Stiche, Ansteckungen usw.). Doch selbst die vielen Hinweise auf das in der Menschheitsgeschichte bis heute nicht abgerissene Ringen von Mensch und Tier – nicht selten auf Leben und Tod – kann nicht die Grundstimmung einer ebenso tief eingewurzelten Ich-Du-Beziehung in den Bereich des Ersponnenen verbannen.

So nimmt es nicht wunder, daß auch Martin Buber im Kontext seiner dialogischen Philosophie darüber nachdenkt, daß wir „nicht bloß zu anderen Menschen, sondern auch zu Wesen und Dingen, die uns in der Natur entgegentreten, im Ich-Du-Verhältnis stehen können“, und unter Hinweis auf das Phänomen der Tierzähmung zu der folgenden Überlegung kommt:

„Er (der Mensch; E. S.) zieht Tiere in seine Atmosphäre und bewegt sie dazu, ihn, den Fremden, auf eine elementare Weise anzunehmen und 'auf ihn einzugehen'. Er verlangt von ihm eine, oft erstaunliche, aktive Erwidern auf seine Annäherung, auf seine Anrede, und zwar im allgemeinen eine um so stärkere und direktere Erwidern, je mehr sein Verhältnis ein echtes Du-Sagen ist. Tiere wissen ja nicht selten, wie Kinder, eine geheuchelte Zärtlichkeit zu durchschauen. Aber auch außerhalb des Zähmungsbezirks findet zuweilen ein ähnlicher Kontakt zwischen Menschen und Tieren statt: es handelt sich da um Menschen, die eine potentielle Partnerschaft zum

Kommunikation und soziale Differenzierung, Frankfurt a. M. 1987, 307-324.

<sup>32</sup> L. Leonni, *Fisch ist Fisch*, Köln 1970.

<sup>33</sup> Vgl. Portmann, *Tiere*, a.a.O.; jetzt auch in: Teutsch, *Tiere*, a.a.O., 108-119.

<sup>34</sup> Vgl. Teutsch, *Mensch und Tier*, a.a.O., 40-41 (Art. Du-Evidenz); dort auch weitere Literatur. – A. Busemann, *Kindheit und Reifezeit*, Frankfurt a. M. 1965, 129, „erinnert das Ich-Du-Erlebnis des Kleinkindes im Verkehr mit Tieren“ an ein ursprüngliches Ich-Du-Verhältnis des Menschen zum Tier. Dazu allerdings kritisch Kirchhoff, *Mensch-Tier*, a.a.O., 447.

Tier im Grunde ihres Wesens tragen – vorwiegend übrigens nicht etwa 'animalische', sondern eher naturhaft geistige Personen.<sup>35</sup>

Die Frage nach der Du-Evidenz in der Mensch-Tier-Beziehung ließe sich, sicher weiter erhellend, einmal mehr anhand umfangreicher kulturanthropologischer und religionswissenschaftlicher Materialien stellen.<sup>36</sup> Wie diese kann auch die Frage nach dem besonderen Verhältnis von Heiligen und Tieren<sup>37</sup> und die Bedeutung des Tieres in der religiösen Erlebnis- und Ausdruckswelt der Menschen<sup>38</sup> im vorgegebenen Rahmen nicht thematisiert werden. Auch nur hingewiesen werden kann in diesem Zusammenhang auf zum Teil recht öffentlichkeitswirksame Aktionen gegen Tierversuche<sup>39</sup> und gentechnologische Manipulationen am Tier, Tiertransporte<sup>40</sup>, bestimmte Formen des Tierhandels und der Tierversmarktung<sup>41</sup>, des (Wild)Tierfanges und der Tierzucht<sup>42</sup>, Tierhaltung<sup>43</sup> und -schlachtung<sup>44</sup> sowie gegen die Jagd<sup>45</sup>, tierquälerisches Brauchtum (z.B.

<sup>35</sup> Vgl. *M. Buber*, *Ich und Du*, Heidelberg 9. Aufl. 1977, 146 (hier zit. nach *Teutsch*, *Mensch und Tier*, a.a.O., 41).

<sup>36</sup> Vgl. *E. Rudolph*, *Schulderlebnis und Entschuldigung im Bereich säkularer Tiertötung. Religionsgeschichtliche Untersuchung*, Bern/Frankfurt a. M. 1972; *H.P. Duerr*, *Sedna oder die Liebe zum Leben*, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1985; vgl. auch *Teutsch*, *Mensch und Tier*, a.a.O., 130-133 (Art. Mensch-Tier-Beziehung); vgl. auch *U. Hahn*, *Die Entwicklung des Tierschutzgedankens in Religion und Geistesgeschichte*, unveröff. Diss., Hannover 1980.

<sup>37</sup> Vgl. etwa *J. Bernhart*, *Heilige und Tiere*, München 1937, sowie *G. Sartory/T. Sartory* (Hrsg.), *Ich seh den Ochsen weinen. Die Heiligen und die Tiere*, Freiburg i. Br. 1979, *G. Lohmeier*, *Heilige Viechereien. Tiere und ihre heiligen Schutzpatrone*, München 1990; vgl. auch *Teutsch*, *Mensch und Tier*, a.a.O., 87 f. (Art. Heilige und Tiere).

<sup>38</sup> Vgl. dazu ausführlich: *G. Baudler*, *Erlösung vom Stiergott. Christliche Gottese Erfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen*, München u. Stuttgart 1989.

<sup>39</sup> Vgl. etwa *B. Rambeck*, *Mythos Tierversuch. Eine wissenschaftliche Untersuchung*, Frankfurt a. M. (Zweitausendeins) 1990; vgl. auch (Kardinal) *J. Höffner*, *Mit Tieren darf man nicht beliebig experimentieren*, in: *Weltbild* 8/1983 v. 15.04.1983, 32 f. Hinzuweisen ist vor allem auf Veröffentlichungen und Materialien, die von folgenden Initiativen erhältlich sind: *Bundesverband der Tierversuchsgegner e. V.*, Emil-Voltz-Str. 35, 6100 Darmstadt, und *Ärzte gegen Tierversuche e. V.*, Nußzeil 50, 6000 Frankfurt a. M. 50, sowie *Animal Peace e. V.*, Bergstr. 5, 5439 Oberrod.

<sup>40</sup> Vgl. *H. Uniewski/P. Thomann*, *Verladen und verreckt*, in: *stern* v. 23.5.1991.

<sup>41</sup> Vgl. *Wüpper*, a.a.O., 5-25.

<sup>42</sup> Vgl. *H. Lambertz*, *Das Zuchthaus der Tiere*, Hamburg 1983.

<sup>43</sup> Hier verweise ich auf das Material- und Literaturangebot des *Vereins gegen tierquälerische Massentierhaltung e. V.*, Teichtor 10, 2305 Heikendorf bei Kiel.

<sup>44</sup> Vgl. *M. Karremann*, *Tod im Akkord*, in: *du und das tier* (Monatsschrift d. Dt. Tierschutzbundes, Bonn) 5/1988, 8-12. Vgl. auch das am 31.03.92 vom *Deutschlandfunk* ausgestrahlte Hörspiel „Von Schlachthöfen und anderen tierischen Anstalten“, als Manuskript erhältlich über den *Bundesverband Tierschutz, Arbeitsgemeinschaft Dt. Tierschutz e. V.*, *Dr.-Boschheidgen-Str. 20, 4130 Moers 1*.

<sup>45</sup> In seiner Verteidigung der Jagd hat *H.B. Streithofen*, *Vom Umgang mit Tieren und Menschen. Zum Verhältnis von Jägern und Tierschützern*, in: *Die neue Ordnung* 23 (1990) 67-76, in maßlos polemischer Weise den Tierschützern „Terrorismus“ unterstellt. Vgl. dagegen *A. Grasmüller*, in: *du und das tier* 1/1990, 2, 18 u. 19, und die Erwidrerung von

Stierkampf)<sup>46</sup> oder tierquälerischen Sport (z.B. Taubenschießen)<sup>47</sup>, gegen Tierhaltung in zoologischen Gärten oder Zirkussen<sup>48</sup>, die Bedrohung der Tierwelt durch bestimmte Sportarten (z.B. spezielles Skifahren und Surfen), den Konsum von Tier-Delikatessen (Froschschenkel, Gänseleberpastete usw.) und das Tragen von Schmuck- und Modeartikeln tierischer Herkunft, auf das solidarische Handeln einzelner Personen oder Gruppen, auf Tierrettungsaktionen von Schulklassen und Tierbefreiungsaktionen von Autonomen und auf das von vielen Menschen geteilte Bedürfnis, ihr geliebtes Tier am Ende nicht in einer Abdeckerie oder auf der Müllhalde landen zu sehen, sondern auf einem Friedhof für Tiere begraben zu wissen. Immer stellt sich die Frage, ob nicht in jedem solidarischen Verhalten gegenüber dem Tier (wie in jedem prosozialem Verhalten innerhalb des zwischenmenschlichen Bereichs) ein staunens- und bedenkenswertes „Zuviel“ im Menschen<sup>49</sup>, ein „Überschuß“<sup>50</sup> an Humanität, an Beziehungsbereitschaft, an Gemeinschaftswille, aufscheint. Die Frage ist grundlegend, markiert den Dreh- und Angelpunkt einer beziehungstheologisch orientierten Tierethik. Es ist die Frage, wie ich die gelebte Solidarität mit dem „wortlosen Du“, dem Tier, in seiner geheimnisvollen Tiefe zu deuten versuche, wohin mich mein Staunen über die keineswegs selbstverständliche Solidarität mit Tieren theologisch führt.

In der feministischen Beziehungstheologie Carter Heywards erscheint Gott als „Macht in Beziehung“ nicht nur zwischen Menschen, sondern ausdrücklich und bezeichnenderweise auch als Macht in Beziehung „zwischen Pflanzen und Hunden und Walen und Bergen und Städten und Sternen“<sup>51</sup>. Der Gott des Exodus ist eben auch der Gott der Robbenbabies<sup>52</sup>, und „Macht in Beziehung“ wirkt auch zwischen Mensch und Tier. Auch im Zwischen von Mensch und Tier erschließt sich jene geheimnisvolle beziehungstiftende Größe, von der bereits biblische Texte Zeugnis ablegen – ausgehend von der überwältigenden Erfahrung, aus ägyptischer Unterdrückung befreit worden zu sein und in einer „Sternstunde“ der Menschheit zusammengehalten zu haben, ohne auf eine politische Zentralgewalt angewiesen zu sein, und auf Opfer und Gewalt in Konfliktsituationen verzichten zu können, weil JHWH ein Leben in Gewalt-

*Streithofen*, in: Die neue Ordnung 23 (1990) 82 f. (Leitartikel).

<sup>46</sup> Vgl. *Teutsch*, Mensch und Tier, a.a.O., 205-207.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 207 f.

<sup>48</sup> Hier hat sogar eine durchweg kritische Diskussion in der Jugendzeitschrift *BRAVO* stattgefunden; vgl. Nr. 32/1992, 46 f.; Nr. 37/1992, 47; Nr. 46/1992, 48.

<sup>49</sup> Vgl. *E. Schillebeeckx*, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 108.

<sup>50</sup> Im Anschluß an *D. Sölle*, Atheistisch an Gott glauben, Olten 2. Aufl. 1969, 89.

<sup>51</sup> *C. Heyward*, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 2. Aufl. 1987, 30.

<sup>52</sup> *N. Reck*, Der Gott der Robbenbabies und der Gott des Exodus. Ein Plädoyer für die Tiere zur Aufklärung in der ökologisch-theologischen Debatte, in: Junge Kirche 52 (1991) 624-633.

verzicht und Liebe ermöglicht.<sup>53</sup> Wie jede zwischenmenschliche Beziehung, so erwächst auch die zwischen Mensch und Tier aus dem einen biophilen und konstruktiven Potential göttlicher *force vitale*.

Natürlich nimmt sich dagegen sperrig aus, daß in den biblischen Traditionen die hier nur kurz angedeutete Beziehungstheologie weder im zwischenmenschlichen Bereich noch und erst recht nicht auf der Mensch-Tier-Verhaltensebene immer konsequent vertreten und gelebt wurde (wodurch ihre Realisierung andererseits auch nicht ganz aus der Welt gerückt und für uns in ein frühes Goldenes Zeitalter zurückdatiert ist). So ist biblische Tierethik<sup>54</sup> zwar einerseits nicht in jeder Hinsicht der Kritik enthoben, beinhaltet aber auch andererseits Herausforderungen und Zumutungen, die bis heute im großen und ganzen nicht angenommen worden sind: z.B. das Gebot vegetarischer Ernährung.<sup>55</sup> Und manche mögen es nicht hören wollen, aber es ist mit Recht zu unterstreichen: Auch Jesus war kein Tierschützer im modernen Sinn.<sup>56</sup> Einer vorbild- und imitationsethischen Lesart nach wären in puncto Tierliebe und Tierschutz bei Jesus nur wenige griffige Anleihen zu machen.<sup>57</sup>

Was dafür aus den biblischen Schriften und auch und gerade aus der Lebenspraxis Jesu für ein Leben auf allen Beziehungsfeldern, auf die sich der Mensch gestellt

<sup>53</sup> Vgl. E. Spiegel, Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche, in: RpB 27/1991, 79-96, sowie ders., Gründungsmord oder Wiederherstellungsmord. Sozio-theologische Anmerkungen zum Stellenwert des Opfers bei René Girard, in: Józef Niewiadomski/Wolfgang Palaver (Hrsg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck/Wien 1992, 283-306.

<sup>54</sup> Vgl. z.B. W. Pangritz, Das Tier in der Bibel, München/Basel 1963; O. Keel, Das Tier in der Bibel, in: Maja Svilar (Hrsg.), Mensch und Tier, Bern/Frankfurt a. M./New York 1985, 33-54; H. Kirchoff, Sympathie für die Kreatur. Mensch und Tier in biblischer Sicht, München 1987, und G. Liedke, „Tier-Ethik“-Biblische Perspektiven, in: ZEE 29 (1985) 160-173, R. Bartelmus, Die Tierwelt der Bibel. Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, in: BN 37 (1987) 11-37. Vgl. auch B. Janowski u.a. (Hrsg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1992.

<sup>55</sup> Vgl. Kirchoff, Sympathie, a.a.O., 28, wo dieser die Meinung vertritt, daß in Gen 1,29 f. (übrigens in vielen alten Schulbibeln ausgelassen!) „einwandfrei“ die Pointe darin läge, „daß dem Menschen das Tier nicht als Nahrung gegeben wird“. Nach A.H.J. Gunneweg/W. Schmithals, Herrschaft, Stuttgart u. a. 1980, 169, spricht sich in der Spannung von Gen 1,29 f. und 9,1-3 die Überzeugung aus, daß nicht sein sollte, was faktisch geschieht. Interessant scheint mir die auch von J. Ebach vertretene Sicht zu sein, daß mit Gen 1,29 f. die Utopie eines Zusammenlebens ohne Kampf und Privilegien entworfen sei, da vegetarisch zu leben bedeute, sich der mit dem Fleischverzehr verbundenen Hierarchie des Fleischverteilens zu enthalten; vgl. E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte, Stuttgart 2. Aufl. 1987, 217.

<sup>56</sup> Michael Blanke zweifelt gar, „ob er in unserem Sinne Tierfreund war“; vgl. M. Blanke, War Jesus ein Tierschützer?, in: Schmidt (Hrsg.), Leben ohne Seele?, a.a.O., 108-121 (hier 110), gegen E. Rudolph, War Jesus Tierfreund oder nicht?, in: Das Tier 12/1974, 30-31. Vgl. auch E. Fascher, Jesus und die Tiere, in: Theol. Lit.zeitung 90 (1965) 561-570.

<sup>57</sup> Vgl. auch Blanke, a.a.O., 118: „Jesus ist ... kein 'Vorbild' im landläufigen Sinn und erst recht kein Lexikon, auf dessen Auskünfte sich jeder jederzeit berufen kann.“

erfährt, zu gewinnen ist, ist das Zeugnis eines beziehungsfördernden Vertrauens auf eine „Quelle des Lebens“, die sich dem biblischen Volk in dem schlichtesten und zugleich treffendsten Sprachsymbol geoffenbart hat: in JHWH (Ich bin, der ich für euch da sein werde).<sup>58</sup>

Von daher ist dann auch zu verstehen, daß sich der Gerechte des Viehs erbarmt (Spr 12,10)<sup>59</sup>, den Haus- und Arbeitstieren genauso wie den Menschen Sabbatruhe vergönnt ist (Ex 20,10)<sup>60</sup>, JHWHs Hilfe den Tieren genauso wie den Menschen gilt (Ps 36,7), im messianischen Friedensreich die Wölfe bei den Lämmern wohnen (Jes 11,6), von Jesus gesagt wird, daß er mit den wilden Tieren lebte<sup>61</sup>, das Evangelium „omni creaturae“ (aller Kreatur) zu verkündigen ist und nach Paulus die ganze Kreatur im Seufzen liegt (Röm 8,19-22)<sup>62</sup>. Jesu Beziehungshandeln, seine besondere Art, auf die sozial wirksame Größe des Vaters (der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, Mt 5,45) zu setzen, sie im konkreten Umgang mit den Menschen zu realisieren, kann Modell sein für jedes Beziehungshandeln: es geht auch im Verhältnis des Menschen zum Tier darum, ob und inwieweit die göttliche Lebenskraft zu- und eingelassen wird und auf dem Weg des Gewaltverzichts<sup>63</sup> Aussicht besteht, ein Land zu erben (vgl. Mt 5,5), das sich selbst im Bild des Tierfriedens nur dichterisch plakativ andeuten läßt.

#### 4. Tierethik im Spannungsfeld schöpferischen- und beziehungstheologischer Ansätze

Wer die gelebten (sicher oft auch bis zur Unkenntlichkeit gestörten) Beziehungen des Menschen zum Tier gezielt in den Blick nimmt und darüber ins Staunen,<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Vgl. ebd.: „Jesus wollte weder kopiert noch imitiert werden, *Jesus wollte Nachfolger*.“ Das entspricht auch meiner Unterscheidung in: *E. Spiegel, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel 2. Aufl. 1989, 98-100.

<sup>59</sup> Näheres dazu z.B. bei *E. Gräßer*, Ehrfurcht vor dem Leben, in: Röhrig, a. a. O., 92-102.

<sup>60</sup> Vgl. *J. Schreiner*, Der Herr hilft Menschen und Tieren (Ps 36,7), in: TThZ 94 (1985) 280-291.

<sup>61</sup> Vgl. *K. Nagorni*, „... und er war bei den Tieren.“ Von Tieren und Engeln im Leben Jesu, in: *Ev. Akad. Baden* (Hrsg.), *Das Tier als Mitgeschöpf. Leerformel oder Leitgedanke im Tierschutzrecht?*, Karlsruhe 1992, 113-119.

<sup>62</sup> Vgl. *E. Gräßer*, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19-22). Auf der Suche nach einer „biblischen Tierschutzethik“, in: *Jahrbuch für biblische Theologie*, Bd. 5/1990, 93-117, der aus Röm 8,18 ff. die tierethische Konsequenz zieht, daß die „potentielle Partnerschaft“ von Mensch und Tier konkret werden müsse.

<sup>63</sup> Es ist eine der Vorzüge der bereits oben erwähnten EKD-Studie zum Tier als Mitgeschöpf, daß sie das ihm gegenüber notwendige Verhalten des Menschen als das der Gewaltminderung beschreibt. Vgl. allerdings auch die Kritik von *E. Gräßer*, Gewalt- und fleischlos leben. Zur Tierschutz-Studie der EKD, in: *Ev. Kom.* 25 (1992) 7-8, dem diese Forderung nicht weitführend genug ist.

<sup>64</sup> Vgl. auch *H. Barth*, Die Mensch-Tier-Beziehung in Theologie und Kirche, in: *Ev. Akad. Baden*, a.a.O., 48-58; 49.

schließlich in theologisches Fragen und am Ende gar zur (An)erkenntnis einer realwirksamen, auch zwischen Mensch und Tier schalomstiftenden göttlichen Macht zu kommen vermag, der hat so den Weg zu einer aus gelebter Erfahrung gewonnenen und darin fest verankerten Tierethik beschritten, der hat in und aus dem Zusammenleben mit dem Tier, von seinen konkreten Beziehungen ausgehend, theologisch aufsteigend, Gott als eine real wirksame Größe im Zwischen von Mensch und Tier erschlossen und damit eine tief in eigenen existentiellen Erfahrungen mit Gott verankerte Ethik gewonnen. Weil ich mich nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Tieren (und den Pflanzen<sup>65</sup> und sogar der ungelebten Natur) in Beziehung stehend und verbunden erfahre, weil ich mich so in eine All-Beziehung hineingestellt und eingebunden sehe, und weil sich mir darin eine geheimnisvolle göttliche Lebenskraft in ihrer schalomstiftenden Wirksamkeit offenbart, deswegen verhalte ich mich nicht mehr nur in sozusagen erster Naivität tierfreundlich, sondern versuche jetzt in zweiter, vertrauensvoller Naivität, bewußt und zunehmend Beziehungsräume zwischen mir und den Tieren zu schaffen, in denen die selbsterfahrene und in verschiedenen Traditionen bezeugte *force vitale* ihr Werk fortsetzen kann.

Es ist bisher viel zu wenig gesehen und herausgearbeitet worden, daß auch Albert Schweitzers Lehre von der „Ehrfurcht vor dem Leben“ ihren zentralen Bezugspunkt nicht in der gemeinsamen Erschaffung von Mensch und Tier hat, sondern ausdrücklich in dem, was voraussetzungslos allen Menschen zugänglich ist: der Erfahrung, daß ich Leben bin, „das Leben will, *inmitten* von Leben, das Leben will“.<sup>66</sup> Schweitzer kritisiert in diesem Zusammenhang die herkömmliche Ethik als unvollständig, weil sie „nur mit unserem Verhältnis zu den anderen Menschen zu tun“ habe, während die Ethik von der Ehrfurcht vor dem Leben dazu führe, „mit aller in unserem Bereich befindlichen Kreatur in Beziehung zu stehen ...“.<sup>67</sup> Es ist m. E. zwar möglich, aber nicht ganz unproblematisch, diesen erfahrungsorientierten neutralen, so von Schweitzer bewußt gewählten Ansatz allzu schnell schöpfungstheologisch anzubinden, wie es C. Breytenbach tut.<sup>68</sup>

Ich stelle zunächst dem beziehungstheologischen Ansatz den *schöpfungstheologischen* gegenüber. In dessen Aussagezentrum steht, daß Gott den Himmel und die Erde, die Tiere und den Menschen geschaffen hat: ein zwar nicht völlig

<sup>65</sup> P. Tompkins/C. Bird, Das geheime Leben der Pflanzen. Pflanzen als Lebewesen mit Charakter und Seele und ihre Reaktionen in den physischen und emotionalen Beziehungen zum Menschen, Bern u. München 3. Aufl. 1975. Vgl. etwa auch C.A. Skriver, Schwester Pflanze. Unser ethisches Verhalten gegenüber der Pflanze, Lübeck-Travemünde 1968 (Vortrag).

<sup>66</sup> A. Schweitzer, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München 1966, 13-37 („Die Entstehung der Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur“), hier 21.

<sup>67</sup> Ebd. 20.

<sup>68</sup> Vgl. C. Breytenbach, Glaube an den Schöpfer und Tierschutz. Randbemerkungen zu Albert Schweitzers Ethik angesichts urchristlicher Bekenntnissätze und Doxologien, in: Ev. Theol. 50 (1990) 343-356.

unzusammenhängendes, aber letztlich doch nur im gemeinsamen Schöpfungsakt verbundenes Nebeneinander verschiedener Schöpfungsobjekte. Am Anfang meiner Hinwendung zum Tier steht die abstiegstheologische Aussage, daß ich zwar wie dieses vom selben Schöpfer, aber zunächst einmal neben ihm geschaffen bin.

Biblischem Schöpfungsverständnis nach sind Tiere, so arbeitet auch W.-R. Schmidt heraus, „Geschöpfe und stehen als solche *neben* dem Geschöpf Mensch“, sie gehören zwar mit dem Menschen zur einen und selben Schöpfungsgemeinschaft und teilen mit ihm dasselbe Geschick (vgl. Koh 3,19-21), sind aber durch eine dogmatische Hervorhebung der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus dem gemeinsamen Tier-Mensch-Geschick herausgelöst. Die in der Auseinandersetzung mit kanaänischen Fruchtbarkeitsreligionen entwickelte Schöpfungstheologie hat so bereits von ihrem Ansatz her, erst recht aber in ihrer Wirkungsgeschichte zu einer ambivalenten, eine besondere Berufung des Menschen herausstellenden Sicht des Geschaffenen und damit letztlich zur Ansicht einer notwendigen Trennung und Unterschiedlichkeit der Geschöpfe geführt.<sup>69</sup>

Biblisches Schöpfungsvorstellungen nach existieren Mensch und Tier zunächst nebeneinander. Bald schon ist aber der Mensch „oben“ und das Tier „unten“. War diese Entwicklung vorgezeichnet? Die narrative Formulierung der verstandesmäßigen Annahme einer gemeinsamen Schöpfung hat sich jedenfalls als eine zu schwache, ethisch weitgehend nicht tragfähige Klammer zwischen Mensch und Tier erwiesen. Sie ist rational vermittelt, deshalb auch so leicht ideologisch verbiegbare und dadurch brüchig.

Während sich hier der verantwortliche Umgang mit dem Tier von einer eher spekulativen Grundannahme herleitet,<sup>70</sup> also abstiegstheologisch/abstiegsethisch aus einer bereits zur Offenbarung verdichteten Erfahrung gewonnen wird („*Ich bin erschaffen./Und auch das Tier neben mir ist erschaffen.*“), wird dort eine Tierethik auf der Ebene selbstgemachter oder vermittelter Beziehungserfahrungen mit Tieren existentiell grundgelegt („*Ich erfahre mich als mit Tieren in Beziehung lebend.*“) und schließlich, davon ausgehend, auf dem Weg theologisch-neugierigen Fragens und eines sich darin ereignenden göttlichen Offenba-

<sup>69</sup> Vgl. Schmidt, a. a. O., 19-25. Dieser Entwicklung zum Trotz, so ist ebd. zu lesen, hat sich allerdings auch eine Haltung herausgebildet, in der „schöpfungsnahe Alltagspraxis“ und „identitätsbewahrendes Geschichtsbewußtsein“ zusammengebracht sind und Gottes ununterbrochenes Wirken gleichermaßen „in, mit und unter“ (ich würde noch stärker betonen: *zwischen*) „den Geschöpfen, den Dingen und Menschen“ vorausgesetzt ist, was etwa in unentschiedenem Hin- und Hergerissensein zwischen schöpfungspartnerschaftlich motiviertem Fleischverzicht (Gen 1,28-30) und kompromißartig zugestandenem und geregeltm Fleischverzicht (Gen 9,1-3) seinen Ausdruck findet.

<sup>70</sup> Sie basiert als Bekenntnis zu einem Gott, der für das Leben schlechthin, für das Leben von seinem allerersten Anfang an verantwortlich ist, auf der positiven Exoduserfahrung Israels und damit letztlich doch auch wieder auf einem konkreten (politischen) Beziehungsgeschehen. Vgl. auch Kirchhoff, Sympathie, a. a. O., 11; er unterstreicht, daß Israel seinen Gott zunächst als einen Gott der Geschichte erfahren und erst in der Auseinandersetzung mit den Schöpfungsmythen der umliegenden Völker auch nach dem Gott der Schöpfung gefragt hat.

rens aufstiegstheologisch/aufstiegsethisch erarbeitet. Hier ist auch festzuhalten, daß die in der Präambel des Dekalogs formulierte Grundlage ethisch verantwortlichen Handelns nicht auf die Schöpfung durch Gott abhebt (etwa: *Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Nichts erschaffen hat.*), sondern auf die Exoduserfahrung Israels (*Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, befreit hat.*).

Erklärt sich von daher vielleicht auch, daß im zweiten biblischen Testament die Schöpfung nur peripher Thema ist? War Schöpfungstheologie für Jesus vielleicht deshalb nicht so zentral, weil sein Sendungsbewußtsein vor allem auf die Initiierung von Gemeinschaft, auf ein im Zeichen göttlicher *dynamis* stehendes Beziehungsgeschehen, gerichtet war? Jesu zwischenmenschliches Beziehungshandeln setzt gleichwohl Maßstäbe für die Gestaltung der Beziehung Mensch-Tier, freilich nicht auf der Ebene der Imitation, sondern der Identifikation: es führt hin zu einem schöpfungsglobalen Beziehungshandeln, das aus derselben JHWH-Orientierung und JHWH-Beziehung erwächst wie jedes zwischenmenschliche schalomgleiche Beziehungshandeln.

Die auch von Eugen Drewermann vertretene, ebenfalls schöpfungstheologisch verankerte Sicht, daß Tiere eine *Seele* haben und *unsterblich* sind, enthält gewiß tierschutzethische Sprengkraft: Tiere lassen sich – wie mit Frauen, Sklaven und Indianern geschehen –, gewissenloser behandeln, wenn ihnen die Existenz einer Seele abgesprochen wird (dem mechanistischen Naturverständnis Descartes' zufolge ist das Tier nur eine Art Maschine); umgekehrt dürfen beseelte und gar unsterbliche Tiere eine entsprechend gerechte Behandlung erwarten. Diesen Zusammenhang deutlich zu machen, ist ethisch sicherlich sinnvoll. Dennoch stellt sich auch hier die Frage, ob tierfreundliches Verhalten nur auf der komplexen theologischen Grundannahme der Unsterblichkeit von Tieren aufruhen kann, oder ob es nicht „reicht“ und darin vielleicht nicht sogar mehr ist, „die bleibende Verwandtschaft von Tier und Mensch zu begreifen“ und zu sehen, wie „nahe am Menschen“ das Tier schöpfungs- und naturgeschichtlich ist,<sup>71</sup> ich würde sagen: sich einfach als mit dem Tier in Beziehung stehend zu erfahren. „Realer und vollziehbarer“ ist es nach W.-R. Schmidt, eine neue ethische Grundhaltung „aus dem Respekt, der Scheu und der Ehrfurcht vor allem Lebendigem“ statt dem „Symbol des Unsterblichen“ zu entfalten,<sup>72</sup> ich würde sagen: aus der lebendigen Erfahrung geglückter Mensch-Tier-Beziehungen.

Die schöpfungstheologische Grundlegung einer Tierethik ist sicher die – theologisch-systematisch gesehen – anspruchsvollere, weil sie dem solidarischen Umgang mit dem Tier die Klammer der Mitkreatürlichkeit vorschaltet; die beziehungstheologische Grundlegung ergibt sich unmittelbar aus der Erfahrung JHWH-verdankter Beziehung: ihr eignet von daher eine außergewöhnliche Überzeugungskraft und damit ein besonders hoher ethischer Verbindlichkeitsanspruch und Verpflichtungsgrad.

<sup>71</sup> W.-R. Schmidt, a.a.O., 29; vgl. ebd. 29-35 seine kritische Auseinandersetzung mit Drewermann.

<sup>72</sup> Ebd. 35.

Daß die Frage aber auch eine theologisch grundlegende ist, kann in diesem Wort Martin Bubers deutlich werden: „Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in Dir kreist, sondern wie die Luft, in der Du atmest.“<sup>73</sup> Könnte der isolierte schöpfungstheologische Ansatz nicht die Tendenz haben, eine individualistische Theologie zu fördern, die Gottes Wirken im Bild des Blutkreislaufes von Geschöpfen sieht, denen zwar die Kreatürlichkeit gemeinsam ist, die aber ansonsten als doch recht atomisierte Einzelwesen ihr Dasein fristen? Dann wäre der beziehungstheologische Ansatz, demzufolge Gott gerade im Zwischen der Geschöpfe lebendig wirksam wird, für eine tierethische Neubesinnung die weiterführende.

### 5. *Force vitale* gegen tödliche Beziehungsstrukturen

Wer sein Tier „dirängelt“, wie es im Dialekt der Rhön heißt, wer es also mißhandelt und quält, indem er es z.B. im Winter auf die Weide treibt oder in seinem Kot verdrecken läßt, der verfällt der Mißachtung der Dorfgemeinschaft.<sup>74</sup> Hier gehört das Tier noch in das große dörfliche Beziehungsgeflecht, ist es geschützt durch soziale Kontrolle. Mit dem Aufkommen einer sterilen, öffentlichkeitsscheuen industriellen Massentierhaltung, mit der reinen produktorientierten Tierhaltung in Tierfabriken und Tier-KZs<sup>75</sup> treten Opfer und Täter aus dem Blickfeld einer kritischen Öffentlichkeit, bleibt vielen Menschen die tägliche Qual der Tiere verborgen. Wo dagegen der Blick frei wird für das konkrete Leid der Tiere, wo die alltäglichen Praktiken in den Tierversuchslaboratorien, in den Zuchtfarmen für Pelztiere oder in den Schlachthöfen wahrgenommen werden, bildet sich oft ein spontaner Aufschrei der Empörung, vermehrt sich Widerstand im solidarischen Eintreten für das Tier, meldet sich – theologisch gesprochen – göttliche *force vital* und treibt zum befreienden Handeln.

In meinem Beichtspiegel aus Kindertagen stand noch die Frage „Habe ich mutwilligerweise Tiere gequält?“ Und in der Beichtandacht für Erwachsene im Hinblick auf das fünfte Gebot „Du sollst nicht töten“ und unter dem Stichwort „Ehrfurcht vor dem Leben“ wurde die Wissensfrage formuliert: „Hast Du gesündigt, indem Du Tiere gequält hast?“<sup>76</sup> Ähnlich begegnet die Fragestellung auch in der Schülerbeichte des „Gotteslobs“ (EL 66,6), allerdings in erweiterter Form: „Habe ich Tiere vernachlässigt oder gequält?“ Hier wird schließlich der Problemkomplex noch ökoethisch ausgezogen und gefragt: „Wie behandelst Du

<sup>73</sup> M. Buber, *Ich und Du*, in: *ders.*, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962, 7-136; 41.

<sup>74</sup> Vgl. A. Winterling, *Die bäuerliche Lebens- und Sittengemeinschaft der Hohen Rhön*, Fulda 2. Aufl. 1981, 50: „Wer seine Tiere mißhandelt ('dirängelt'), verfällt der gleichen Mißachtung seitens der bäuerlichen Gemeinschaft, wie wenn er gegen Menschen herzlos ist.“

<sup>75</sup> Um den Vergleich von Legebatterien mit KZs hat es sogar einen gerichtlich ausgetragenen Streit gegeben, den B. Grzimek, unterstützt von den ehemaligen KZ-Insassen F. Wankel und M. Niemöller, gewonnen hat.

<sup>76</sup> So im *Ave Maria*. *Gesang und Gebetbuch für das Bistum Fulda*, Fulda 7. Aufl. 1962 (1. Aufl. 1949).

Pflanzen? Wie gehst Du mit Tieren um?“ Während es im selben Kontext der Schülerbeichte heißt, daß „die Menschen sündigen, weil sie keine Verantwortung tragen wollen“ und „wir ... nicht nur für den Menschen verantwortlich (sind), sondern auch für die Tiere, Pflanzen und Dinge ...“, fehlen ähnliche Überlegungen und Gewissensfragen im Beichtspiegel für Erwachsene, was besonders im Rahmen der Frage nach „meinem Verhältnis zum Leben“ (GL 62,6) auffällt. Verfehlungen im Umgang mit dem Tier sind soziale Verfehlungen und stehen für die Mißachtung der schalomstiftenden Signale göttlicher Dynamis, die den Menschen spätestens in seinem schlechten Gewissen erreicht und dort subtil zum Ausdruck kommt, wo Menschen glauben, ihr tierfeindliches Tun mit irgendwelchen höheren Zielen rechtfertigen zu müssen.

### Glauberger Schuldbekennnis

Wir bedauern vor Gott, dem Schöpfer der Tiere,  
und vor unseren Mitmenschen:

Wir haben als *Christen* versagt, weil wir in unserem Glauben  
die Tiere vergessen haben

Wir waren als *Theologen* nicht bereit, lebensfeindlichen Tendenzen  
in Naturwissenschaft und Philosophie  
die Theologie der Schöpfung entgegenzuhalten.

Wir haben den *diakonischen Auftrag* Jesu verraten  
und unseren geringsten Brüdern, den Tieren, nicht gedient.

Wir hatten als *Pfarrer* Angst,  
Tieren in unseren Kirchen und Gemeinden Raum zu geben.

Wir waren als *Kirche* taub für das Seufzen der mißhandelten und  
ausgebeuteten Kreatur.

Glauberger, Frühjahr 1988

Im Glauberger Schuldbekennnis beklagen und bedauern Theologinnen und Theologen das Schweigen der Kirchen angesichts des Leidens der Tiere.<sup>77</sup> In vermehrt stattfindenden Tiergottesdiensten<sup>78</sup> wird Versöhnung und Gemeinschaft mit den Tieren gefeiert.<sup>79</sup>

<sup>77</sup> Vgl. dazu ausführlicher *E. Spiegel*, „Praedicate Evangelium omni creaturae“ (Mk 16,15). Die Herausforderung des Glauberger Schuldbekennnisses, in: Hubert Ritt (Hrsg.), *Aus dem Tod zum Leben. Aschermittwoch bis Osternacht* (Reihe: Gottes Volk), Stuttgart 1991, 118-126. Das *Glauberger Schuldbekennnis* haben u. a. G. Altner, H. Albertz, K. Marti, E. Drewermann, A. Rotzetter, R. Panikkar unterschrieben; die Liste wird laufend ergänzt und ist erhältlich über das Ev. Pfarramt, Friedhofsgasse 2, 6475 Glauberger. – Scharfe Kritik am Verhalten der Kirche gegenüber den Tieren kam schon in den 60er Jahren auf, vgl. *C.A. Skriver*, *Der Verrat der Kirchen an den Tieren*, München 1967.

<sup>78</sup> Vgl. *M. Blanke*, Was macht der Esel in der Kirche? Erfahrungen mit „Tiergottesdiensten“, in: Schmidt, a. a. O., 123-127; *E. Matthes*, „Kirche im Grünen“ für Mensch und Tier, in: *Bruderhilfe Journal* 64 (3/1990) 34-35. Vgl. z.B. auch den von ev., kath. u. anglikan. Geistlichen zelebrierten Gottesdienst mit Tieren im Hof des ehemaligen Augustiner-Klosters auf dem Schifflinger bei Gießen (Bericht der Oberhess. Presse v. 16.05.89). – Zu Gottes-

## 6. Themenkreis „Tier“ im RU – Religionspädagogische Qualifizierung menschlichen Beziehungshandelns in vertikaler Konsektivität

Die ökologische Katastrophe, in die die Menschheit zunehmend steuert, führt zunehmend den Bumerang-Effekt unökologischer Verhaltensweisen vor Augen und läßt sensibel werden für die besonders in indianischer Ökospiritualität zum Ausdruck kommende sythetische Lebensweisheit, in diesem Fall für die Tatsache, daß auf den Menschen zurückschlägt, was er dem Tier zugefügt hat, daß er sich mit der Ausrottung von Tieren und Pflanzen die eigene Lebensgrundlage zerstört. Ökologische Erziehung wird, daran anknüpfend, auf ein Überleben im Lebensraum einer intakten Natur hin funktionalisiert: tiergerechtes Verhalten dient – ökonomisch taxiert – der eigenen Existenzsicherung.<sup>80</sup> Ähnlich geht es auch bei der Geltendmachung des Zusammenhangs von Fleischkonsum und Welthunger durch getreideverschwendende Viehfütterung in erster Linie um Überlebensstrategien für den Menschen.<sup>81</sup>

Wie diese, im Grunde anthropozentrisch motivierte Tierschutzerziehung trifft auch eine, die als „Früherziehung zur Nächstenliebe“ (M. Rempis-Nast)<sup>82</sup>, als Probier- und Bewährungsfeld, als Lernort für eine Humanisierung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens verstanden wird, nicht die erste und zentrale Intention einer beziehungstheologisch verankerten Tierethik, der es um die Beziehung zwischen Mensch und Tier und um das Leben des Tieres *an sich* geht.<sup>83</sup>

„Eine Reh hat Augen wie ein 16jähriges Mädchen.“<sup>84</sup> Entbehrte dieser Satz einer offensichtlich sexistischen Dimension und käme er nicht aus dem Mund eines

diensten mit dem Thema Tierschutz vgl. G. Esser, Gottesdienst für die Kreatur: Das Tier in Kirche und Bibel. Über den Einsatz einer Schulfunksendung im Religionsunterricht, in: KatBl 117 (1992) 539-545, soie S. Gaul/N. Lindemann, Aktion Tierschutz in der Schule. Ein Praxismodell „Schulanfangsgottesdienst – Aktion – Schulschlußgottesdienst“, in: KatBl 117 (1992) 546-551.

<sup>79</sup> Hier ist an die traditionelle Praxis des *Tiersegens* in der kath. Kirche zu erinnern.

<sup>80</sup> So etwa der Hauptakzent in: *Das neue Kursbuch Religion 5/6*, Stuttgart 1984/86, 196-198, genauso in: *Glauben und Leben 7/8* (in der Ausgabe für die Realschule genauso wie für das Gymnasium), Hannover 1988, 174-178 bzw. 165-168. – Kritisch ist deshalb auch der folgende „kategorische Imperativ“, so wichtig und richtig er ist, zu lesen: „Gehe mit der Natur so um, daß dabei die Zukunft des Lebens offengehalten wird“. H. Falcke, Die Zukunft des Lebens offen halten, in: der überblick 19 (3/1983) 26-39. Vgl. auch R. Spaemann, Tierschutz und Menschenwürde, in: U.M. Händel (Hg.), Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit, Frankfurt a. M. 1984, 71-81; 77.

<sup>81</sup> Vgl. etwa H. Schuhmann, Futtermittel und Welthunger, Reinbek 1986.

<sup>82</sup> Vgl. *Teutsch*, Mensch und Tier, a. a. O., 217.

<sup>83</sup> Vgl. auch die Erklärung der Dt. Bischofskonferenz. „*Zukunft der Schöpfung ...*“, a. a. O., 17: „Das Lebendige soll leben können, nicht nur um der Nützlichkeit für den Menschen willen, sondern ... einfach um zu leben und dazusein.“

<sup>84</sup> K. Hutter, Ein Reh hat Augen wie ein sechszehnjähriges Mädchen. Das Antijagdbuch,

Jägers, der sich eben anschickt, dasselbe Reh/Mädchen zu töten, er könnte Ausdruck einer innigen Empfindung von Beziehung sein. Wie stark der Blick von Tieren auf Menschen wirken kann, ist unzählige Male in der Literatur festgehalten:<sup>85</sup> „Die ganze Ruhe der Kühe“, so lesen wir bei Hellmut von Cube über den Blick der Kuh, „sammelt sich im Blick der runden, dunklen Augen. Sie führen, wie die dunkelnde Windung in eine groß geahnte Grotte, hinein in die tiefe, unaussprechliche Ruhe der Erde. Es ist, als sei es das Auge der friedlichen Wiesen, der Äcker ...“<sup>86</sup> „Tief im Blick der Tiere“, schreibt Francis Jammes, „leuchtet ein Licht sanfter Traurigkeit, das mich mit solcher Liebe erfüllt, daß mein Herz sich als Hospiz auftut allem Leiden der Kreatur.“<sup>87</sup> „Niemals hatte ich ein so menschliches Auge gesehen“, so Nikos Kazantzakis über eine Äffin, „ein Auge voller List und Spott, das rund, schwarz und unbeweglich auf mich gerichtet war.“<sup>88</sup> Oder Martin Buber: „Die Augen des Tieres haben das Vermögen einer großen Sprache.“<sup>89</sup> Im neugierig ausgehaltenen, gleichsam meditierten Augen-Blick erschließt sich die Mensch-Tier-Beziehung in ihrer geheimnisvollen Tiefe, in ihrer ergreifenden Existenz, offenbart sich, jenseits aller gegebenen Unterschiede, eine tiefgründige Verbundenheit von Mensch und Tier. Deshalb ist auch jenem traurig flehenden Blick eines Affen, dessen Kopf fest in eine Eisenmanschette gezwängt ist – so zeigt ihn das Plakat –, kaum ungerührt zu entkommen.<sup>90</sup> Spätestens mit dem Impuls, nur noch das eine zu wollen, das Tier um jeden Preis von seinen Qualen zu erlösen und frei zu bekommen, wird klar, daß nicht die Tatsache der Mitgeschöpflichkeit das eigentliche Movens ist, sondern das schlichte Gefühl einer starken, geheimnisvoll gelenkten Beziehung oder – franziskanisch gesprochen<sup>91</sup> – Brüderlichkeit, Geschwisterlichkeit.

Freiburg i. Br. 1988, bes. 191 ff.

<sup>85</sup> Vgl. auch W.-R. Schmidt, a. a. O., 11 f. und das in *Teutsch*, Tiere, a. a. O., 93, abgedruckte Gedicht von R. M. Rilke „Der Panther“ sowie den ebd. 245 wiedergegebenen Text von R. Tagore über die Begegnung von Mensch und Tier in der Verschränkung des Blickes oder F. Werfels „Blick der Kreatur“ (ebd. 252).

<sup>86</sup> Zit. nach M. Schreiber, Der Gerechte erbarmt sich des Viehs. Vom Umgang mit Tieren. Rückblick auf eine große kulturelle Tradition, in: *Röhrig*, a. a. O., 9-16; 16.

<sup>87</sup> Zit. nach *Drewermann*, Unsterblichkeit, a. a. O., 47.

<sup>88</sup> Zit. nach E. Drewermann, Versöhnung zwischen Mensch und Tier?, in: *Röhrig*, a. a. O., 103-107, 105.

<sup>89</sup> Buber, a. a. O., 98.

<sup>90</sup> Vgl. die zahlreichen Bilddokumente in E. Kroth, Das Tierbuch, Frankfurt a. M. (Zweitausendeins) 1985; vgl. auch den Film „Der Tierfilm“ von V. Schonfeld.

<sup>91</sup> Von einer überzogenen Interpretation tierfreundlichen Verhaltens bei Franz v. Assisi warnt S. Verhey, Ursprüngliche Unschuld. Franziskus von Assisi spricht mit den Vögeln und mit anderen Tieren, in: *Wissenschaft u. Weisheit* 42 (1979) 97-106; vgl. auch A. Rotzetter, Wunderbar hat er euch geschaffen. Wie Franziskus den Tieren predigt, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1988.

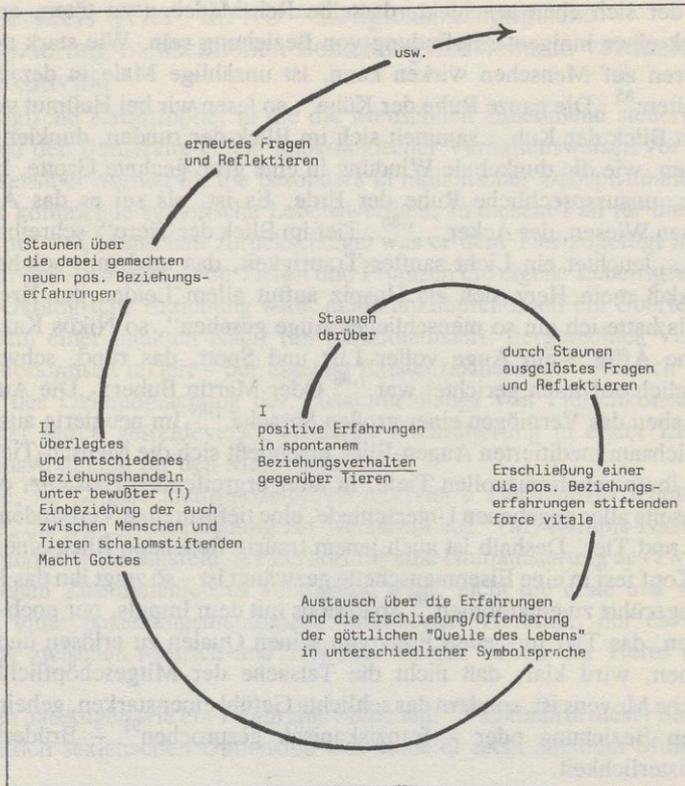


Abb.: Vom Beziehungsverhalten zum Beziehungshandeln – spiralförmige Darstellung eines idealen religionspädagogischen Qualifizierungsprozesses

Die zunächst im Bereich zwischenmenschlichen Beziehungsverhaltens gewonnene Spirale eines Zuwachses an Beziehungsqualität ist uneingeschränkt auch auf das Mensch-Tier-Verhaltensfeld übertragbar: Menschen geraten im Umgang mit Tieren, über die darin erfahrenen Beziehungen ins Staunen. Sie reflektieren sie auf ihren Hintergrund hin, erschließen sich darüber einen Zugang zur Realität einer göttlichen „Quelle des Lebens“ und beziehen sie jetzt bewußt in ihr Leben in Beziehung ein, qualifizieren dadurch ihr Beziehungsverhalten zu einem *Beziehungshandeln*<sup>92</sup>, machen darin erneut positive Erfahrungen, geraten darüber einmal mehr ins Staunen usw.

Für den konkreten Umgang mit Tieren kann das u.a. bedeuten: lernen, das Tier als eigenständiges Gegenüber, als Partner in Beziehung zu sehen; ihm nicht im Modus des Haben- oder Bezingenwollens zu begegnen; in ihm ein Wesen zu sehen, das Schmerzen haben und Freude empfinden kann, das sich in fremder Umgebung bedroht

<sup>92</sup> Im Gegensatz zu einem bloßen, durch Spontaneität und Unmittelbarkeit gekennzeichneten Verhalten, charakterisiert Handeln Reflexion und Entschiedenheit.

sieht und in sozialer Isolation verkümmert; Tieren ihren naturgemäßen Freiheitsraum zugestehen bzw. zu erkämpfen (in diesem Zusammenhang auch die eigenen Konsum- und Eßgewohnheiten zu überprüfen und gegebenenfalls zu ändern), Tiere Tiere sein zu lassen, im Umgang mit ihnen Zeit und Geduld aufzubringen, Gespür für ihre Signale auszubilden, Konfliktsituationen durch strukturelle Maßnahmen vorzubeugen, kurz: vor dem Tier zurückzutreten und den so gewonnenen großen Spielraum im Zwischen von Mensch und Tier der geheimnisvollen göttlichen *force vitale* anzuvertrauen und darüber zu einer neuen Qualität der Mensch-Tier-Beziehung zu gelangen. Ich meine, ähnliches bei A. Portmann zu lesen: „Die anregende Macht der Naturdinge um uns ist eine noch kaum erschlossene Quelle der Erregung, der Erneuerung und frohen geistigen Bewegung, auch der Befruchtung von verborgensten Schaffungskräften in jedem von uns. Die stete Begegnung mit der sinnfälligen, farbigen, duftenden, tönenden, geformten Fremdheit der Naturformen um uns rüstet uns für das lebhaftere und stetigere Vergewärtigen auch unserer innerseelischen Vielfalt sowie für die Einsicht in die Tiefe der uns umfangenden und uns selbst gestaltenden unbekannteren Lebensgründe.“<sup>93</sup> Die skizzierte religionspädagogische Qualifizierungsarbeit wird Kindern des Elementar- und Primarstufenbereichs zwar noch nicht in jeder Hinsicht transparent gemacht werden können, dennoch wird sich ein spiralförmiger Qualifizierungsprozeß ereignen können. Mit zunehmendem Alter – in der Sekundarstufe I, spätestens II – wird die ihr zugrundeliegende Beziehungstheologie grundlegend thematisiert werden können; im Erwachsenenalter sollte sich eine eigene Thematisierung bereits erübrigt haben.

Im folgenden ein erstes brain-stormingartiges Andenken eines vertikalen Konsekutivitätsmodells um den Themenkreis Tier (wobei die aufgeführten Stichworte nicht kategorial [nach z.B. Themen, Intentionen, Sozialformen, Methoden, Medien usw.] geschieden sind:

### 1. Elementarbereich/Kindergarten

T.bilderbücher, mein liebstes Stofftier, T.erzählungen, T.fotos (Bildbände, Plakate, Dias), T.filme, artgerechte T.haltung und -pflege (Fische, Hühner, Gänse ...), Besuch auf dem Bauernhof (Streichelzoo), Anlegen eines Biotops/Beobachtung von Kleintieren, T.pantomimen ...

### 2. Primarstufe

Mein „bester Freund“ (ein Tier?), mein Haustier kommt mit in meine Schule, T.geschichten/-erzählungen, T.plakate, T.dias, T.filme, Dokumentation/Diskussion weltweiter T.rettungsaktionen, T.zeichnungen/T.erzählungen: Ich lebe mit T., T.rettungsaktion (z.B.Amphibienwanderung), artgerechte T.haltung/verantw.bewußte T.pflege (in der Schule), Einrichtung und Unterhaltung eines Biotops, Tod und Begräbnis eines T., T.lieder, T.gebete, t.ökologische Brettspiele, T.märchen/-fabeln/-legenden/-cartoons, das T. in der Bibel/Schöpfungserzählungen, Arche Noah ...

<sup>93</sup> A. Portmann, *Biologie und Geist*, Frankfurt a. M. 1973, 305 f. (hier zit. nach R. Göppel, *Umwelterziehung. Katastrophenpädagogik? Moralerziehung? Ökosystemlehre? Oder ästhetische Bildung?*, in: *Neue Sammlung* 31 [1991] 25-38, 34).

### 3. Sekundarstufe I

T. als Freunde einsamer Menschen/als Kontaktquelle, T. in meiner Tageszeitung, Jesus und die T., Heilige und T. (Franziskus, Hubertus), T.heime (Probleme, Besuch), T.medizin, T.friedhöfe, Rechte auch für T.?, T.prozesse im Mittelalter, T.segen in der kath. Kirche, T.gottesdienst (für/mit Tieren), Vivisektion (T.versuchslaboratorien, pro und contra T.versuche), industrielle Massentierhaltung, t.quälerische T.haltung (overprotection u. Vermenschlichung), Zoolog. Gärten, Zirkus – T.dressur/T.akrobatik, T.transporte, T.schlachtung (Schächten), Jagd, bedrohte T.welt durch best. Sportarten, t.quälerischer Sport (Taubenschießen), t.quälerisches Brauchtum (Stierkampf), Artenschutz, T.schutz (verbände/vereine) – Besuch in Geschäftsstellen, T.schutzaktionen/T.befreiungsaktionen, engagierte christl. Tierschützer (A. Schweitzer), Projektwoche zum Thema „Tier“: Ausstellung, Filme, Literatur ...

### 4. Sekundarstufe II

T. in verschiedenen Religionen und Kulturen, das T. in Mythen, T.opfer (Praktiken und Erklärungen), das T. bei den Jainas, T. als Göttergestalten (z.B. Stier), Mensch u. T. in den biblischen Schriften, urzeitlicher und endzeitlicher T.frieden, das T. in der (christlichen) Kunst, das T. in Symbolen, das T. in der (rel.) Literatur, Haben T. eine Seele?, Aspekte einer christl. T.ethik, beziehungstheologische Fundierung einer T.ethik, Soziobiologie: Sicht von T. und Menschen als geneoistische Überlebensmaschinen?, Kirche und T.schutz (z.B. Glauberger Schuldbekentnis), Vegetarismus aus T.liebe ...

### 5. Erwachsenenbildung

Engagement im T.schutz/Mitgliedschaft in T.schutzvereinen, Beteiligung an Bürgerinitiativen zum Schutz der T.welt, Besuch bzw. Organisation spezieller Veranstaltungen zum T.schutz (etwa im Rahmen kirchlicher Erwachsenenbildung), Fleischverzicht, Experimentieren mit vegetar. Lebensstil, Einfluß auf Politik (T.schutzgesetz), kirchliche Verlautbarungen ...

### 7. Leben in Allbeziehung

Wer in einer Welt, die in vielerlei Hinsicht in Flammen steht (Krieg, Hunger, ökologische Katastrophe ...), glaubwürdig von Tierschutz, von Tierethik, von Tiererziehung sprechen will, der muß im selben Atemzug von Menschenschutz, von Menschenrechten sprechen. Wenn das abschließend auch hier geschieht, dann freilich nicht in dem oben bereits kritisierten Sinn, daß jeder Tierschutz insofern auch Menschenschutz sei, als durch Artensicherung die Lebensgrundlage der Menschen erhalten und geschützt werde. Hier ist nicht der vorrangige Begriff der der „*Schicksalsgemeinschaft*“, sondern der der „*Allbeziehung*“, der das Mensch-Tier-Verhältnis in einer viel unmittelbaren Dimension anzusprechen und zu beschreiben vermag. Der Mensch sieht sich in ein großes, alles umfassendes, geheimnisvoll geknüpftes Beziehungsnetz geflochten, ein Netz, das zwar immer wieder auch an den verschiedenen Stellen reißt oder zu reißen droht, das aber von geheimer Hand immer wieder neu geknüpft und hergestellt wird. Die natürliche Verbundenheit des Menschen mit dem Tier, sein unmittel-

bares Bezogensein auf das Tier unterstreichen, daß das Tier nicht weniger in das riesige Netzwerk gehört wie der Mensch. Von daher stellt sich die Frage nach den Rechten der Tiere<sup>94</sup> nicht nur auf der Ebene des Tierschutzes (der nur die eine, negativ beschriebene Seite des menschlichen Umgangs mit dem Tier akzentuiert), sondern auch auf der Ebene eines phantasievoll gestalteten Zusammenlebens mit dem Tier, bei dem es nur um die – sicherlich mühsame – ständige Ausbalancierung der Rechte aller<sup>95</sup>, und nicht ein gegenseitiges Einander-Auspielen<sup>96</sup>, gehen kann. Es gibt in dem einzigen großen Beziehungsgeschehen nicht die zwei Welten, die der Menschen und die der Tiere.<sup>97</sup> Deswegen war der Begründer des Kinderschutzbundes, Fritz Lejeune, auch ein bekannter Tierschützer<sup>98</sup>: es geht eben um beides, besser noch: um das *eine*.

<sup>94</sup> Vgl. z.B. C. Hartshorne, Rechte – nicht nur für die Menschen, in: ZEE 22 (1978) 3-14; das Themenheft „Animal Rights“ von *The Monist*, Vol. 70, No. 1, Jan. 1987, sowie H. Ruh, Tierrechte – neue Fragen der Tierethik, in: ZEE 33 (1989) 59-71; K. Franke (Hrsg.), Mehr Recht für Tiere, Hamburg 1985; J. Weber, Die Erde ist nicht untertan. Grundrechte für Tiere und Umwelt, Frankfurt 1990. Vgl. auch B. Sitter, Eigenrechte von Tieren und Pflanzen?, in: Arbeitsblätter für ethische Forschung 2/1986, 2-19.

<sup>95</sup> Ein Ort, an dem sich ein solches Ausbalancieren niederschlagen könnte, könnten unsere Eßgewohnheiten sein; vgl. etwa V.S. Sussmann, Die vegetarische Alternative, Ravensburg 1986; V.E. Pilgrim, Zehn Gründe kein Fleisch mehr zu essen, Frankfurt a. M. (Zweitausend-eins) 4. Aufl. 1986. H.F. Kaplan, Warum Vegetarier? Grundlagen einer universalen Ethik, Frankfurt a. M. u. a. 1989. – Mit der oben erwähnten Tierschutz-Studie der EKD fordert R. Lassek, Mehr Brot als Fleisch. Ist der Braten noch zu retten?, in: Lutherische Monatshefte 31 (1992) 2-4, eine „nachhaltige Reduzierung des heutigen Fleischkonsums“ und entscheidet sich damit für die Kompromißposition.

<sup>96</sup> Vgl. z.B. B. Streithofen, Erst kommt der Mensch, dann das Tier, in: DGS (Dt. Geflügelwirtschaft u. Schweineproduktion) 37 (1985) 1321 und 1341 f.

<sup>97</sup> Das soll nicht heißen, daß es zwischen Mensch und Tier keine Unterschiede zu machen gäbe; vgl. z.B. O. Höffe, Der wissenschaftliche Tierversuch: bioethische Überlegungen, in: Schweizerische Ärztezeitung 63 (1982) 1001-1010. M.K. Gandhi, Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit, Gladenbach 1977, 204, hat dazu das entscheidende Kriterium genannt: „Je hilfloser ein Geschöpf ist, um so mehr Anspruch hat es, vom Menschen vor der Grausamkeit des Menschen geschützt zu werden.“ Vgl. auch Teutsch, Mensch und Tier, a.a.O., 176 (zur Rechtsposition der Tiere).

<sup>98</sup> Teutsch, Mensch und Tier, a.a.O., 196. Vgl. auch F. Lejeune, Das Tier und die Erziehung des Kindes, in: Information (der Dt. Tierfreunde) 1/1961, 4-5. Ebenso verband Albert Schweitzer beides in einer Person; vgl. Schweitzer, Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben, a. a. O., und ders., Friede oder Atomkrieg. Vier Schriften, München 2., unveränd. Aufl. 1982.

Rudi Ott

## Ehrfurcht vor dem Leben lernen

### *Die ökologische Situation als religiöses Problem und religionspädagogische Aufgabe*

„Nun sieh dir das wieder an, Junge! Ist das nicht ein Anblick zum Erbarmen?“ Erfreulich war's nicht anzusehen. Aus dem lebendigen klaren Fluß, der wie der Inbegriff alles Frischen und Reinlichen durch meine Kinder- und ersten Jugendjahre rauschte und murmelte, war ein träge schleichendes, schleimiges, weißbläuliches Etwas geworden, das wahrhaftig niemand mehr als Bild des Lebens und des Reinen dienen konnte. Schleimige Fäden hingen um die von der Flut erreichbaren Stämme des Ufergebüsches und an den zu dem Wasserspiegel herabreichenden Zweigen der Weiden. Das Schilf war vor allem übel anzusehen, und selbst die Enten, die doch in dieser Beziehung vieles vertragen können, schienen um diese Jahreszeit immer meines Vaters Gefühle in betreff ihres beiderseitigen Haupt-Lebenselementes zu teilen. Sie standen angeekelt um ihn herum, blickten melancholisch von ihm auf das Mühlwasser und schienen leise gackelnd wie er zu seufzen. „Und es wird von Woche zu Woche schlimmer und von Jahr zu Jahr natürlich auch!“<sup>1</sup>

Dieses Szenario stammt nicht etwa aus einer Umweltreportage eines zeitgenössischen Massenmediums, sondern aus der Erzählung von Wilhelm Raabe 'Pfisters Mühle' aus dem Jahre 1884. Solche Sensibilität für die Natur haben wir schnell als „Melancholie über das Verschwinden der alten Zeit“ (Brockhaus-Lexikon) abgetan. Daß Raabe bereits vor mehr als hundert Jahren auch die Auswirkungen einer bestimmten Mentalität beschreibt, kam uns bisher nicht in den Sinn.

1. Seit uns Umweltkatastrophen ungeheuren Ausmaßes (Tschernobyl, Golfkrieg, Ozonloch u.a.) die katastrophalen Folgen unserer Ahnungslosigkeit verspüren lassen, geraten wir in apokalyptische Panik. Wir haben nicht gewußt, was wir tun, und geben uns mit Schuldzuweisungen zufrieden. 'Endzeit'-Stimmungen muß es in der Geschichte immer wieder geben. Ereignisse, die solche Reaktionen

<sup>1</sup> Wilhelm Raabe, Pfisters Mühle, in: Sämtliche Werke, Bd. 16, Göttingen 1961, 5-178, hier 53. Den Anlaß für diesen Roman bot Wilhelm Raabe die zunehmende Verschmutzung und das Fischsterben in der Wabe (ein Fluß östlich von Braunschweig), die von einer Zuckerfabrik herrührte. Raabe hat sich nicht grundsätzlich gegen die industrielle Entwicklung ausgesprochen. Ihm kommt es vielmehr auf die Wahrung der überzeitlichen Werte angesichts der zerstörerischen Wirkungen industrieller Produktion an. Für Raabe sind die beobachteten Vorgänge auch ein religiöses Problem, wie sich aus dem Fortgang des Romans ergibt: „Sieh dir nur das unvernünftige Vieh an, Ebert“, sagte der Alte. „Auch es stellt die nämlichen Fragen an unsern Herrgott wie ich. Experimentiert er selber so schon damit im Erdinnern, na, so kann man ja wohl nichts dagegen sagen und muß ihn machen lassen; denn dann wird er's ja wohl wissen, wozu es uns gut ist. Aber – vergiften sie es, da weiter oben, in nichtsnutziger Halunkenhaftigkeit ihm und mir und uns, na, so müßte er denn wohl am Ende mit seinem Donner dreinschlagen, wenn nicht meinewegen, so doch seiner unschuldigen Geschöpfe halber...“ (ebd., 53f).

hervorrufen, zeigen an, daß 'eine Zeit zu Ende geht': eine Lebensform stellt sich als unangepaßt heraus, sie muß deshalb zu Ende gehen. In der Verkündigung Jesu ist darum der entscheidende Schritt in solcher Lage die *Umkehr*. Sie hebt darauf ab, daß der Mensch aus freien Stücken das Verstocktsein in den bisherigen Unheilswegen aufgibt, um die von Gott neu geschaffene Wirklichkeit des Heils anzunehmen.<sup>2</sup> Jesu Umkehrruf ist „das unerläßliche Medium, in dem die Botschaft des Evangeliums überhaupt mit gegenwärtigen Personen und Situationen in inhaltlichen Austausch kommt“<sup>3</sup>. Die Umkehr hat ganz pragmatische Seiten: was kann ich weiterhin tun, was sollte ich lieber lassen? Darüber geben Menschen im einzelnen Auskunft, die die Zusammenhänge in der Natur studieren und sich fortwährend neue Erkenntnisse verschaffen (Naturwissenschaften). Aber bereits auf diesem Weg stellt sich ein Problem ein, und es betrifft die Mentalität, nach der wir 'Umwelt' als Medium unseres Lebens bestimmen. Das Problem ist die *Anthropozentrik unserer gesamten Kognition*, die Art und Weise, wie wir Wirklichkeit konstruieren: wir versteifen uns auf die geistigen und kulturellen Hervorbringungen des Menschen; darin fungiert die Natur nur als „Kulisse“<sup>4</sup>. Die Veränderungen, auf die es ankommt, betreffen unsere Kommunikation mit der Natur, zu der wir selbst gehören.

2. Die Religionspädagogik kann nicht bei der Frage stehenbleiben, zu welchem Handeln Kinder und Jugendliche anzuleiten sind. Sie hat zuerst die *Reflexion über unsere Wirklichkeitskonstruktionen* anzustoßen; darin besteht ihre spezifische Aufgabe im Vergleich mit anderen Fächern. Unsere Lebensführung ist in bestimmten Denkstrukturen und emotionalen Mustern verankert, die bewußt und (meist mehr) unbewußt das Handeln steuern. Die Erziehung zu ökologiegerechtem Verhalten kommt darum mit Appellen an die Vernunft nicht weiter, sie muß vielmehr zum Aufbau einer anderen Wirklichkeitskonstruktion anleiten, die sich in der Kritik der vorfindlichen Strukturen und im Kontrast zu anderen Weltbeziehungen gewinnen läßt.

Die Anthropozentrik hat sich in der Kommunikation mit der Natur darin ausgewirkt, daß wir die Dinge auf *Funktion* und auf *Verfügbarkeit* reduzieren. Kenntnisse über die Natur hat es zu allen Zeiten gegeben (z.B. Hildegard von Bingen), in der Neuzeit kam ein Motiv hinzu, das zwar die Naturforschung auf

<sup>2</sup> H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart 1983, 36. Die Umkehrbotschaft Jesu unterscheidet sich von der des Täufers in der konkreten Heilsperspektive: Während Johannes apodiktisch das Gericht ansagt, sagt Jesus apodiktisch das Heil zu (ebd., 36).

<sup>3</sup> O. Fuchs, „Umstürzlerische“ Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Caritas '85 (Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes), Freiburg 1985, 18-40, hier 20f.

<sup>4</sup> H. von Ditfurth, Einführung, in: ders./R. Walter (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 32: Im Bann der Natur, Freiburg 1985, 13-24, hier 14.

eminente Weise vorangebracht hat, aber zugleich in bedenkenloser Weise die Ausnutzung der Erkenntnisse zur technischen Manipulation gefördert hat: naturwissenschaftliche Erkenntnisse sind dann von Interesse, wenn sie einen „Zuwachs von Annehmlichkeiten und Macht“ versprechen.<sup>5</sup>

Einen wichtigen Motor dieses Denkmusters entdecken wir in der Philosophie von *Francis Bacon* (1561-1626). In seinem „*Novum organum*“ (1620) stellte er die Naturbeherrschung und ihre Nutzbarmachung zur Vervollkommnung der Kultur als Ziel der Naturerkenntnis heraus. Sein Roman „*Nova Atlantis*“ entwirft den Weg zu einem technisch perfekten Zukunftsstaat<sup>6</sup>. Die edelste Ehrbegierde ist das Streben, „die Macht und Herrschaft des menschlichen Geschlechts über die Gesamtnatur zu begründen und zu erweitern“. Bacons Programm, das für den Aufstieg der Wissenschaft bedeutsam wurde, ist nicht für unsere moderne Einstellung verantwortlich zu machen, aber seine Ansätze haben sich in unseren Wirklichkeitskonstruktionen manifestiert. Wir müssen sie im Religionsunterricht bewußt machen.

Es kann nicht darum gehen, bereits die Methoden der Erkenntnisgewinnung des Unsinnigen zu verdächtigen, das Problem liegt in der *Art der Kommunikation* mit der Natur und der *Rolle*, die der Mensch darin einnimmt. Man kann sie mit dem Begriff 'Herrschaft' belegen. Genau mit diesem Begriff kann der Bezug zur christlichen Glaubenstradition hergestellt und die Sachfrage neu gestellt werden.

3. Herrschaft ist auch der zentrale Begriff der Botschaft Jesu, in der das Heil der Welt seinen Grund hat. Die sterbenden Bäume sind ein mahnendes Signal dafür, daß wir beim Ausbau unserer Herrschaft auf die falsche Theorie setzen. *Umkehr* zu der Herrschaft, wie die biblische Gotteserfahrung sie meint, ist möglich durch Rückbesinnung auf das biblische Schöpfungsverständnis. Die Rückfrage nach der Bibel zielt auf die Kritik der Leitvorstellungen, die das zukünftige Handeln bestimmen - und demnach zum Element religiösen Lernens werden. Bereits an Gen 1 lassen sich religionspädagogisch relevante Strukturmomente ausmachen.

3.1 Es ist sicher so, daß der christliche Schöpfungsglaube an der *Entdivinisierung* der Welt beteiligt war. Mit der Unterscheidung von Gott und Geschöpf sind die Dinge und Prozesse in Natur und Kosmos aber nicht ohne Eigenwert und somit nicht willkürlich verfügbar. Das Erschaffen durch das wirkmächtige Sprechen stiftet eine *Beziehung* Gottes zu und zwischen allen Dingen und Menschen; sie werden zum Gegenüber Gottes (vgl. Ps 104), besonders der Mensch.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ebd., 20.

<sup>6</sup> Vgl. C. Merchant, *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München 1987, 177-190.

<sup>7</sup> A. Deissler, *Schöpfungstheologie - Die biblische Schöpfungsbotschaft*, in: P. Gordan (Hrsg.), *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*, Graz 1991, 29-59, hier 48.

3.2 Das Erschaffen erschöpft sich nicht in passiver Funktionalität, sondern setzt eine Dynamik des Lebens in Gang, in der den Geschöpfen *Eigenständigkeit* und *aktive Mitwirkung* zukommt. Das Land erhält den Auftrag, alle Arten von Pflanzen und Bäumen, ja letztlich der lebendigen Wesen überhaupt hervorzu-bringen (Gen 1,11.24). Die Segensworte an die Lebewesen (1,22.28) bedeuten „die Ermächtigung zur eigenen Fruchtbarkeit“<sup>8</sup>.

3.3 Die *Gottebenbildlichkeit* hebt den Menschen in eine bleibende Beziehung zu Gott und verleiht ihm Anteil an der Seinsqualität, die Gott selbst zu eigen ist, d.h. daß er zu sich selbst in Beziehung treten kann.<sup>9</sup> Ihr Gehalt muß sich demnach von dem her bestimmen, wie das Handeln Gottes selbst in der Schöpfung gezeichnet wird: Der Weg führt vom Chaos zu einer geordneten Welt. Alles hat seinen Platz und ist – entsprechend dem damaligen Weltbild – aufeinander bezogen und in seine Rolle verwiesen und sollte dabei bleiben. Der Mensch ist dem von Gott initiierten Lebensanspruch aller Lebewesen verpflichtet. Das Werk der Schöpfung wird nicht als plötzliches Aufbrechen geschildert, sondern als Entfaltung vieler Möglichkeiten in der Zeit. Jedes Werk erhält die Qualität „gut“ (hebr. *tôb*), d.h. es paßt in das Ganze und spielt eine produktive Rolle. Zum Arbeiten gehört auch das Ruhen, d.h. das Loslassen von den Handlungsabsichten; beides hält sich in einem rhythmischen Wechsel.

3.4 Geschichtlich gewordene Rollenfestschreibungen von *Mann und Frau* erhalten in Gen 1 eine deutliche Korrektur. Von Unterordnung der Frau kann (wie auch in Gen 2) keine Rede mehr sein. Weil sich die Gottebenbildlichkeit „in gleich gewichtiger Weise auf Mann und Frau bezieht“<sup>10</sup>. Jedes wertende Abheben des Weiblichen vom Männlichen verdreht die Schöpfung. Im Kern meint das Handeln Gottes das gegenseitige Aufeinanderangewiesensein in einer dialogischen Existenz.

3.5 Die heutige ökologische Situation verknotet sich besonders in den beiden Aussagen „*unterwerft euch die Erde*“ und „*herrscht über*“ die Tiere (Gen 1,26.28). Der Gebrauch des hebr. Verbs 'kabas' rechtfertigt nicht die Übersetzung 'niedertreten'. Gemeint ist vielmehr die symbolische Geste der Inbesitznahme von Land. Die Menschen sollen also die ganze Erde in Besitz nehmen, um dort zu leben, sie unter sich aufzuteilen<sup>11</sup> und den Boden zur Nahrungsge-winnung zu bearbeiten. Der Bevölkerungsauftrag ist nicht absolut zu deuten.

<sup>8</sup> Ebd., 40.

<sup>9</sup> Den Titel 'Bild Gottes' beanspruchten im Alten Orient die Großkönige als Stellvertreter des Gottes auf Erden für sich. Die Bibel spricht ihn jedem Menschen zu. Vgl. ebd., 40; C. Westermann, *Genesis. 1. Teilband (BKAT I/1)*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1976, 209-213; O.H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, Göttingen <sup>2</sup>1981, 150.

<sup>10</sup> Deissler, *Schöpfungstheologie*, 40.

Das Herrschen über die Tiere hat die Bedeutung „königliches Herrschen, bei dem der König durchaus dem Wohlergehen seiner Untertanen verpflichtet ist“<sup>12</sup>. Das hebr. Verb 'radah' heißt zunächst 'mit anderen Lebewesen zusammen umherziehen'. Dabei ist an das *Geleiten und Führen* gedacht, wie es Hirten tun. Die Bedeutung der Aussage wird „noch durchsichtiger, sobald man bedenkt, daß Hirten im Alten Orient als Bild des Herrschers dienen“<sup>13</sup>. Die Verleihung der Herrschaftsmacht im Kontext der Segenszusage enthält den der Königsideologie entsprechenden Auftrag, die Lebenserhaltung alles Lebendigen auf Dauer zu gewährleisten.<sup>14</sup> Durch die spezifische Nahrungszuweisung (nur Pflanzen, kein Fleisch) wird obendrein der Herrschaftsauftrag eingegrenzt, insofern jeder gewalttätige Übergriff auf Tiere ausgeschlossen bleiben soll.<sup>15</sup>

3.6 Der Kontext von Gen 1,28 legt noch einen anderen Sinnzusammenhang nahe: Die Entstehung des Menschen ist zwar Höhepunkt und Zentrum der Schöpfung, aber sie ist auch *eingeorndet* in das „Grundgeschehen der Welt“<sup>16</sup>. Der Mensch ist nicht aus der Schöpfung herausgetreten, sondern *in Lebensgemeinschaft mit ihr* auf Gott verwiesen. Vom Sabbat her, dem Tag der Gottesverehrung, ergibt sich dann der Auftrag, daß der Mensch sich in das Sinngefüge („er sah, daß es gut war“) einschwingen soll, das Gott der Welt mitgegeben hat. Wir haben die Abstammungslehre Darwins akzeptiert. Aber sind wir auch dazu bereit, „die Konsequenz der Brüderlichkeit zu unseren Mitkreaturen ernstlich zu durchdenken“?<sup>17</sup> Wie eine Gemeinschaft der Menschen nur dann Bestand hat, wenn alle Glieder sich gegenseitig ergänzen und das Schwache ebenso gelten lassen wie das Starke (vgl. 1 Kor 12), so impliziert die Beziehung zur Natur die Solidargemeinschaft mit allen Geschöpfen. Der Mensch hat an den Strukturen und Kräften teil, die die gesamte Natur ausmachen; sein Problem liegt in der Ignoranz gegenüber den Beziehungen in der Natur, an deren Stelle wir das herrschaftliche Ausbeuten setzen.

4. Die ökologische Problematik hat über die Schöpfungsthematik hinaus noch eine tiefere Ebene, die den *Gottesglauben* unmittelbar betrifft. Die Unterscheidung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, die sich um den Gott des Lebens dreht, hat ihren Sinn verloren, wo der Mensch die fundamentale Beziehung zu

<sup>11</sup> N. Lohfink, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg 1977, 166f.

<sup>12</sup> G. Altner, Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung, in: F. Böckle u.a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 20, Freiburg 1982, 85-118, hier 94.

<sup>13</sup> Lohfink, Unsere großen Wörter, 168.

<sup>14</sup> Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, 142-149.

<sup>15</sup> Ebd., 157; Lohfink, Unsere großen Wörter, 162f.

<sup>16</sup> G. Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart 1979.

<sup>17</sup> C.F. von Weizsäcker, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München 1979, 160.

diesem Gott so ver-rückt, daß ihn selbst die Erwartung einstmals erreichbarer absoluter Macht über Leben und Tod zu beseelen scheint. Die Descartessche Bestimmung des Menschen als „Meister und Besitzer der Natur“ hat eine Machtsteigerung und ein *Allmachtsbewußtsein* freigesetzt, daß fundamentale Aussagen von Gott in Mißkredit geraten sind.

4.1 Mit der Emanzipation von der religiös geprägten Universalordnung sind gewissermaßen Positionen der Orientierung vakant geworden,<sup>18</sup> die von der sich selbst bewußten Vernunft besetzt wurden mit dem Anspruch, sich und der Welt allein die Gesetze geben zu können. An die Stelle der Mitgeschöpflichkeit tritt das *unbedingte Verfügewollen* über die Welt aus der Mächtigkeit des Ich; sie ist im Kern eine Selbstvergötzung.<sup>19</sup>

Das Problem liegt wiederum nicht in der Machtsteigerung selbst. Weil der Mensch sich aus der Beziehung zur Schöpfung herauslöst und im Verfügen über die Welt alles der Erfüllung ständig wachsender und animierter Bedürfnisse dienstbar macht, zerreißt er das Gefüge der Weltordnung, zu deren Schutz und Bearbeitung er eigentlich bestellt ist. Es ist der *falsche Gott*, zu dessen Bild der Mensch sich mit seiner herrscherlichen Weisheit entwickeln will; der Gott, zu dessen Wesen nicht Liebe und Solidarität gehören, sondern der Wunsch und das Gefühl des Triumphes über seine Welt, die er sich gefügig macht. Aber diese Weisheit ist nicht die Weisheit Gottes, für deren Verwirklichung der Sohn Gottes Mensch wurde.

4.2 Ich wähle bewußt den Begriff *Weisheit*, weil wir heute vor einer analogen Situation stehen, wie sie Paulus in Korinth vorfand. Der Enthusiasmus gnostisch angehauchter Christen führte in der Gemeinde von Korinth zu einer Spaltung. Sie rühmten sich des Besitzes großartiger Geistesgaben, der sie über andere erhob und zur Ausgrenzung anderer bzw. zum Überspielen der Situation der Mitchristen veranlaßte.

Für Paulus war dies ein Indiz dafür, daß sie die Weisheit Gottes nicht verstanden haben. In einem paradoxen Spiel mit den Begriffen Weisheit und Torheit macht er die Gemeinde auf ihre Fehlentwicklung aufmerksam: „Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloß Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung (durch ein Handeln und eine Botschaft, die von der Welt als töricht angesehen wird; R.O.) zu retten“ (1 Kor 1,20b f.). Zum Gottsein Gottes gehört nach der christlichen Botschaft die Erniedrigung und Solidarisierung Gottes mit der Welt und ihrer Geschichte bis in den Tod, der aufgrund der Selbstrechtfertigung der Menschen die Folge und das letztgültige Zeugnis dieser Solidarität Gottes werden mußte. Das Kreuz steht

<sup>18</sup> H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/M. 1966, 42.

<sup>19</sup> Vgl. H.E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek 1979, 289.

so gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen: Es ist das paradoxe Symbol der Alternative einer neuen Beziehung zur Welt.

4.3 Im *Kreuz* begegnen wir einer Wirklichkeit, die einerseits die zerstörerischen Auswirkungen des Machtwillens stellvertretend erfahren läßt, andererseits die Solidarität Gottes mit der geschundenen und vernichteten Schöpfung bis in die extremen Formen sinnloser Zerstörung hinein konkret werden läßt. In der Folge der Ausbeutung von Mensch und Natur erkennen wir nicht nur die Partikularität unseres Denkens, sondern es tritt uns der mit der Welt solidarische Gott entgegen, den wir in der Selbstvergottung ausgeblendet haben. Der Physiker Günter Howe versuchte die Geschichte und die Offenbarung Gottes zusammenzudenken, wenn er formulierte: Jesus leidet auch und gerade heute in der Welt und an der Welt „überall dort, wo das Antlitz der Erde, sei es in friedlicher oder militärischer Absicht, entstellt und zerstört wird, und vor allem dort, wo das Antlitz des Menschen von Menschen geschändet wird“<sup>20</sup>.

4.4 Daß das Drama selbstbezogener Machtentfaltung im Tod nicht zu einer end-gültigen Wirklichkeit wird, ist die *Hoffnung*, die der Schöpfer in der Auferstehung des so geschändeten Christus eröffnet hat. Kreuz und Auferstehung Jesu als die Weisheit Gottes weisen uns darum Wege zu einem neuen Verhältnis zur Welt. Ihr Kern ist

- der Verzicht auf all das, was in seinen Auswirkungen Leben zerstört oder beeinträchtigt,
- der Verzicht auf Herrschaft übereinander und über die Welt zugunsten des solidarisch-liebenden und ehrfurchtsvollen Umgangs mit der Welt (Menschenwürde, Wert des Lebens),
- der Verzicht darauf, sich als nicht belangbar anzusehen,
- der Verzicht auf das Verhaftetsein an der unbedingten Erfüllung der Bedürfnisse,
- der Verzicht auf Leidfreiheit, wo die Solidarität mit den Geschöpfen dies erfordert.

In einer nüchternen Formel ausgedrückt besteht das entscheidende Lebensprinzip darin, solche Lösungen unserer Alltagsprobleme zu vermeiden, die in der Breite ihrer Konsequenzen neue und größere Probleme mit sich bringen.

5. Der entscheidende *Paradigmenwechsel*, den wir in allen Bereichen zu vollziehen haben, ist also die Aufhebung des herrschaftlichen Umgangs mit der Schöpfung. Die Voraussetzung dazu ist das *Innehalten* und die *Aufmerksamkeit* für die schlechten Auswirkungen, die sich durch unser Handeln einstellen. Wenn wir nur auf die Operationalität eingestellt sind, können wir die Auswirkungen

<sup>20</sup> Gott und die Technik. Die Verantwortung der Christenheit für die wissenschaftlich-technische Welt, Hamburg-Zürich 1971, 25.

unseres Handelns nicht wirklich übersehen, geschweige denn rückkoppeln mit unseren Motiven und Interessen.

Einen treffenden Leitbegriff für das pädagogische Handeln finden wir in dem ethischen Prinzip der 'Ehrfurcht vor dem Leben' bei Albert Schweitzer, das auch die Erklärungen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz<sup>21</sup> als vordringlichen Maßstab herausstellen. Für unseren Problemzusammenhang sind folgende Aspekte von besonderer Bedeutung.<sup>22</sup>

5.1 Die Ethik Albert Schweitzers hebt unmittelbar auf die „lebendige Beziehung zu lebendigem Leben“ ab.<sup>23</sup> Mit dem Stichwort „*lebendige Beziehung*“ ist die maßgebende Ebene beschränkt, von der aus alle bedeutsamen Zusammenhänge betrachtet werden. Der kommunikative Ansatz überwindet das Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Albert Schweitzer setzt nicht „bei einem künstlich isolierten Vernunftsubjekt“ an, sondern an den „natürlichen Beziehungen des ganzen Menschen zu seinesgleichen wie zur nichtmenschlichen Kreatur“<sup>24</sup>. Erkennen bedeutet dann – gut biblisch interpretiert – „Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den andern Wesen“<sup>25</sup>.

5.2 Die Möglichkeit lebendiger Beziehung besteht darin, daß alle Lebewesen einen *Lebensanspruch* in sich haben, dem Gewicht (biblisch: Ehre) zukommt (vgl. 1 Kor 15,41). Die denkende Selbsterfahrung macht uns den konkreten Tatbestand bewußt. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“<sup>26</sup> Solche Rationalität nötigt dazu, „den jeweiligen individuell erfahrenen Willen zum Leben per Analogieschluß auch allen anderen Lebewesen zuzubilligen“<sup>27</sup>. Der Mensch kann den Willen zum Leben denkend erfassen; er

<sup>21</sup> Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Köln 1985, 28; Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Trier 1989, 29.

<sup>22</sup> Vgl. C. Günzler, Ehrfurcht vor dem Leben - Zum pädagogischen Anspruch der Ethik Albert Schweitzers, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 60 (1984), 61-83; H.-J. Werner, Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer und Teilhard de Chardin, München 1986, 73-104; C. Günzler, Ehrfurcht vor dem Leben. Albert Schweitzers Ethik als Grundimpuls für die Umwelterziehung, in: *ders. u.a., Ethik und Erziehung*, Stuttgart 1988, 171-199.

<sup>23</sup> A. Schweitzer, Gesammelte Werke in fünf Bänden, hrsg. von Rudolf Grabs, Bd. 2, München 1974, 372.

<sup>24</sup> Günzler, Ehrfurcht vor dem Leben (1988), 177f.

<sup>25</sup> A. Schweitzer, Was sollen wir tun? 12 Predigten über ethische Probleme, Heidelberg 21986, 25.

<sup>26</sup> A. Schweitzer, Gesammelte Werke, Bd. 2, 377. Diesen Bewußtseinsinhalt stellt er dem „Cogito ergo sum“ des Descartes entgegen.

<sup>27</sup> Günzler, Ehrfurcht vor dem Leben (1988), 188. Noch entschiedener arbeitet die Systemtheorie solche Gemeinsamkeit heraus: Lebenden Systemen muß man immer Individualität zugestehen, weil sie durch die Kontinuität ihrer Selbstorganisation eine spezifische Identität bewahren.

führt ihn zur Ehrfurcht vor dem eigenen Leben. Das Verständnis dieser Wahrheit verpflichtet, „dieselbe Ehrfurcht allem fremden Lebenswillen entgegenzubringen“<sup>28</sup>. Die geheimnisvolle Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf klingt auf, wenn Albert Schweitzer „Ehrfurcht vor dem Leben“ bestimmt als „Ergriffensein von dem unendlichen, unergründlichen, vorwärtstreibenden Willen, in dem alles Sein gegründet ist“<sup>29</sup>.

5.3 Ehrfurcht vor dem Leben ist dort möglich, wo sich das „elementare Denken“ erneuert.<sup>30</sup> *Elementares Denken* geht durch die Wirklichkeit hindurch, insofern jeder einzelne über sein individuelles Dasein und seine Beziehung zur Welt gründlich nachdenkt. Denn „das Wesen des lebendigen Seins außer mir kann ich nur aus dem lebendigen Sein, das in mir ist, begreifen“<sup>31</sup>. Der Ansatz bei der subjektiven Erlebniswelt und der Alltagspraxis, die es denkend zu durchdringen gilt, nimmt „die Realität der lebendigen Beziehung als empirische Gegebenheit“ wahr.<sup>32</sup> Je näher das Denken der Alltagserfahrung steht, desto mehr wächst der Sensus für das lebendige Sein.

5.4 Eine Ethik der lebendigen Beziehung impliziert einen *Grundkonflikt*, der sich aus der Konkurrenz der Lebensansprüche ergibt. Jene „lassen sich zwar gedanklich, aber nicht praktisch miteinander vereinbaren“<sup>33</sup>. Dieser Grundkonflikt ist prinzipiell unaufhebbar. Zunächst gilt es, den Widerspruch zum Lebenswillen ohne Einschränkung wahrzunehmen und die Schärfe des Konflikts aufrecht zu erhalten. Albert Schweitzer postuliert nicht irgendwelche Wertrangordnungen, um ihn zu entschärfen, sondern reflektiert auf die immer nur subjektiven und relativen Möglichkeiten des Handelns. Es kommt deshalb darauf an, das Leben zu erhalten und zu fördern, „soweit der Einfluß meines Daseins reicht“<sup>34</sup>. Es geht ihm jedoch auch darum, nicht in vorschnellen Kompromissen die Spannungen aufzulösen, sondern „die sittliche Reichweite der eigenen Kraft ernsthaft zu erproben“ und „die praktische Reichweite dieses Prinzips (sc. der Lebensförderung) mit zunehmender Intensität zu erproben“<sup>35</sup>. Darin kommt Albert Schweitzer dem Weg des Paulus sehr nahe, der bei der Frage des Opferfleisches im Konflikt zwischen Wissen und Achtung des Mitmenschen sich für den Verzicht auf sein Recht um des anderen willen entscheidet und darin keineswegs einen Verlust sieht (vgl. 1 Kor 8). Die Bejahung fremden Lebens impliziert immer die

<sup>28</sup> Ebd., 188.

<sup>29</sup> Schweitzer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 347.

<sup>30</sup> Ebd., Bd. 1, 238.

<sup>31</sup> Ebd., Bd. 1, 119.

<sup>32</sup> Günzler, *Ehrfurcht vor dem Leben* (1988), 180.

<sup>33</sup> Ebd., 191f.

<sup>34</sup> Schweitzer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 382.

<sup>35</sup> Günzler, *Ehrfurcht vor dem Leben* (1988), 192.194.

Bereitschaft, die eigenen Lebensansprüche zurückzunehmen. Damit verkündet er nicht eine unbedingte Forderung, sondern er betrachtet eine solche Entscheidung als ein Intervall in der Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen Lebensansprüchen.

6. Die ökologische Situation erfordert einen *Wandel der Beziehung zur Mit- und Umwelt*. Durch mehr ökologisches Wissen allein wird keine Veränderung erreicht, da sittliches Handeln mit der konkreten Kommunikation mit der Natur und mit der Motivation zusammenhängt. Es kommt auf *religionspädagogische Handlungsformen* an, in denen Kinder und Jugendliche Ehrfurcht vor dem Leben aufbauen können. Implizit stecken sie bereits in den bisherigen Überlegungen.

6.1 Eine gute Beziehung gelingt nur dort, wo der Einzelne *zu sich selbst zu stehen* vermag. Die Identitätsverwirrung in der Pubertät und die gestörten Beziehungsfelder, in denen junge Menschen aufwachsen, erschweren es ihnen, sich selbst annehmen zu können. Ehrfurcht lernt der junge Mensch am besten dadurch, daß die Erwachsenen ihm selbst mit Ehrfurcht begegnen. Selbstannahme kann dort wachsen, wo der junge Mensch durch alle Konflikte hindurch aktive und ernsthafte Wertschätzung zu jeder Zeit erfährt. Die alltägliche Kommunikation und das Akzeptiertwerden stärken die Subjektwürde der jungen Menschen, aus der allein sich die Kraft zur realitätsgerechten Öffnung für fremde Ansprüche aufbaut.

6.2 Ehrfurcht vor dem Leben setzt voraus, daß ich eine Beziehung zu mir selbst, besonders zum eigenen Körper, zu meinen Gefühlen und zu den alltäglichen Konflikten bekomme. Erkenntnisse über ökologische Zusammenhänge bleiben abstrakte Wahrheit, solange sie nicht mit der eigenen alltäglichen, vorwissenschaftlichen Erfahrung vermittelt werden,<sup>36</sup> gleichsam durch sie hindurchgehen. Erst hier kann sich ein Ergriffensein von der geheimnisvollen Welt des Lebendigen anbahnen. Jedwede religiöse Bildung darf es sich um der sog. höheren Wahrheit willen nicht ersparen, die *Konflikte* und *Gefühle*, die *Gedankenströme des Alltags* und das konkrete *Alltagshandeln* durcharbeiten. Es geht darum, das alltägliche Leben als Gegenstand ernsthaften Urteilens und Entscheidens aufzugreifen. Der Bezug zur Erlebniswelt der Schüler ist mehr als nur Methode. Denn das Konkrete ermöglicht Verständigung, das Abstrakte läßt jeden mit sich allein. Korrelationsdidaktik läuft nicht über die Thematisierung allgemeiner Grunderfahrungen des Lebens und des Glaubens, sondern allein im Durcharbeiten der alltäglichen Lebenswelt der Schüler. Wie vornehmlich die Psalmen zeigen, sind Lebenserfahrungen keine Nebenaspekte des Glaubens.

6.3 Die Realitätserfahrung bedarf der vertieften Problemeinsicht in die verschiedenen Dimensionen menschlichen Handelns. Das Kernproblem betrifft die

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 196.

*Motive des Handelns.* Das konkrete Handeln ist also auf die ausdrücklichen und unausdrücklichen Motive und Maßstäbe hin zu befragen: Warum wird gerade so gehandelt? Welches sind unsere Motive, daß wir gerade dieser Möglichkeit des Handelns den Vorzug geben? Warum kann es nicht auch anders sein? Wo neigen wir dazu, Wichtiges zu übersehen oder die Konsequenzen des Handelns auszublenden? Ehrfurcht vor dem Leben kann dann zum Leitprinzip von Entscheidungen werden, wenn wir gelernt haben, Handlungssituationen von jenem Motiv her zu bewerten.<sup>37</sup> Dabei tauchen natürlich auch zahlreiche Konfliktmomente auf (vgl. 5.4). Sie sind gerade 'fruchtbare Momente', um mit Kindern und Jugendlichen konkret zu klären, wo fremder Lebensansprüche wegen eigene Interessen einzuschränken sind. Vom Umgang mit Wasser über die Beachtung der Kleinlebewesen bis zum gemeinsamen Spielen mit anderen können Kinder bei entsprechender Anleitung die Spannung zwischen eigenen und fremden Lebensansprüchen auf vielfältige Weise und durch dauernd gelebte Praxis intensiv internalisieren.

6.4 Die religiöse Grundlage des Ehrfurchtmotivs wird dort gelegt, wo junge Menschen von der *unendlichen Wertschätzung* der Schöpfung und vornehmlich ihrer eigenen Person in der Glaubenstradition erfahren. Eine unterrichtliche Behandlung von Gen 1 im Gegenüber zur modernen Naturwissenschaft bleibt zu sehr auf der Schiene der Selbstrechtfertigung, in der die biblischen Texte das Nachsehen haben. Die Annäherung über das Erlebnis der Natur und über die besinnlich-meditative Beziehung zu Gegenständen und Vorgängen der Natur stärkt die innere Beziehung der Kinder zu den Geschöpfen. In diesem Kontext machen Texte der Bibel (Gen 1; Ps 8; 104; 148) die Vorgänge in der Welt transparent auf ihren Schöpfer hin, der ihnen die Würde und den Glanz verleiht, den wir im Dialog mit der Natur durch Aufmerksamkeit für die Geschöpfe widerspiegeln. In besonderer Weise thematisiert nochmals Paulus das Verhältnis von Menschen und Schöpfung: „Die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (Röm 8,19).

6.5 Um Beziehungen zu nichtmenschlichen Lebewesen zu schaffen, muß es *vielfältige Interaktionen* geben. Mit dem Anderen werden wir nur vertraut, wenn wir sein spezifisches Leben bereitwillig wahrnehmen und die Beziehung zu ihm immer wieder reflektieren. Erst die Wachsamkeit für die Eigenart des anderen Lebens macht das Herz sensibel für dessen Eigenanspruch. Kinder können schon in der Grundschulzeit die unterschiedlichen Gestalten des Lebens in aufmerksamer Wahrnehmung erleben und schrittweise in die Fürsorgeverantwortung hineinwachsen. Da es hier um die Bildung von Einstellungen geht, ist ein

<sup>37</sup> Claus Günzler berichtet von zahlreichen Situationen, in denen Albert Schweitzer das Ehrfurchtsmotiv immer wieder als Leitorientierung seines Handelns einbrachte; vgl. Ehrfurcht vor dem Leben (1988), 197f.

wichtiger lernpsychologischer Zusammenhang zu beachten: Fachwissen wird erst produktiv, wo es in eine lebendige Beziehung zum individuellen Lebewesen integriert ist, weil dort Wissen mit dem Handeln einhergeht. Der Religionsunterricht kann in der Regel solche Lernprozesse nicht direkt arrangieren, aber er kann sie begleiten und unterstützen.

6.6. Ehrfurcht erhält ihre Kraft in der *Fähigkeit zum Innehalten*, zum gesammelten Schweigen und zur Aufmerksamkeit. Wenn wir nur auf das Operative eingestellt sind, übersehen wir den Rückkoppelungseffekt, den das ständige Agieren auf uns selbst hat. Es ist der Mangel an *Aufmerksamkeit*, der zu den ökologischen Krisen und zu den persönlichen und öffentlichen Konflikten führt bzw. ihre Lösung verhindert. Ich muß mit mir selbst in Übereinstimmung sein, um dem Anderen, seien es Menschen oder Gestalten der Natur, Räume oder Erlebnisse, staunende Achtung entgegenbringen zu können. Ehrfurcht wächst nur in der Aufmerksamkeit, in der das Ich sich selbst läßt, um in der Sammlung das Andere zu mir sprechen zu lassen und es in mich aufzunehmen. In zahlreichen Formen der Naturalen Meditation (z.B. Philipp Dessauer) und der Stille-Übungen (z.B. Hubertus Halbfas) ergeben sich Wege, auf denen Kinder und Jugendliche die gelöste, staunende Beziehung zur Natur und damit auch zu sich selbst gewinnen können.

6.7 Ein entscheidender Punkt besteht darin, daß wir unsere *Grenzen und Erfahrungen von Endlichkeit* akzeptieren lernen. Das Herrschaftsbewußtsein steigert sich in dem Maße, wie wir von der Leistung und der Einschätzung des Menschen nach seiner Leistung das eigene Selbst und die Beziehung zueinander abhängig machen. Sie sind in ihrer übersteigerten Form nämlich nichts anderes als die Kompensation der Unfähigkeit zum Eingestehen der eigenen Grenzen. Wenn an die Stelle der realistischen Selbstbejahung die Verfügung über das und den Anderen tritt, verliert sich die Sensibilität für den Lebensanspruch des Anderen. Hier ist aber bereits die Selbstbejahung angekratzt. Es ist darum pädagogisch von großer Bedeutung, daß wir die jungen Menschen stärken, indem wir sie begleiten, während sie ihre eigene Kreativität ins Spiel bringen. Wenn jene Menschen in ihrem Selbstwertungsprozeß in verschiedener Weise Stärke und Ermutigung erfahren dürfen, können sie bei sich und bei anderen die Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit des Lebens besser akzeptieren.

Wo wir das Schwache an uns gelten lassen, wächst die Ehrfurcht vor dem Leben und mit ihr die Verantwortung für die Bewahrung des Lebens. Die Botschaft vom Gekreuzigten korrespondiert diesem Zusammenhang.

Thomas Schreijäck

## Spielend das Leben und den Glauben lernen

### Vorbemerkung

Beim ersten Lesen der Überschrift zu meinem Beitrag könnten mancherlei Mißverständnisse entstehen. So etwa, wenn der Eindruck entstünde, daß Leben und Glauben lernen völlig problemlos und spielend einfach vor sich gingen. Oder vielleicht, daß beides nur in der Entwicklungsphase vorrangig spielerischer bzw. spielender Daseinsweise möglich und also nur in der Kindheit anzusiedeln sei. Keine dieser Überlegungen ist gemeint. Vielmehr ging es in der Sektionsarbeit „Interkulturelles Lernen/Dritte Welt“ bei der AKK in Augsburg/Leitershofen um eine kurz zuvor veröffentlichte Sammlung verschiedener Spiele zum Themenbereich Lebens- und Glaubenssozialisation aus Bolivien,<sup>1</sup> deren Originalität und Bedeutung das für Leben- und Glauben-Lernen bei uns vorgestellt und diskutiert werden sollte. In nur zwei Monaten war die erste Auflage der Spielesammlung bereits vergriffen und eine zweite Auflage mußte aufgelegt werden. Dies rechtfertigt allemal eine würdige Auseinandersetzung mit dieser originellen und höchst lebensnahen Praxis der Glaubenssozialisation.<sup>2</sup>

Und noch etwas muß klärend vorweg gesagt werden. Freilich geht es auch hier – wie in allen anderen vergleichbaren Fällen – nicht darum, eine Methode der Glaubensweitergabe und Entwicklung einfach zu übernehmen. Vielmehr ist daran gedacht, sich im vorurteilsfreien Gespräch über Ansätze und Erfahrungen auszutauschen, die gerade in weltkirchlicher Perspektive von größter Bedeutung sind.

Ich will im nachfolgenden Beitrag vor allem zwei zentrale Aspekte berücksichtigen. Zum einen geht es mir um die Frage, welche praktisch-theologischen Implikationen den Schritt ins dritte Jahrtausend maßgeblich bestimmen werden und wie dieser Schritt gemeinsam getan werden könnte. Zum anderen möchte ich den methodischen Ansatz aus Bolivien,<sup>3</sup> Leben und Glauben als ganzheitlichen Prozeß zu begreifen und zu realisieren, beschreiben. Darüber hinaus geht es um die Relevanz dieser Vorschläge für die Glaubensweitergabe bei uns.

### 1. Was ist an der Zeit?

Auf dem katechetischen Großereignis in Deutschland im Jahre 1987<sup>4</sup> ging es um das Miteinander im Glauben über die nationalen und kontinentalen Grenzen

<sup>1</sup> Iriarte, G., *Juegos educativos populares*, Cochabamba 2<sup>1990</sup>.

<sup>2</sup> Darüber hinaus wird auf Hochtouren in fast allen lateinamerikanischen Ländern an Ausgaben der Spielesammlung gearbeitet, die jedoch über das Grundanliegen des bolivianischen Beispiels hinaus vorrangig länderspezifische Fragen und Problemstellungen berücksichtigen.

<sup>3</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>4</sup> Vgl. In vielen Sprachen einmütig. Dokumentation des Europäischen Kongresses 1987, hrsg. v. Deutschen-Katecheten-Verein, München 1987.

hinweg. W. Bühlmann formulierte damals in seinem Hauptreferat diese provokante These: „Nun erwarten Sie vom mir gewisse Impulse aus den jungen Kirchen. Vor 20 Jahren wäre einem dieses Thema wie eine Zumutung vorgekommen. Da waren doch wir in Europa die lehrende und gebende Kirche, dort in Afrika [Lateinamerika und Asien, Anm. d. Verf.] waren die lernenden und empfangenden Missionen. Inzwischen hat sich nicht nur in der Kirchenrealität einiges geändert, sondern auch in unserem kirchlichen Lebensgefühl. Wir sind bereit, vom Einbahnsystem abzurücken und uns aufs Geben *und* Nehmen einzulassen, wodurch erst echte Gemeinschaft entsteht, koinonia, communio der Kirchen, die sich nicht bloß in der vertikalen Dimension, in der Gemeinschaft mit Rom, verwirklicht, sondern auch in der horizontalen Dimension, im Austausch der Kirchen untereinander.“<sup>5</sup> Bühlmanns Ausführungen hatten nicht deswegen größten Beifall gefunden, weil sie vorrangig rhetorisch überzeugten, sondern weil sie aus der Originalität und Überzeugungskraft seiner Erfahrungen *in und mit* den sogenannten jungen Kirchen lebten. Genau an diesem Punkt setzt der nachfolgende Beitrag an.

Im lateinamerikanischen Kontext läßt sich dafür grob ein Entwicklungsprozeß skizzieren, der freilich ohne das Zweite Vatikanum nicht denkbar wäre. Besonders die dort geforderten Prioritäten der katechetischen Erneuerung waren eine zentrale Herausforderung an die Kirche angesichts der Fragen einer modernen Lebenswelt und zwar unter dem Postulat, daß es dabei um den Menschen gehen muß. Es ist daher konsequent, wenn es in der Einleitung zu den Entschließungstexten der gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín 1968 heißt. „Die zur zweiten Generalversammlung ihres Episkopates versammelte lateinamerikanische Kirche konzentrierte ihre Aufmerksamkeit auf den Menschen dieses Kontinents, der einen entscheidenden Moment seines historischen Prozesses lebt. Auf diese Weise ist sie nicht 'vom Wege abgekommen', sondern sie hat sich dem Menschen 'zugewandt', in dem Bewußtsein, daß 'um Gott zu kennen, es notwendig ist, den Menschen zu kennen'. [...] Es genügt gewiß nicht nachzudenken, größere Klarheit zu erreichen und zu reden; man muß handeln. Die Stunde des Wortes hat noch nicht aufgehört, aber sie hat sich mit dramatischer Dringlichkeit zur Stunde des Handelns gewendet.“<sup>6</sup> Ausdrücklich wird festgehalten, daß die Bewahrung des dynamischen Entwicklungscharakters der Katechese auf die Einbeziehung und Berücksichtigung der wirtschaftlichen, demographischen, sozialen und kulturellen Veränderungen einer jeweiligen Lebenswelt nicht verzichten kann. Das heißt konkret: eine so verstandene Katechese hat die *ganzheitliche* Entwicklung des Menschen zu respektieren und dabei besonders den Pluralismus zu achten, wodurch es zugleich unmöglich ist,

<sup>5</sup> Bühlmann, W., a.a.O., 197.

<sup>6</sup> Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, in: Stimmen der Weltkirche 8, hrsg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J., 19f.

starre und universale Modelle auferlegen zu wollen. Im Ganzen geht es nicht um individuelle Beschränkung, sondern „die offenen und mit dem Leben verflochtenen christlichen Basisgemeinden müssen Frucht der katechetischen Arbeit als Prozeß sein. Ebenso sollen sie Zeichen sein, die durch Taten die Heilsbotschaft bestätigen. Darüberhinaus haben sie einen gesunden Ökumenismus zu nähren und ohne alle Polemik ein günstiges Klima für Gerechtigkeit und Frieden zu schaffen. Für den gesamten Erneuerungsprozeß heißt das, daß es nicht ausreicht, die Botschaft zu wiederholen oder zu erklären, vielmehr ist entscheidend, unaufhörlich und auf neue Weise das Evangelium im Bezug zu den Formen menschlicher Existenz zum Ausdruck zu bringen. [...] Das um so mehr, als sie sich an die Verschiedenheit der Sprachen und Mentalitäten und an die Unterschiedlichkeit der menschlichen Situationen und Kulturen anpassen muß.“<sup>7</sup>

Diese fundamentale Option hat besonders auf die methodischen Neuansätze in der Katechese Einfluß genommen aus der bereits angesprochenen Einsicht heraus, daß weder starre noch universelle Modelle dafür tauglich sind. Anders gesagt: was bei den Verstehensvoraussetzungen der Adressaten ansetzt und mit den ihnen zugänglichen Methoden umgesetzt wird, wird allemal einsichtiger vermittelbar sein, als die Reproduktion theoretischer Lehrsätze abseits ihres alltäglichen Lebens. Mein Beitrag will zeigen, daß und wie diese Option in die Tat umgesetzt wurde.

Erklärtes Ziel dieses Prozesses ist die umfassende Befreiung der Menschen und die Deutung ihres Lebens im Lichte des Evangeliums. Befreiung in diesem Sinn heißt Leben ermöglichen. Eine so verstandene Befreiung umgreift gleichermaßen drei Ebenen, wobei sich die erste Ebene der Befreiung auf ökonomische und soziale Situationen von Unterdrückung und Randdasein bezieht. Eine zweite Dimension bezieht sich auf die persönliche Veränderung, d.h. auf das Projekt des neuen Menschen, also konkret, auf Fragen einer Ethik. Die dritte Dimension zielt auf die Befreiung von der Sünde, d.h. der letzten Wurzel aller Sklaverei. Denn Sünde bedeutet Bruch der Freundschaft mit Gott und den Mitmenschen. Einzig die Befreiung von der Sünde reicht an die eigentliche Ursache gesellschaftlicher Ungerechtigkeit und anderer Formen menschlicher Unterdrückung. Aus der Perspektive des Glaubens betrachtet ist diese Ebene derjenige Pol, der dem ganzen Befreiungsprozeß die Richtung gibt.<sup>8</sup>

Was hier im Anschluß an Medellín zusammengefaßt wurde, wurde gut zehn Jahre später auf der Folgekonferenz der gesamtlateinamerikanischen Bischofsversammlung in Puebla (1979) bekräftigt und weitergeführt und im Oktober 1992 auf der gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz von Santo Domingo weitgehend bestätigt. Dennoch lassen sich im Prozeß der Umsetzung dieser fundamentalen Optionen – insbesondere im katechetischen Kontext – verschie-

<sup>7</sup> A.a.O., 75.

<sup>8</sup> Vgl. *Gutiérrez, G.*, *Theologie der Befreiung*. Mit der neuen Einleitung des Autors, Mainz 1992, 17-60, 47.

dene Stationen ausmachen. Der Umstand, daß die Umsetzung dieser Forderungen nicht in einem einheitlichen Prozeß vonstatten ging, kann als spezifisches Merkmal aller Bemühungen benannt werden. Der Grund für diese Uneinheitlichkeit ist die Adressatenorientierung: also *das Volk* in seinen vielfältigen Lebensweisen und kulturellen Traditionen.

Ein weiteres Spezifikum ist die methodische Besonderheit katechetischer Modelle. Diese werden nicht von einigen Spezialisten erarbeitet und dann verbreitet, sondern ihre Gesamtanlage und methodische Umsetzung orientiert sich an den Prinzipien der *Educación Popular* (Volkserziehung). Entsprechend diesem Selbstverständnis verwundert es nicht, daß eine der ersten großen Reihen mit verschiedenen Materialien für die katechetische Arbeit den Titel trägt: „*Das Volk gestaltet seinen Weg*“ (*El Pueblo hace camino*). In dieser Reihe werden Einzelthemen an Hand von Skizzen, Karikaturen und vereinfachenden Schemata zu verschiedenen katechetischen Fragestellungen erarbeitet. Als Beispiel seien folgende Arbeitsbereiche genannt: was ist eine kirchliche Basisgemeinde; wie leben wir als Christen; was ist die Theologie der Befreiung; unser kleiner Katechismus; die Rolle der Frau in der Gemeinde; Gott hört den Schrei seines Volkes u.a.m.<sup>9</sup>

Aber in der praktischen katechetischen Arbeit stellte sich sehr bald heraus, daß es weniger das *Was* war, das die Probleme der Glaubensweitergabe ausmachte, sondern vielmehr das *Wie*, also die Frage nach der methodischen Umsetzung. Damit komme ich zum eigentlichen Punkt meines Beitrags, nämlich zur Vorstellung und Beschreibung der methodischen Umsetzung durch die von Gregorio Iriarte herausgegebenen Spielesammlung und ihrem Stellenwert in der Volkserziehung (*Educación Popular*). Der Publikation gingen Seminare, Werkstätten zur Methode der Glaubensweitergabe mit KatechetInnen in den Diözesen von Oruro, Cochabamba, Santa Cruz, Potosi und in der Erzdiözese La Paz voraus. In diesen Seminaren wurden die Spiele geprobt und an Hand der gemachten Erfahrungen kritisch modifiziert.

## 2. Grundprinzipien der Volkserziehung (*Educación Popular*)

Es ist beeindruckend zu sehen, wie präzise die Volkserziehung im lateinamerikanischen Kontext ihre Aufgabe und ihr Selbstverständnis beschreibt. So heißt es beispielsweise in den allgemeinen Einführungen zu verschiedenen Lernprozessen, daß die Volkserziehung ein Prozeß der sozialen Praxis ist, mittels derer das Volk ein Bewußtsein seiner tatsächlichen historischen Situation entwickelt und von dort aus den Veränderungsprozeß der Gesellschaft anstrebt. Das Subjekt in der Volkserziehung ist das Volk selbst. Deshalb spricht man von einer Erziehung des Volkes und nicht von einer Erziehung für das Volk.<sup>10</sup> Dabei sind

<sup>9</sup> Vgl. dazu exemplarisch: Iriarte, G., *Que es una COMUNIDAD ECLESIAL DE BASE?*, La Paz 1983; *Nuestro catecismo*, La Paz 1987; *El Pueblo Hace Camino: De Mujer A Mujer*, Sao Paulo 1990. Hanlon, G.E., *Una Catequesis Para Nuestro Tiempo*, Lima 1987.

die jeweiligen „Animadores“ (Anleiter, bzw. Lehrer oder Erzieher und KatechetInnen) allenfalls Begleiter des Lernprozesses, aber niemals Vertreter bzw. Anwälte einer bestimmten vorgegebenen Intention oder Institution. Die daraus sich ergebenden Bezugs- und Handlungsfelder einer solchen Erziehung sind niemals losgelöste Einzelaspekte. Es sind Realitäten, deren integrale Zusammenschau die eigentliche Realität bilden. Diese Realität wird historische Realität genannt und umfaßt die Bereiche des Sozialen, des Kulturellen, der Ökonomie, der Politik, der Technik, der Religion und der Erziehung selbst. Werden diese Einzelbereiche gesondert und voneinander unabhängig behandelt, geht die gemeinsame Perspektive verloren.

Konsequent sind daher die Charakteristika der Volkserziehung beschrieben, wenn in den Grundlegungen davon gesprochen wird, daß es nicht allein darum gehen kann, daß sich ein Individuum allein verändert. Es geht ebenfalls nicht darum, daß eine Person eine Situation ändert, sondern darum, die Situation selbst zu verändern. Dafür ist es unabdingbar, drei Ebenen gleichwertig zu betrachten: die Personale, die Gemeinschaftliche und die Soziale. In diesem Sinne beschreibt Gregorio Iriarte die Volkserziehung in einer vierfachen Weise. Die Volkserziehung ist zunächst *wissenschaftlich*, insofern sie die Realität von Grund auf analysiert und die Gründe und die Folgen der Probleme sichtbar werden läßt, bezogen auf das Ziel, eine globale Veränderung der Gesellschaft zu erreichen. Sie ist *kritisch*, insofern sie unterdrückerische Strukturen und ihre Konsequenzen freilegt und darin sichtbar werden läßt, inwiefern diese gegen das Volk und dessen Leben wirksam sind. Sie ist *problembewußt*, insofern sie aufdeckt, wer bzw. welche Umstände die Schuld an einer bestimmten Situation tragen. Und sie ist *politisch*, weil sie bei der Perspektive des Volkes ansetzt, um ein alternatives Gesellschaftsprojekt zu entwickeln, das gerechter, gleicher und geschwisterlicher ist.<sup>11</sup>

Eine so verstandene Volkserziehung umfaßt also gleichzeitig die Bewußtseinsbildung, die Organisation und den Prozeß. Bewußtseinsbildung in diesem Sinne meint, sich der eigenen Realität bewußt zu werden, als Person und als abhängige Klasse bzw. als abhängiges Volk leben zu müssen. Die Organisation intendiert die Mobilisierung der gemeinsamen Kräfte und die Planung und die Koordination auf ein und dasselbe Ziel. Prozeßorientierung schließlich bedeutet, daß die Bewußtwerdung einer konkreten Lebenssituation ein ständig fortschreitender Prozeß ist, der die jeweils eigene bzw. konkrete Organisation stärken sollte.

In diesem Sinne ergeben sich eindeutige Ziele der Volkserziehung. Zunächst geht es darum, die im Volk selbst angesiedelte kritische Kapazität zu entwickeln, die die Mechanismen und Strukturen der Armut sichtbar werden läßt. Zu ihr

<sup>10</sup> Vgl. zur Geschichte, Methodologie und Systematik der Volkserziehung meinen Beitrag: Nicht wohlherzogene, sondern befreite Menschen, in: Orientierung 57 (1993) Febr./März 1993.

<sup>11</sup> Der Spielesammlung ist eine Anleitung beigelegt, die diese Konzeption erklärt und Variationsvorschläge anregt.

gehört auch die Wiederentdeckung der Werte des Volkswissens, der Volksweisheit und der Tradition, die im gemeinschaftlichen Leben verankert sind. Diese Option läßt ihrerseits unmittelbar wirksame Strukturen der Unterdrückung zwischen den Beteiligten selbst sichtbar werden. Solche zeigen sich zwischen Mann und Frau, Lehrer und Schüler, reich sein und arm sein, schwarzer Hautfarbe oder weißer Hautfarbe, Indio sein bzw. Mischling sein und schließlich zwischen Engagement und Ignorantentum. Darüber hinaus geht es um das Projekt einer neuen Gesellschaft, die Frucht und multiplikativer Faktor des neuen Menschen und der neuen Werte zugleich ist.<sup>12</sup>

Eine sehr anschauliche Beschreibung dieses integralen Prozesses vermittelt das Bild einer Blume, deren Blütenkelch die Volkserziehung ist und deren Blütenblätter die Vielfalt der genannten Bereiche bilden. Der Boden, der diese Blume nährt, ist das Volk selbst. Aus dem Stengel der Blume wächst sowohl die Theorie als auch die Praxis in Gestalt grüner Blätter, d.h. beide haben ihren Ursprung im Selben.

### 3. Die Rolle des Spiels in der Volkserziehung

Die Grundthesen, die der Bedeutung des Spiels zugrunde gelegt werden, haben eine dreifache Struktur. Die spielerische Aktivität ist für die integrale bzw. ganzheitliche Entwicklung des Menschen von großer Bedeutung; dies beginnt beim Kindesalter, setzt sich lebenslang fort und umgreift so alle Dimensionen des Menschseins. Dazu gehören wesentlich drei Aspekte:

- *Der psychologische Aspekt*, durch den vor allem Chancen eröffnet werden, den physischen, intellektuellen und psychosozialen Möglichkeiten der Teilnehmer entsprechend zur Pluralität spielerischer Kommunikation beizutragen.

- *Der soziale Aspekt* des Spiels ermöglicht eine Synthese verschiedener Phänomene innerhalb einer Gruppe. Dazu gehören: die Zusammenarbeit, die Gemeinschaft, der Geist der Zusammengehörigkeit, das Klassenbewußtsein, die Rolle der Animadores für eine Gruppe, die Konfliktlösung, der gegenseitige Respekt und die Gruppennormen, die Disziplin und die Verantwortung.

- *Der intellektuelle und der praktische Aspekt* fördert die kreative wie auch die kritische Entwicklung der Spielenden; beide Aspekte sind bedeutsam bei der Analyse und Lösungsfindung in konkreten Situationen. Sie animieren sowohl die intellektuelle als auch die praktische Perspektive.

### 4. Spielpädagogische Vorzüge und charakteristische Merkmale

Das Spiel garantiert die Teilhabe aller Mitglieder einer Gruppe. Es motiviert sowohl zur Auseinandersetzung als auch zur Vertiefung eines Themas und es animiert das Reflexionsniveau in konkreten Situationen. Weiterhin ist das Spiel

<sup>12</sup> Eine exemplarische Publikation ist jüngst in deutscher Sprache erschienen. Vgl. Mit Phantasie und Spaß, hrsg. v. Arbeitskreis Pädagogik Paulo Freire, München 1991.

ein effizientes Instrument sowohl des Verstehens, als auch des Analysierens und schließlich des Evaluierens. Im Spiel haben die verschiedenen Personen oder Gruppen die Möglichkeit, ihr eigenes Selbstverständnis auszudrücken und zugleich Wege zu entwickeln, unbefragte und unkritische Meinungen bzw. Situationen zu revidieren und auf die Gemeinschaft hin neu zu entwerfen.

Freilich wird zwischen Spielen für Kinder und solchen für Erwachsene unterschieden. Die Grundannahme in beiden Fällen ist jedoch dieselbe, nämlich, daß das Spielen zu den wesentlichen Grundvollzügen des Menschseins gehört und seine Einbeziehung in methodischer Absicht in fast jeder Situation gelingt. Unsere vorliegenden Spiele sind vorrangig solche für Erwachsene, deren Intentionen der Entwicklung von Solidarität, eines kritischen Geistes, der Kreativität und des sozialen Bewußtseins und Vertrauens dienen sollen.<sup>13</sup>

### 5. Die Auswahl der Spiele und ihr thematischer Zusammenhang

Zur Sammlung gehören insgesamt zehn Spiele. Spiel eins hat den Titel „Autorenrennen“. Ziel ist es, selbst zu erfahren, welche Hindernisse und welche Umwege in einer Gesellschaft überwunden werden müssen. Die Intention des Spiels ist die Bewußtmachung derjenigen Faktoren, die einen Entwicklungsprozeß behindern. Zugleich können jedoch auch befreiende Handlungsfelder entdeckt werden.

Spiel zwei hat den Titel: „Offene Diskussion“ bzw. „Die Debatte“. Mit ihm soll der Effekt erreicht werden, das Bewußtsein und die Wahrnehmung der Spielteilnehmer wachzurütteln, einen kritischen Geist zu entwickeln, der ihnen unterscheiden hilft, wie wir durch das Fernsehen und die Medien sowohl positiv als auch negativ vereinnahmt bzw. beeinflußt werden.

Spiel drei hat den Titel: „Die großen Spannungen in der Welt“. In diesem Spiel geht es darum wahrzunehmen, worin die negativen Konsequenzen der Teilung der Welt bestehen (Nord-Süd-Konflikt) und was daraus in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht für die armen Länder folgt. Im besonderen betrifft das freilich die Analyse der Situation derjenigen Spielgruppe bzw. Gemeinde, aus der die Spielenden selbst kommen.

Spiel vier hat den Titel: „Schutz unserer konkreten Lebenswelt“. Mit diesem Spiel wird das Thema „Ökologie“ im allgemeinen und Schutz der Umwelt im besonderen problematisiert. Es geht darum, Wege zu finden, das eigene Leben ökologisch sinnvoll zu gestalten und so als Beitrag in die weltweiten Bemühungen einzuordnen. Lokale und globale Themen werden behandelt. Die schöpferischen

<sup>13</sup> Bei den Spielanleitungen und den Spielanlagen ist in allen Fällen strikt darauf geachtet worden, daß sowohl Einzelpersonen wie auch Gruppen daran teil haben können. Besonders erwähnenswert dazu ist, daß die Gesundheitsarbeit in der Diözese Puno/Peru, ausschließlich auf dieser effizienten Umsetzungspraxis beruht. Über die politische Bedeutung dieser Erziehungsmethoden sei exemplarisch auf die beeindruckende Studie von *M. Bossung*, *Das Volk entscheidet*, München 1990, verwiesen.

theologische Reflexion dazu ist als brillanter Entwurf aus lateinamerikanischer Perspektive seit einiger Zeit auch in deutscher Übersetzung zugänglich.<sup>14</sup>

Spiel fünf hat den Titel; „Briefkastenspiel“. Darin geht es um die schweren sozialen Probleme Lateinamerikas im allgemeinen und Boliviens im besonderen. Dazu gehören die Gesundheitsversorgung, das Problem der Unterernährung, die Arbeitslosigkeit, die Landlosigkeit, das Recht auf Bildung und die Problematik der Kindersterblichkeit.

Spiel sechs ist ein Dominospiel. Ziel dieses Spielvorschlags ist die kritische Analyse der Bedingungen, unter denen die Campesinos leben; insbesondere sollen die Problemstrukturen landwirtschaftlicher Produktion erkannt werden. Die Gesamtintention umfaßt also Aspekte von der Produktion, über ihre gerechte Vermarktung bis hin zur kritischen Auseinandersetzung in Bezug auf Monokulturen und deren Konsequenzen durch Abhängigkeiten auf dem internationalen Markt.

Spiel sieben ist ein Kartenspiel. Es hat zum Ziel, Einzelaspekte des Wertes der menschlichen Würde zu vermitteln. Gespielt wird also nicht nur auf Gewinn, nach möglichst vielen Gesamtzählern am Schluß, sondern jede Karte beinhaltet zugleich eine Problemformulierung bzgl. der vielfach mit Füßen getretenen Würde der Menschen in der lateinamerikanischen Lebenswelt. Dies zu erkennen und durch aktives Eingreifen der Betroffenen selbst zu verändern, ist das Gesamtziel dieses Spiels, das freilich vielfach variiert werden kann.

Spiel acht heißt „Bingo“. Hier werden nach den Spielregeln des Bingo spezielle Themen des Alltags und seiner Probleme für die Menschen in Lateinamerika behandelt. Im vorliegenden Fall sind die Themenbereiche politischer Art, also Thematisierungen politischer Fragen der Abhängigkeit, politisch-gesellschaftlicher Fragen der Gewalt, sozialer Probleme wie auf Grund fehlender Grundnahrungsmittel, fehlender Hygienebedingungen, Konsequenzen verschmutzten Wassers u.s.w. Daß diese Themenfindung unendlich erweitert werden kann liegt auf der Hand.

Spiel neun (Rätselspiel/Kopfzerbrechen) dient der Entdeckung und dem Verständnis der negativen Konsequenzen, die die Länder der dritten Welt durch den internationalen, ungerechten und ungleichen Handel zu tragen haben. Den Menschen soll bewußt werden, wie durch Dumpingpreise ihre Rohstoffe auf dem Weltmarkt einerseits verschleudert werden und in für sie unerschwinglich teuren Endprodukten andererseits zurückfließen. Damit wird ihre Abhängigkeit ständig vergrößert statt gemildert.

Spiel zehn heißt: „Ins Gefängnis“. Dieses Spiel hat deswegen seinen Namen, weil es alle Strukturen und Aktivitäten aufdeckt bzw. anspricht, die als negativ für das Gemeinschaftsleben und insbesondere für die kirchliche Basisgemeinde und ihren Entwicklungsprozeß gelten. Es ist als Würfelspiel konzipiert und wird

<sup>14</sup> Vgl. *Barros Souza, M. de/Caravias, J.L.*, *Theologie der Erde*, Düsseldorf 1990.

von einem Feld zum anderen durchwandert, wobei jedes Feld eine bestimmte Aufgabe, eine bestimmte Frage, eine bestimmte Auskunft, aber auch eine Reglementierung beinhalten kann. So wird etwa derjenige, der auf dem Feld „Egoist“ landet, aus dem Spiel zurück ins Gefängnis geschickt. Wer in das Labyrinth der Drogenszene gerät, wird ins Gefängnis geschickt; ebenso wie derjenige, der die Basisgemeinde als ein hierarchisches Gemeinschaftsmodell interpretieren zu können meint; ebenso wie derjenige, der am Prozeß in der Basisgemeinde nicht aktiv teilnimmt, sondern nur passiv träumt; und ebenso wird derjenige zurückgeschickt, der indifferente Haltungen einnimmt, die der Entwicklung der Gemeinschaft abträglich sind. Auf der anderen Seite gibt es aber auch Felder der Belohnung, die im Blick auf die Entwicklung einer kirchlichen Basisgemeinde positiv sind, wie zum Beispiel: die Kenntnis des methodischen Dreischritts „Sehen, Urteilen, Handeln“; das Wissen um die Bedeutung der Situationsanalyse; die Wichtigkeit solidarischer Grundhaltungen für eine Basisgemeinde. Das Gesamtziel besteht also darin zu erkennen, daß sich christliches Engagement bzw. Leben aus dem Glauben als Schnittmenge aus den Bereichen des Glaubens, aus dem Bereich des alltäglichen Lebens und aus den Grundprinzipien der Humanität ergeben. Dieses Ziel möglichst schnell zu erreichen wird in diesem Spiel eingeübt.

Aber nicht nur der Weg zur Basisgemeinde, sondern auch Überlebensfragen dieser auf Zukunft hin sollen gelernt werden. Eine der größten Herausforderungen diesbezüglich ist die gigantische Invasion der Sekten und deren Strategien im Umgang mit den Armen. Daß hinter dieser Tatsache ein klares politisches Interesse – vor allem aus dem Ausland – steht, ist in erschütternder Weise neuerlich belegt und veröffentlicht.<sup>15</sup>

Wie brutal und flächendeckend diese Invasion der Sekten in Lateinamerika tatsächlich vor sich geht, ist verlässlich belegt.<sup>16</sup> Im ganzen Prozeß jedenfalls lernen die Menschen dort zu verstehen, was ich selber bei meinem letzten Besuch von den bolivianischen Bergwerksarbeitern (Mineros in Potosi) gesagt bekommen habe: „Wir sind nicht Abhängige, weil wir arm sind, wir sind arm, weil wir Abhängige sind!“

Abgerundet wird die Spielesammlung dadurch, daß noch verschiedenste Anregungen zur Neugestaltung bzw. Erweiterung der vorliegenden Spiele gegeben werden. Dies geschieht immer mit dem Hinweis, daß ein solches Spiel mit den Mitteln und aus den Möglichkeiten und den Materialien der Lebenswelt stammen sollen, aus der die Menschen kommen, die diese Spiele spielen bzw. durch das Spielen ihren Lebensprozeß selbstständig und selbstverantwortlich gestalten und gegebenenfalls verändern sollen.

<sup>15</sup> Vgl. Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, hrsg. von Duchrow, U. u.a., München <sup>2</sup>1991, 189-206.

<sup>16</sup> Vgl. Menschenfischer – Seelenkäufer, hrsg. v. Schulze, H., München 1987.

## 6. Eine Sehschule durch Spielen in katechetischer Absicht

Durch das Erkennen und rückhaltlose Diffamieren der weltweiten Strukturen von Ungerechtigkeit und Verelendung sollen einerseits die Todeslinien unserer gegenwärtigen Weltsituation als *soziale Sünde* entlarvt werden. Auf der anderen Seite soll die Bedeutung des konkret Armen als hermeneutisches Kriterium, von dem her die Einheit der Geschichte zu verstehen und zu bewerten ist, erkannt werden. Ich halte die grundlegenden und prophetischen Elemente dieses theologischen Ansatzes auch für eine verantwortliche Katechese bei uns für relevant. Der wissenschaftstheoretisch-methodische Ansatz heißt: Handeln wird durch Handeln gelernt. Die uns vom lateinamerikanischen Ansatz her begegnende Fleisch-gewordene Theologie hat sich in den Koordinaten der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Ortes zu be-wahrheiten. Exemplarisch seien solche Koordinaten genannt:

Theologietreiben zwischen dem eigenen Wohlstand und dem planetarischen Elend; zwischen Kommunikationsgesellschaft und Sprachlosigkeit; zwischen technischer Rationalität und Esoterik; zwischen Individualität und Vermassung; zwischen Objektivität und Ideologie; zwischen Souveränität des Volkes und lähmender Ohnmacht des Einzelnen; zwischen universaler Offenheit und weltweiter Verantwortung einerseits und Verschanzen in die eigene kleine Behaglichkeit andererseits.<sup>17</sup>

Darüber hinaus wird durch das Partizipationsprinzip sehr schnell bewußt, daß im Blick auf Problemfelder bei uns Reglementierungen noch lange keine Orientierungen sind; Einheit vielfach mit Einförmigkeit verwechselt wird und Besserwisserei die Weggemeinschaft mit selbstverantwortlichen Personen verhindert anstatt fördert.

Was aber auf jeden Fall in den beschriebenen Prozessen gelernt werden kann, ist, daß der Gott Jesu Christi der Gott des Lebens ist, der die Götzen des Todes nicht will; der den Schrei der Armen und Unterdrückten hört und Hoffnung wider alle Hoffnung begründet. Diese Hoffnung beruht auf der Überzeugung, daß Gottes Plan ein Vorhaben der Liebe ist, daß er der Herr der Geschichte ist, die wir als Menschen je und je konkret im Lichte des Evangeliums zu gestalten haben. Im übrigen glaube ich, daß Karl Rahner recht hat, wenn er sagt: „Einen Menschen von morgen für den Glauben zu gewinnen, ist für die Kirche wichtiger, als zwei von gestern im Glauben zu bewahren, die Gott mit seiner Gnade auch dann retten wird, wenn eine heutige und morgige Weise der Glaubensverkündigung sie eher verunsichert“.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Goldstein, H., „Selig ihr Armen“, Darmstadt 1989, 194f.

<sup>18</sup> Rahner, K., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg <sup>3</sup>1973, 54f.

Anton A. Bucher

## Das Umweltbewußtsein von Kindern: Unentwickelt oder unterschätzt?

### *Empirische Befunde und (religions-)pädagogische Konsequenzen*

In seinem jüngst erschienenen Buch 'Umweltzerstörung und die seelische Entwicklung unserer Kinder' konstatierte der Psychologe und Mediziner Horst Petri, „viele Eltern (hielten) an der Fiktion fest, Kinder hätten (bezüglich der Umweltzerstörung, A.B.) keine Ängste“<sup>1</sup>. Deshalb forderte er, das Umweltbewußtsein von Kindern empirisch zu erheben, ihre Kenntnisse über Umweltschäden zu rekonstruieren sowie zu prüfen, ob sie Ängste auslösen oder nicht. Da christlicher Glaube die Welt als creatio Dei begreift und eine vorrangige Aufgabe in der religiösen Erziehung darin besteht, die heranwachsende Generation zur Sorge für die uns anvertraute Schöpfung anzuhalten, muß die Religionspädagogik das Erkenntnisinteresse des Psychologen Petri teilen, wenn nicht selber in diese Richtung tätig werden.

Umweltbewußtsein von Kindern ist ein junges Forschungsgebiet. Klassische Studien zu kindlichen Weltbildvorstellungen – so die von Jean Piaget aus dem Jahre 1926, oder das auflagenstarke Standardwerk 'Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes' von Wilhelm Hansen<sup>2</sup> – gehen auf geschädigte oder zerstörte Umwelt nicht ein. Eine heile (Um-)Welt unterstellend, interessieren sie sich beispielsweise dafür, wie sich Kinder die Herkunft der Gestirne vorstellen, wie die Phasenwechsel des Mondes, die Entstehung und Ursache von Gewittern erklären. Daß Genfer Kinder 1926 die Frage: „Woher kommen die Wolken?“ damit beantworteten, sie kämen aus Kaminen, beunruhigte nicht. Aber wie anders lesen sich folgende Auszüge aus den damaligen Kinderbefragungen heute:

*Port (9 Jahre)*: „Woher kommen die Wolken? – Aus dem Rauch. – Aus welchem Rauch? – Der Rauch der Kamine, der Herde, dann aus dem Staub. – Und wie bildet dieser Rauch die Wolken? – Er verschmiert sich am Himmel. Er trinkt die Luft, dann wird sie farbig, dann geht sie an den Himmel.“<sup>3</sup>

Noch in entsprechenden Textsammlungen von Kindern aus den 60er- und 70erjahren wird die Zerstörung der Umwelt wenig thematisiert. So findet sich in der von Hans Dieter Osenberg besorgten Sammlung von Kindertexten mit dem Titel 'Das Leben ist schön – das Leben ist schrecklich. Was unsere Kinder denken' im Kapitel „Wovor ich manchmal Angst habe“ kein Hinweis auf die sich anbahnende, mittlerweile kaum noch abzuwendende ökologische Katastrophe, es sei denn, man rechnet die folgende dazu:

<sup>1</sup> Petri, H., Umweltzerstörung, Frankfurt/M. 1992, 169.

<sup>2</sup> Piaget, J., Das Weltbild beim Kinde, Frankfurt/M. u.a. 1980 (erstmalig 1926); Hansen, W., Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes, München, 6. neubearb. Auflage 1965.

<sup>3</sup> Piaget, (a.a.O.), 240.

„Ich habe Angst vor der Atombombe. Denn sonst könnte ich meine Eltern verlieren. Es ist dann das ganze Land in Schutt und Asche zerfallen. Ich habe überhaupt vor dem Krieg Angst.“  
Peter, 11 Jahre<sup>4</sup>

Ganz anders 1992. Nicht nur haben – nach Tschernobyl, dem Waldsterben, den brennenden Ölquellen in Kuwait – entsprechende Untersuchungen zugenommen. Darüber hinaus konnte die These vertreten werden, daß Kinder nicht nur mehr über die Umweltgefahren wissen als Eltern und Erzieher wäñnen, sondern daß sie diese ernster nehmen als Jugendliche und Erwachsene. Empirische Indizien erbrachte Tizard 1984, 2 Jahre vor dem GAU in der Ukraine: Kinder wußten über radioaktive Strahlen sehr genau Bescheid und beschäftigten sich mit diesem Wissen und diesen Gefahren öfter als die Jugendlichen.<sup>5</sup> 1985 baten Frankfurter Studenten der Sozialwissenschaften mehrere tausend SchülerInnen, sich in einem freien Aufsatz zu folgendem Thema zu äußern: „Wenn ich zu bestimmen hätte...“. Die insgesamt 3354 Aufsätze wurden in einem aufwendigen Kategorisierungsverfahren statistisch ausgewertet und auszugsweise veröffentlicht.<sup>6</sup> Immerhin 893 der Befragten (26.6%) haben spontan Aspekte der Naturzerstörung und des Umweltschutzes angesprochen – ein Indiz, daß die Thematik als bedrängend erlebt wird. Welche Inhalte wurden konkret genannt?

Gut jede(r) vierte der Gesamtstichprobe wünscht mehr Umweltschutz:

„Ich würde etwas veranlassen, daß unsere Kinder und Kindeskinde noch die Schönheiten der Natur sehen können“ m, 12.<sup>7</sup>

„Wir haben diese Welt von unseren Nachkommen nur geborgt. Wenn wir diesen Kurs weitersteuern, wird die nächste Generation diese Welt wie eine Wüste vorfinden ... Eine Welt ohne Bäume, ohne sauberes Wasser, ohne reine Luft ist wie ein toter Mond. Man wird sich jetzt anstrengen müssen, um die Schäden in Grenzen zu halten.“ m, 14.<sup>8</sup>

Interessant sind auch die Werte in den einzelnen Unterkategorien: Knapp 16% würden, wenn sie zu bestimmen hätten, für bessere Luftreinhaltung sorgen:

„Ich würde allen Fabriken eine Säuberungsanlage in die Schornsteine legen lassen, daß kein giftiger Rauch heraus kommt“, w. 11.<sup>9</sup>

Fast ebenso viele Kinder und Jugendliche sorgen sich ausdrücklich um den Wald, dessen Sterben, zumal in den Schweizer Alpen, bedrohlich und beängstigend voranschreitet. Es ist zu befürchten, daß über kurz oder lang 75% der Hochtäler, weil durch die Bannwälder vor Lawinen und Erdbeben nicht mehr geschützt,

<sup>4</sup> Hamburg 1974, 49.

<sup>5</sup> Zit. aus: Jungjohann, E., Kinder klagen an. Angst, Leid und Gewalt, Frankfurt/M. 1991, 217.

<sup>6</sup> Sochatzy, K., 'Wenn ich zu bestimmen hätte...'. Die Erwachsenenwelt im Meinungsspiegel von Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Bestandaufnahme, Weinheim & Basel 1988.

<sup>7</sup> m = männlich, w = weiblich; a.a.O., 389.

<sup>8</sup> A.a.O., 390.

<sup>9</sup> A.a.O., 394.

kaum mehr bewohnbar sein werden. Einer zwölfjährigen türkischen Gymnasia-  
stin ist dies drastisch bewußt:

„Mit dem Waldsterben ist es auch so schlimm. Viele machen sich nichts draus.  
Die meinen nur: 'Geht mich doch nichts an, wenn der Wald stirbt.' Viele  
wissen gar nicht, was alles passiert, wenn fast alle Bäume sterben. Ich möchte  
nicht so eine Umwelt um mich haben und zum Schluß, wenn der Baum stirbt,  
auch selber sterben.“<sup>10</sup>

Deutlich seltener angesprochen (6%) wurde der Wunsch nach Gewässerschutz:

„Ich wünsche mir, daß man in der Nidda wieder schwimmen kann. Laßt doch  
nicht das Dreckwasser in die Flüsse“, m, 10.<sup>11</sup>

Aber immerhin jeder zehnte artikulierte den Wunsch nach Reduzierung, wenn  
nicht Abschaffung der Autos, wobei der geschlechtsspezifische Unterschied  
markant ist: 8% bei den Schülern, 13% bei den Schülerinnen:

„Wenn ich zu bestimmen hätte, hätte ich alle Autos weggeschafft, weil, wenn  
ich immer in die Schule gehe, stinkt das soviel, weil bei mir soviel Autos  
fahren. Mir stinkt das bald“, m, 10.<sup>12</sup>

Man muß sich in die Perspektive eines Kindes versetzen, das mit seinem Kinn  
in etwa bis zum Kofferraum reicht und den Abgasen weit stärker ausgesetzt ist  
als ein Erwachsener.

„Ich würde auch die Autos abschaffen und Pferdewagen fahren lassen, denn  
es ist viel gemütlicher, wenn man im Haus sitzt und die Hufe eines Pferdes  
hört“ w, 10.<sup>13</sup>

Man mag diese Äußerung als präadoleszenten Romantizismus abtun; wer aber  
längere Zeit an einer permanent befahrenen Straße gelebt hat und den unaufhör-  
lichen Erschütterungen – leicht wackelnde Teetassen – ausgesetzt war, wird der  
Zehnjährigen zustimmen.

*Quantitative Studien:* Eine weitere Studie wurde 1984 im Land Niedersachsen  
durchgeführt. 5307 Jugendliche zwischen 14 und 21 Jahren wurden zu ihren  
Zukunftshoffnungen und -ängsten befragt. Die Angst vor Umweltzerstörung  
stand mit 77% an erster Stelle. 93% bejahten das Item: „Die Umweltverschmut-  
zung ist ein Tod auf Raten, der kaum noch zu bremsen ist, wenn nicht dringend  
etwas geschieht“. Nur 5.7% stimmten dem Gegenitem zu: „Die Umweltver-  
schmutzung ist nur ein vorübergehendes Problem, das wir wieder in den Griff  
bekommen.“<sup>14</sup>

Eine Arbeitsgruppe um Horst Petri befragte im Jahre 1985 3499 Kinder und

<sup>10</sup> A.a.O., 395.

<sup>11</sup> A.a.O., 391.

<sup>12</sup> A.a.O., 401.

<sup>13</sup> A.a.O., 401.

<sup>14</sup> Niedersächsischer Kultusminister (Hg.): Lebensbedingungen von Jugendlichen und jungen  
Erwachsenen in Niedersachsen, Manuskript, Hannover 1985, 96.

Jugendliche zwischen 8 und 18 Jahren über ihre Zukunftshoffnungen und Zukunftsängste.<sup>15</sup> Auf einer Skala mit den Abschnitten „viel Angst“, „etwas Angst“, „kaum Angst“, „keine Angst“ wurde das Item „daß die Umweltzerstörung noch schlimmer wird“ von 55% dem Feld „viel Angst“ zugeordnet. 28% bewerteten als stark angstauslösend „daß ein Atomkraftwerk explodiert“ – ein Jahr vor Tschernobyl! Zudem zeigte die statistische Analyse, daß, je jünger die Kinder, desto häufiger Ängste wegen der Umweltzerstörung genannt wurden. Mädchen fürchten sich in dieser Hinsicht stärker als die Jungen.

1989 befragte die Zeitschrift 'Eltern' 2430 SchülerInnen zwischen acht und 16 Jahren nach ihren größten Wünschen. „Unter zehn Wünschen nahm jetzt ein besserer Umweltschutz, vor allem Maßnahmen gegen das Ozonloch, die Luft- und Wasservergiftung und das Tiersterben den ersten Rangplatz ein.“<sup>16</sup> – Dazwischen lag Tschernobyl!<sup>17</sup>

*Qualitative Studien:* Prozentzahlen sind in ihrer Aussagekraft beschränkt, quantifizierende Erhebungen infolgedessen mit qualitativen Daten zu ergänzen.<sup>18</sup> Solche verdanken wir der von Kindern selber organisierten Briefaktion 'Peace Bird': Insgesamt 300 000 Briefe von Kindern, in denen sie ihre Sorgen um die Zukunft der Welt ausdrückten, sollten den Präsidenten Reagan und Gorbatschow überreicht werden, als diese in Genf zu einem Gipfel zusammentrafen.<sup>19</sup> Daß die Delegation der Kinder nicht empfangen wurde, spricht nicht für eine Politik, die der nächsten Generation wohlgesonnen und dem biblischen Auftrag verpflichtet ist, zur Schöpfung Sorge zu tragen. Einige der Kinder wurden vom Nachrichtenmagazin 'Der Spiegel' interviewt:

*Lisa, 11 Jahre:* 'Das Ding wird in zehn Jahren bestimmt seine Wirkung zeigen.'

*Spiegel:* 'Welches Ding?'

*Lisa:* 'Na, das Ozonloch. Und vielleicht explodiert auch ein Atomkraftwerk. Ich hab' so Angst vor dem Jahr 2000. Da geht bestimmt irgendwas los, irgend so ein riesiges Chemiewerk könnte auch explodieren. Oder Politiker sagen,

<sup>15</sup> Petri, H. et al. Zukunftshoffnungen und Ängste von Kindern und Jugendlichen unter der nuklearen Bedrohung. Analyse einer bundesweiten Pilotstudie. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 11 (1987), H.2/3, 81-105.

<sup>16</sup> Petri (a.a.O., Anm. 1), 85.

<sup>17</sup> Zahlreiche weitere bibliographische Hinweise zu den psychologischen Auswirkungen und Reaktionen auf Kernkraftwerksunfälle enthält: Bibliographien zur Psychologie, hg. von der Zentralstelle für Psychologische Information und Dokumentation der Universität Trier, Nr. 48: Psychologische Aspekte von Krieg, Frieden und atomarer Bedrohung 1989, 134-145.

<sup>18</sup> Es ist eine falsche Alternative, in den Sozialwissenschaften quantitative Verfahren gegen qualitative Zugänge auszuspielen, wie dies verschiedentlich geschieht; vielmehr ist Mayring, P., Qualitative Sozialforschung, München 1990, 9, recht zu geben: „Qualitatives und quantitatives Denken sind in der Regel in jedem Forschungs- und Erkenntnisprozeß enthalten.“

<sup>19</sup> Einige Briefe sind abgedruckt bei: Grünwald, G., Childrens Campaign for Nuclear Disarmament. International Peace Bureau, Finnland 1985.

sie wollten etwas ausprobieren, etwas, was nicht gefährlich ist, und dann schmeißen sie 'ne Atombombe. Dann geht die Welt auseinander, sie zerbricht.'<sup>20</sup>

Auch die 50 000 Kinderbriefe, die Bundesumweltminister Töpfer allein im Jahre 1989 erhalten haben soll, belegen, welch breites Spektrum von angstproduzierenden Bedrohungsfaktoren Kinder verinnerlicht haben: Naturzerstörung, Umweltvergiftung, Hunger, Ozonloch, Waldsterben, Radioaktivität etc.<sup>21</sup>

Ähnlich die Befunde in dem Buch von Rush mit dem geradezu flehenden Titel 'So soll die Welt nicht werden'. Es basiert auf einem Kinderschreibwettbewerb, den die IG Metall im Herbst 1988 für Kinder von acht bis 14 Jahren zum Thema „Meine Zukunft“ ausgeschrieben hatte. Wiederum wurden häufig massive Ängste artikuliert, zu mehr als der Hälfte vor der „Umweltverseuchung“, dem Sterben von Natur und Tieren, vor Fabriken, Hochhäusern und Betonlandschaften, die die Auswerter als Symbole der Entfremdung des Menschen von der Natur interpretierten.<sup>22</sup>

In den Bereich qualitativer Daten fallen auch eingehende Interviews mit Kindern über ihre Ängste und ihre Vorstellungen von Umwelt und deren Zerstörung. Solche Gespräche geführt hat wiederum Petri, auch mit der zehnjährigen Daniela:

„DANIELA: 'Ja, ich glaube, daß es zuviel Plastik gibt.'

ICH: 'Plastik?'

DANIELA: 'Ja, alles voller Plastik.'

ICH: 'Und warum stört dich das?'

DANIELA: 'Na ja, irgendwie, irgendwann denke ich manchmal, irgendwann kann man das nicht mehr stoppen, dann wird es zu voll, und dann kann man so viele Verbrennungsanlagen gar nicht mehr bauen, um das Ganze wegzukriegen, das wird dann immer mehr, und irgendwann schlafen wir im Müll.'<sup>23</sup>

### *Zusammenfassende Überlegungen*

1.) Verschiedene Studien jüngerer Datums zeigen: Die ökologischen Schäden und Gefahren sind Kindern in einem geradezu beunruhigenden Maß bewußt. Die These, Kinder verstünden von diesen Dingen noch nichts, weil sie entsprechende Zusammenhänge nicht zu durchschauen vermöchten, ist zurückzuweisen. Im Gegenteil: „... meist wissen die Eltern nicht, was ihre Kinder wissen und was dieses Wissen bei ihnen bewirkt. Sie wissen nicht, daß die Kinder Angst haben, weil sie wissen, daß die Natur zerstört ist und die Gefahren aus der Umwelt

<sup>20</sup> Spiegel, Nr. 43 vom 23.10.1989, 272.

<sup>21</sup> Dazu Petri (a.a.O., Anm. 1), 87.

<sup>22</sup> Rush, R., So soll die Welt nicht werden. Kinder schreiben über ihre Zukunft, Kevelaer 1989.

<sup>23</sup> Petri (a.a.O., Anm. 1), 98.

zurückkommen auf die Menschen, die Kinder und die Erwachsenen. Und vieles hat mit der Anonymität der Technik, der Macht und mit den Regierungen zu tun. Das wissen die Kinder.“<sup>24</sup>

2.) Mehrere Studien zeigen eine negative Korrelation zwischen dem Alter und dem Ausmaß an Bewußtsein über die ökologische Gefährdung. Als Gründe dafür werden unter anderem diskutiert:

- Kinder, die ja zu den Erwachsenen aufblicken müssen und auf den Lauf der Dinge weniger Einfluß zu nehmen vermögen als diese, erfahren sich generell als hilfloser.

- Kinder verfügen über weniger Abwehrmechanismen im Sinne etwa der Neopsychoanalyse, beispielsweise Verdrängung, Umdeutung, Verharmlosung.

- Sie nehmen vieles konkreter und nachhaltiger wahr als Erwachsene. Als in unserem Wohnort jüngst erstickte Fische den jauchegeschwärzten Dorfbach hinuntertrieben, rücklings und die Kiemen blutig weggespreizt, waren die Kinder entsetzt; die herumstehenden Männer, die Hände in den Hosentaschen, fragten gelassen nach dem Verursacher und der (finanziellen) Schadenshöhe.

3.) Angst vor Umweltzerstörung wird von Kindern vielfach im Zusammenhang mit Angst vor dem Krieg artikuliert; die beiden Angstinhalte scheinen positiv miteinander zu korrelieren. Naturzerstörung wird infolgedessen als *Aggression* wahrgenommen, dies schon vor dem Golfkrieg, als dieser Zusammenhang erschreckend deutlich wurde.

4.) Angst wegen der Umweltzerstörung korreliert zudem mit mitunter heftiger Kritik an den Verursachern. Horst Petri spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem Krieg der Erwachsenen gegen die Kinder, die diese folgendermaßen wahrnehmen würden: „Erwachsene sind egoistisch, profitsüchtig und konsumorientiert. Um ihre Bedürfnisse zu befriedigen, ist ihnen jeder Weg recht ... Wir, die Kinder, sind davon am stärksten betroffen, weil das Zerstörungswerk sich nicht nur gegen unsere Gesundheit richtet; es setzt auch unsere Zukunft aufs Spiel.“<sup>25</sup>

5.) Entwicklungspsychologisch ist weiter zu fragen, welche Folgen es hat, wenn Kinder visuelle Eindrücke wie die brennenden Ölquellen in Kuwait perzipieren und wenn daraus innere Bilder werden. Aus der Entwicklungspsychologie wissen wir, wie wichtig emotional positiv besetzte mentale Repräsentationen für die Formierung eines positiven Selbstwertgefühles sind. Für die Gegenwart befürchtet aber nicht nur Petri eine „Innenweltzerstörung“, die die der Umwelt widerspiegelt. Zudem beeinträchtigt sie die Strukturbildung des Selbst und verunsichere den Menschen in seinem Kern.<sup>26</sup>

6.) Relevant scheint in diesem Zusammenhang auch ein Befund der Streß- und Angstpsychologie. Haan unterscheidet, auf Lazarus Bezug nehmend, in der

<sup>24</sup> Jungjohann (a.a.O., Anm. 5), 218.

<sup>25</sup> Petri (a.a.O., Anm. 1), 92

<sup>26</sup> Ebd. 94, 135.

Angstbewältigung „coping“ and „defending“.<sup>27</sup> „Coping“ ist aktives Bewältigungsverhalten und beinhaltet den Versuch, die Balance des Organismus zu seiner Umwelt wieder herzustellen und die Quellen der Angst zu beseitigen. Dem gegenüber ist „defending“ eine Abwehrstrategie, die bereits den Zusammenbruch des psychischen Gleichgewichts andeutet und mit Ohnmacht, Hilflosigkeit und Hoffnungslosigkeit verbunden ist. Ein Ventil dieser Befindlichkeit ist Gewalt, die sich aber gemäß dem sozialpsychologisch gut untermauerten Frustrations-Aggressionstheorem nicht gegen die wirkliche Ursache der Frustration richtet, sondern bevorzugt gegen schwächere Objekte.<sup>28</sup> Begründeterweise ist zu fragen, ob die Gewalt gegen die Natur, deren Ursachen Kinder aus eigenen Kräften nicht beseitigen können, sich nicht fortpflanzt in der Gewalt (Jugendlicher) gegen Schwächere, beispielhaft Asylanten.

*(Religions-)pädagogische Konsequenzen in Thesenform*

- 1.) Erzieher sollten das Bewußtsein von Kindern über den faktischen Zustand der Umwelt nicht unterschätzen, vor allem aber nicht geradezu belächeln und als kindlich abtun.
- 2.) Wenn Kinder unter entsprechenden Ängsten leiden, bedürfen sie der Möglichkeit, diese expressiv zu verarbeiten. Rationale Argumente wie „Die Wahrscheinlichkeit ist klein, daß das bei uns passiert“ sind nur beschränkt wirksam. Effektiver sind „heilende Kräfte im kindlichen Spiel“, wie sie – bezogen zwar auf triebproblematisch bedingte Ängste – bereits Zulliger dargestellt hatte.<sup>29</sup> Wenn – wie von Petri beschrieben – Kinder nach dem GAU von Tschernobyl das Fangspiel zum Spiel „Radioaktiv“ umfunktionierten – beim Anschlag wird die „Verseuchung“ weitergeben<sup>30</sup> – ist dieses Verhalten ernstzunehmen und nicht als „bloßes Spiel“ zu verniedlichen. Oder auch dann, wenn Fünf- und Sechsjährige Holzklötze zu einem Turm aufschichten und diesen unter lautem Gepolter zum Einsturz bringen, was in ihrer Sicht eine Atombombe sei. So versuchen sie zu bewältigen und in den Griff zu bekommen, was als mögliche Realität auch Erwachsene apokalyptisch erschauern lassen muß.
- 3.) Aufgrund der Befunde der Angst- bzw. Streßpsychologie zu Coping- und Defendingprozessen ergibt sich für die unterrichtliche Thematisierung der Umweltproblematik der dringende Hinweis, Möglichkeiten zu schaffen, in denen Kinder, wenn auch in bescheidenem Rahmen, selbsttätig gegen die Gefahr etwas tun können (coping). Das bedingt auch, daß darüber nicht nur geredet, sondern dagegen auch tätig angegangen wird.

<sup>27</sup> Haan, N., Coping and defending. Processes of self-environment organization, New York 1977.

<sup>28</sup> Vgl. dazu bereits Rosenzweig, S., Types of reaction to frustration, in: Journal of Abnormal and Social Psychology 29 (1934), 298-300.

<sup>29</sup> Zulliger, H., Heilende Kräfte im kindlichen Spiel, Stuttgart 1967. Zur Thematik: vgl. Nitsch-Berg, H., Kindliches Spiel zwischen Triebdynamik und Enkulturation, Stuttgart 1978.

<sup>30</sup> Petri (a.a.O., Anm. 1), 69 f.

Hans-Georg Ziebertz

## Schöpfungstheologisches Denken – ökologisches Handeln *Forschungsüberlegungen zur Diagnose und Diagnostik handlungsbezogenen Lernens*

Die Thematik „Natur und Schöpfung“ kann zu den geläufigen Themen im Religionsunterricht gezählt werden. Diese Thematik ist zugleich ein Beispiel für Unterrichtsinhalte, bei denen die Konsequenzen für das Handeln implizit oder explizit mitbedacht werden. Eine umweltverträgliche Handlungsperspektive läßt sich nicht nur mit Verweis auf eine gewisse gesellschaftliche Dringlichkeit begründen, sondern sie scheint auch in religiöser (schöpfungstheologischer) Perspektive geboten (I). In der religionspädagogischen Praxis kommt der Arbeit an 'Sinnggebungsmustern' zur Natur ein besonderes Gewicht zu. Sinnggebungsmuster sollen sowohl bei der „Sinndeutung“ helfen und damit die Einstellung bilden als auch dem Handeln Orientierung geben. Es gibt wenig Kenntnisse darüber, welche Sinndeutungsmuster religiöser und nicht-religiöser Provenienz bei Schülerinnen und Schülern anzutreffen sind und vor allem, *ob* sie und *wie* sie deren Handeln beeinflussen. Dazu wird der theoretische Rahmen eines empirisch-religionspädagogischen Untersuchungskonzepts vorgestellt, das eine Antwort auf diese Fragen geben will (II). Die Elemente dieses Konzepts sollen in diagnostischer Hinsicht, vor allem hinsichtlich der Lernbeginnsituation, relevant werden. Dazu folgen einige abschließende Bemerkungen (III).

### I. Zur Dringlichkeit eines handlungsbezogenen Lernens

#### *1. Indikatoren für einen drohenden Kollaps*

Die Gegenwart ist von einer fortschreitenden Umweltzerstörung gekennzeichnet. In der Reduktion der Vielfalt der Arten zeigen sich besonders deutlich die Folgen der Naturbelastung: In den Jahren 1500 bis 1850 verschwand alle 10 Jahre eine Art, in den Jahren 1850 bis 1950 war es eine Art pro Jahr und heute sind es zehn Arten am Tag. Insgesamt hat sich in den Jahren 1975 bis 2000 die Zahl aller Arten um etwa 20 Prozent reduziert.<sup>1</sup> Die Küstenmeere werden seit Jahrzehnten durch die Einleitung schwer abbaubarerer industrieller Abfälle sowie durch Umweltunfälle belastet. Die Erhöhung des Stickstoff- und Phosphatgehalts führt zu neuen Krankheitsbildern bei Meereslebewesen und zu erhöhten Sterberaten. Der Grad der Luftverschmutzung in den Ballungsgebieten führt zu einem Anstieg bestimmter Krankheitstypen wie Allergien, Bronchitis, Asthma oder Lungenkrebs und zieht besonders Kleinkinder in Mitleidenschaft. Der Teibhauseffekt beinhaltet komplexe ökologische Veränderungen, wenn etwa großflächig Sied-

<sup>1</sup> Vgl. J. van Klinken, *Het derde punt*, Kampen 1989 und zusammenfassend: *ders.*, *Der dritte Punkt des konziliaren Prozesses: Ökologie zwischen Theologie und Erfahrungswissenschaft*; in: *Concilium* 27 (1991) 4, 308-318, hier 309.

lungsgebiete unbewohnbar werden, Polargebiete schmelzen und sich der Meeresspiegel anhebt. Die schleichende Umweltzerstörung wird noch begleitet von besonderen ökologischen Unfällen bzw. Katastrophen. Eines der bedrohensten Beispiele ist die Nuklearenergie: Stellt bereits die Halbwertszeit radioaktiver Abfälle ein ökologisches Problem dar, potenziert sich die Gefahr noch einmal, wenn atomare Unfälle hinzukommen. Weiter ist das Abholzen der tropischen Regenwälder beispielhaft. Es erhöht das Tempo der Artenzerstörung, weil weitreichende Lebensräume vernichtet werden, und es hat Konsequenzen für das Erdklima.<sup>2</sup>

Was der „Clube of Rome“ im Jahre 1972 mit der Studie „Die Grenzen des Wachstums“ beschrieb, ist nicht nur eingetreten, sondern von der Wirklichkeit zum Teil übertroffen worden. Zwar kann nicht behauptet werden, die Natur habe sich bis zum Eingriff des Menschen friedfertig und zum Wohle aller Arten entwickelt. Es hat vielmehr Millionen Arten gegeben, die nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden wieder verschwunden sind, wie beispielsweise die Dinosaurier, denen es vor etwa 66 Millionen Jahren nicht gelang, sich an veränderte Umweltbedingungen anzupassen. Jedoch hat das Aussterben von Arten immer wieder dazu geführt, Platz für neue Arten zu schaffen: so folgten auf die Dinosaurier die Säugetiere. Dieser Kreislauf funktioniert heute jedoch nur noch in besonderen Gebieten in sehr eingeschränktem Maße; keinesfalls aber in den Industrieländern. Was die ökologische Situation problematisch zuspitzt, ist der Sachverhalt, daß das Öko-System kein neues Leben mehr ausbildet, sondern daß sich ein 'survival of the fittest' vollzieht, d.h., ein fortlaufender Prozeß des Ausscheidens nicht-anpassungsfähiger Lebewesen.<sup>3</sup>

In der ökologischen Diskussion wird unter anderem auf den direkten Zusammenhang zwischen Artensterben, Bevölkerungswachstum (oder negativ: Überbevölkerung) und Energieverbrauch pro Kopf (oder negativ: Überkonsum) hingewiesen. Wenn sich die Lebensveränderungen „trendlinear“ fortsetzen, wie sie sich in den letzten 200 Jahren vollzogen haben, muß mit Von Klinken<sup>4</sup> mit einem Bevölkerungszuwachs bis zu 12 Mia. Menschen und einem Energieverbrauch von 5 Kilowatt pro Mensch gerechnet werden. Damit wäre ein Kollaps unausweichlich. Auf diesen Kollaps würde die Menschheit mit aller Wahrscheinlichkeit zugehen, wenn sich ökopolitisch keine tiefgreifenden Veränderungen durchsetzen. Aus diesem Zusammenhang heraus werden Forderungen laut, die Maßstäbe des quantitativen Wachstums, nach denen die Weltwirtschaft weitgehend funktioniert, mit Maßstäben eines qualitativen Wachstums zu verbinden. Dabei darf die Abstraktheit des Begriffs 'Weltwirtschaft' nicht suggerieren, als liege die Verantwortung für die Weichenstellung exklusiv bei einigen Weltorga-

<sup>2</sup> Vgl. dazu u.a. H. Kessler, *Das Stöhnen der Natur*, Düsseldorf 1990, 14ff.

<sup>3</sup> Vgl. B. Verbeek, Die Anthropologie der Umweltzerstörung, Darmstadt 1990, 69; Van Klinken, a.a.O. 1991, 312.

<sup>4</sup> A.a.O. 1991, 316.

nisationen (wie z.B. der Weltbank). Die Weltwirtschaft ist die Summe der Wirtschaften in der Welt, unter denen die Märkte in Europa, Japan und Nordamerika dominieren. Und Märkte bestehen bekanntlich nicht allein aus Produzenten, sondern auch aus Konsumenten. Die Probleme sind also abstrakt und 'weit weg' und zugleich konkret und unmittelbar.

## 2. 'Naturverständnis' als Schlüsselproblem

Im Lichte eines evolutiven Determinismus, als dessen Konsequenz es keinen freien Willen gibt, erscheint der Mensch und mit ihm die gesamte Komplexität seiner Hirntätigkeit als Teil einer unendlichen lückenlosen Kausalkette von Ursache und Wirkung.<sup>5</sup> Diese 'universale Gesetzmäßigkeit' ist vor dem Menschen grundgelegt und sie reicht über ihn hinaus. Vielleicht nimmt der Mensch im Evolutionsprozeß einen vergleichbaren Platz ein wie die Dinosaurier: als eine zeitliche Erscheinung, mit deren Ende die Kausalkette von Ursache und Wirkung nicht zu Ende geht. Möglicherweise läßt sich innerhalb einer solchen Theorie sogar daß Aufbäumen einer Art gegen ihre Vernichtung erklären. Aber hoffnungsvoll im Sinne der Ermöglichung zukünftigen menschlichen Lebens stimmt eine solche Vorstellung wohl kaum.

Es wundert daher nicht, daß das komplexe Ineinander-Wirken einer Vielzahl von Faktoren, die unser „Öko-System“ ausmachen, auch einer Ursache-Wirkung-Analyse hinsichtlich des besonderen Beitrags des Menschen unterzogen wird. Es wird untersucht, welchen besonderen Einfluß der Mensch auf die Natur ausübt und wie sein Handeln mit ihrem gegenwärtigen Zustand zusammenhängt. In dieser nicht-deterministischen Sichtweise herrscht die Einsicht vor, daß der Mensch in der Natur die entscheidende Position einnimmt und als wesentliches Gefährdungselement der Natur wird die Weise der Begegnung ausgemacht, die sich zwischen Mensch und Natur vollzieht.<sup>6</sup> Gemeint ist eine *anthropozentrische Haltung*, von der in der Neuzeit eine zunehmend *instrumentelle Naturbeherrschung* ausgegangen ist. Für viele Autoren hängt die Ausbildung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zwischen Mensch und Natur mit dem Verlust religiöser und mythischer Vorstellungen zusammen, d.h., sie wird als ein Teilprozeß der Säkularisierung interpretiert, worin der Gedanke der Einheit der Schöpfung (des Kosmos) verloren geht.<sup>7</sup>

Als diesen Prozeß forcierend und legitimierend haben sich nach Kessler<sup>8</sup> Denkansätze ausgewirkt, die die *Autonomie des Subjekts* gegenüber der *Natur*

<sup>5</sup> Vgl. B. Rensch, Das universale Weltbild. Evolution und Naturphilosophie, Darmstadt 1991, bes. 236.

<sup>6</sup> Vgl. Verbeek, a.a.O., 1990, 1ff.

<sup>7</sup> Stellvertretend für diese Argumentation sei verwiesen auf: G. Altner, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991; A. Ziegenaus, Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht, in: Forum Kath. Theologie 8 (1992), 81-98, hier bes. 85f.

<sup>8</sup> A.a.O. 1990, 37ff.

als *Objekt der Ausbeutung* (durch den Menschen) betonen. Ihm folgend zeigt dieser Prozeß seine ersten Früchte in der Renaissance. Miranda (1463-1494) beschreibt den neuen Menschen, der sich nicht mehr als Teil des Kosmos versteht, sondern selbstbewußt aus ihm heraustritt, ihn als sein Geschaffenes begreift und sich über ihn erhebt. Der Mensch hat die Bande der Natur überwunden, ihm stehen alle Möglichkeiten offen und er kann sich schaffen, wozu es ihm beliebt. Miranda schreibt dem Menschen die Schöpfungskraft zu, die Welt nach seinen Bedürfnissen zu gestalten und er knüpft die Würde des Menschen an das Vermögen, seine Schöpferkraft ohne Einschränkung zu gebrauchen. Dieses triumphale Selbst- und Freiheitsbewußtsein geht mit Descartes (1596-1650) in den Dualismus von denkendem Subjekt (Ich/Geist=denkend) und manipulierbarem Objekt (Natur=Nicht-Geist, d.h. zerlegbar und meßbar) über. Körper und Geist sind voneinander unterschiedene Einheiten und keiner von beiden enthält Elemente des anderen. Sind aber bei Descartes beide Einheiten noch durch einen gemeinsamen Grund (Gott) verbunden, so ist diese Verbindung bei dem Vordenker der mechanistischen Naturwissenschaft, Francis Bacon (1561-1626) nicht anzutreffen. Sein Konzept der Naturbeherrschung machte keinen Halt im Hinblick auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern: die Frau als Objekt, das sich der Mann zur gefügigen Sklavin nehmen darf. Bacon verwirft den Gedanken, das *hominum* sei ein dem Menschen von Gott zur Verwaltung anheim gestelltes Gut, vielmehr sieht er die Naturbeherrschung als den Weg, das verlorene Paradies zu zurückzugewinnen. Der *machtförmige Zugang* auf die Natur zeigt sich noch deutlicher bei Hobbes (1588-1679). Eine Sache zu erkennen bedeutet für ihn, zu wissen, was man mit ihr machen kann. Ihn beschäftigt nicht die Frage, was der Mensch *darf*, sondern die Frage, was er *kann*. Die Ökonomie folgte weithin nicht dem Kant'schen Kategorischen Imperativ, dem der Gedanke eines universal umspannenden Systems zugrunde liegt, innerhalb dessen allen Teilen bestimmte Verpflichtungen der Gegenseitigkeit nach dem Prinzip der Gerechtigkeit auferlegt sind, sondern dem Gedanken der Beherrschung und Nutzbarmachung.<sup>9</sup>

Es ist unbestritten, daß der Mensch im Öko-System die entscheidende Position einnimmt<sup>10</sup>, in seiner Haltung gegenüber der Natur liegt der Schlüssel, um die angedeutete Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen aufzuhalten. Der moderne Dualismus im Sinne einer Gegenüberstellung von Mensch und Natur als Subjekt und Objekt hat den Menschen dazu geführt, die Natur aus der ethischen Verantwortlichkeit zu entlassen. Wo sich Mensch als Subjekt und Natur als von ihm isoliertes Objekt gegenüberstehen, gewinnt der Weg der technischen Beherrschung der Natur im Sinne einer weitestmöglichen Nutzung der ökonomischen Rationalität an Boden.<sup>11</sup> Die Natur gilt darin als herrenloses

<sup>9</sup> Vgl. neben H. Kessler auch: *H.-U. Nennen*, Ökologie im Diskurs. Zu Grundlagen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften, Opladen 1991, 14ff.

<sup>10</sup> Vgl. Kessler, a.a.O. 1990, 58ff.

Gut ohne eigenes Recht.<sup>12</sup> Die Frage ist, ob die Abkehrung eines machtförmig genutzten Dualismus zwischen Mensch und Natur gelingen kann und wie.<sup>13</sup>

Zwar kann der Mensch mit der Natur nicht umgehen, ohne sie in gewissem Sinn zu verobjektivieren. Der Mensch ist *ein Glied* der Natur aber zugleich nimmt er *darin* eine besondere Stellung ein. Der Mensch ist in der Lage, den ökologischen Haushalt nachhaltig zu stören<sup>14</sup> und die Natur kann nicht selbst ihre Rechte einklagen, das kann nur der Mensch in Stellvertretung tun.<sup>15</sup> Das Problem spitzt sich auf die Frage zu, wie die Haltung des Anthropozentrismus, mit der sich in der Neuzeit ein teleologisch-machtförmiger Gebrauch der Natur durch den Menschen verbunden hat, durch ein partizipatives Konzept überstiegen werden kann, das in der schöpfungstheologischen Diskussion mit dem Gedanken der „Einheit der Schöpfung“ (integrity of creation) angedeutet wird.<sup>16</sup>

### 3. Die Ungleichzeitigkeit von Wissen und Handeln

Verbeek erinnert am Ende seiner „Anthropologie der Umweltzerstörung“ daran, daß sich 1981 45% der Nordamerikaner dafür aussprachen, Verbesserungen für den Umweltschutz müßten 'ohne wenn und aber' durchgesetzt werden. 1989 stimmten 80% dieser Ansicht zu. Allerdings, so konkludiert Verbeek, habe sich das *Verhalten* der Menschen nur marginal verändert.<sup>17</sup> Es läßt sich nicht von der Hand weisen, daß letztlich im menschlichen Handeln der Dreh- und Angelpunkt für mögliche Veränderungen in der Natur liegt. Gleichwohl kann (soll, darf) durch Lernprozesse das Handeln nicht direkt gesteuert werden.<sup>18</sup> An die kognitiv und affektiv angestrebte Vermehrung des Wissens und Vertiefung der Einsicht knüpft sich die Hoffnung, daß daraus ein verändertes Handeln entstehen möge.<sup>19</sup> Wie dieser Zusammenhang im Hinblick auf das ökologische Handeln beschaffen ist, darüber ist wenig bekannt.

<sup>11</sup> Vgl. A. Auer, Umweltethik, Düsseldorf 1984, 136ff.

<sup>12</sup> Vgl. J. Moltmann, Rechte der Menschen – Rechte der Natur. Ein Interview mit Jürgen Moltmann; in: Ev.Erz. 43 (1991), 279-287.

<sup>13</sup> Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990, 31ff; H. Immler, Vom Wert der Natur. Zur ökologischen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft, Opladen 1990.

<sup>14</sup> Vgl. C. Amery, Das Ende der Vorsehung, Reinbek 1974; G. Altner, Fortschritt wohin? Der Streit um die Alternative, Neukirchen 1984; ders., Wie ist Umweltethik begründbar?; in: H.W. Ingensieb/K. Jax (Hg.), Mensch, Umwelt und Philosophie, Bonn 1988.

<sup>15</sup> Vgl. Auer, a.a.O., 1984, 46-87.

<sup>16</sup> Vgl. P. Valkenberg, 'Dauwt, hemelen, gerechtigheid': De heilheid van de schepping als werk van de Geest; in: Tijdschrift voor Theologie 32 (1992)2, 165-185.

<sup>17</sup> Vgl. Verbeek, a.a.O. 1990, 258.

<sup>18</sup> An dieser Formel muß wohl festgehalten werden, wenn nicht in Kauf genommen werden soll, daß Freiheit nur anthropologisch behauptet, nicht aber als Fundamentalstruktur dem didaktischen Handeln zugrunde gelegt wird.

<sup>19</sup> Vgl. J. Senft, Neuer Lebensstil; in: W. Böcker u.a. (Hg.), Handbuch religiöser Erziehung, Bd.1, Düsseldorf 1987, 191-201.

Für Lernprozesse stellt sich eine dreifache Aufgabe: Schülerinnen und Schüler in die Lage zu versetzen,

- Grenzen zu erkennen,
- Grenzen zu verlegen und
- Grenzen zu überschreiten.

Einige Stichworte sollen dies erläutern: Die Aufgabe, Grenzen zu erkennen, stellt sich hinsichtlich des Zustands der Welt und der Gefährdung ihrer zukünftigen Wohnbarkeit. Sie stellt sich darüber hinaus hinsichtlich des eigenen Handelns, das oft als nicht konsequent genug wahrgenommen werden kann, um einen Beitrag zur Entschärfung der Situation zu leisten. Grenzen können auch darin liegen, daß keine Leit- oder Hoffnungsbilder zur Verfügung stehen, an denen sich das Handeln orientieren kann bzw. zum einem veränderten Handeln motivieren. Wissen um die gegenwärtige Situation soll weder erdrücken noch, angesichts der Globalität der Probleme, die Zweifel am Erfolg des individuellen Handelns verstärken. Es soll vielmehr helfen, Grenzen allmählich zu verlegen. Kenntnis von Sachverhalten und Einsicht in ihre Bedingungsgefüge soll neue Haltungen ermöglichen und Fertigkeiten fördern helfen, um Grenzen schließlich zu übersteigen. Lernen soll Wege aufzeigen, wie dies geschehen kann.

Um dies zu leisten, wird in der religionspädagogischen Arbeit die Arbeit mit Sinngebungsmustern, die die Natur als Schöpfung erkennen lassen, als ein wichtiges Element hervorgehoben. Der Vorschub an Erkenntnis, der den Sinngebungen zugetraut wird, soll auf diese Weise für eine Veränderung der Haltung des Menschen gegenüber der Natur und für ein verändertes Handeln fruchtbar gemacht werden. Allerdings beruht dieser Anspruch auf einer Reihe von lerntheoretischen Unterstellungen, die hinsichtlich ihrer Funktionsweise einer genaueren Untersuchung bedürfen. Dazu gehört vor allem das Problem, wie und auf welche Weise Sinndeutungsmuster an die Natur und ökologisches Handeln zusammenhängen. Um einen solchen Forschungsentwurf geht es im folgenden.

## II. Empirisch-religionspädagogische Forschung zur Diagnostik handlungsbezogenen Lernens<sup>20</sup>

### 1. Anlaß und Ziel der Untersuchung

Der Soziologe Niklas Luhmann konstatiert das Versagen der christlichen Theologie angesichts der Umweltgefährdung. Sie sei auf einen „Vorlauf“ gesellschaftlichen Problembewußtseins angewiesen und müsse die „Programmatis des Richtigen“ anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen überlassen.<sup>21</sup> Diese

<sup>20</sup> Hintergrund der folgenden Beschreibung ein Forschungsprojekt, das bei der nl. Forschungsgemeinschaft eingereicht wurde. Es handelt sich zunächst um eine Survey-Untersuchung, die durch weitere Untersuchungen mit anderen Designs ergänzt werden soll. Für kritische Hinweise zu diesen Überlegungen möchte ich an dieser Stelle Prof. Dr. J.A. Van der Ven herzlich danken.

Feststellung wiegt schwer, denn die Schöpfungsthematik ist von je her ein zentraler Gegenstand der theologischen Reflexion. Luhmann folgend, ist von seiten der Theologie angesichts der modernen Naturgefährdung kein relevanter Beitrag hinsichtlich einer neuen Sinngebung an die Natur sichtbar, mit dem ein Weg aus der Krise gewiesen würde.

Es ist verständlich, daß diese Bankrott-Erklärung an die Adresse der Theologie von den Theologen nicht geteilt wird. So ist etwa für Alfons Auer der christliche Glaube auch in der modernen säkularisierten Welt von handlungsbeeinflussender Kraft.<sup>22</sup> Ganoczy meint am Beispiel der Naturwissenschaften eine Bewegung entdecken zu können, daß man die mystischen Traditionen der Vergangenheit mit anderen Augen zu sehen beginnt.<sup>23</sup> Dies sind nur zwei Stimmen, die stellvertretend für eine Vielzahl von Autoren stehen, die von der Kraft religiöser Deutungsmuster der Natur für das Handeln ausgehen. Angewendet auf das ökologische Handeln lautet deren These: *Schöpfungstheologische Sinngebungen an die Natur üben eine motivierende Kraft auf das ökologische Handeln aus.*

Damit gehen die Theologen von einer Wirklichkeit aus, die Luhmann bestreitet. Wer hat die Wirklichkeit am besten erfaßt? Die erste Frage, die gestellt werden muß, lautet: *Gibt es im Blick auf das Handeln der Menschen in der Natur faktisch wirksame religiöse Sinngebungen?* Eine zweite Frage, die sich vor allem an die Thesen der Theologen richtet, lautet: *Sollte es den Einfluß religiös-schöpfungstheologischer Sinngebungen auf das ökologische Handeln geben, verläuft dieser Einfluß im Sinne einer „direkten“ Beziehung, wie oft implizit unterstellt wird?* Gegenüber dieser zweiten Annahme können Zweifel angemeldet werden, weil sie einige Einflußfaktoren unberücksichtigt läßt, die eine nähere Erforschung verdienen. Es ist davon auszugehen, daß schöpfungstheologische Sinngebungen nicht „direkt“ in Handeln übergehen, sondern daß weitere Faktoren wirksam sind, die das Handeln beeinflussen. Um beide, Sinngebungen und Einflußfaktoren in ihrem Bezug auf das Handeln erforschen zu können und die dabei wirksamen Konditionen mitzubedenken, wird auf eine *Motivationstheorie* zurückgegriffen, wie sie Nuttin<sup>24</sup> entwickelt hat.

Zudem erscheint eine Ausweitung der Problematik hinsichtlich der Sinngebungsmuster nötig. Angesichts der Säkularisierung gewinnt die Frage nach den wirksamen religiösen Sinngebungselementen an Profil, wenn parallel dazu auch nach der Bedeutung von Sinngebungen nicht-religiöser Provenienz auf das

<sup>21</sup> Dies stellt J. Senft (Ökologie als Paradigma religiöser Lernprozesse; in: RpB 27/1991, 165-174, hier 167) mit Verweis auf N. Luhmann (Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1988) heraus.

<sup>22</sup> Vgl. Auer, a.a.O. 1984, bes. 297ff und allg. ders., Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

<sup>23</sup> Vgl. A. Ganoczy, Suche nach Gott auf den Wegen der Natur, Düsseldorf 1992, bes. 33-109.

<sup>24</sup> Vgl. J. Nuttin, Theorie de la Motivation humaine. Du besoin au projet d'action, Paris 1980. Zur Erläuterung der Motivationstheorie im Zusammenhang des Forschungsprojekts siehe Par. II.3. und II.4.

ökologische Handeln (und damit indirekt: nach in ihrem Verhältnis zu religiös bestimmten Sinngebungen) geforscht wird.

Die Frage nach dem ökologischen Handeln wird als eine Frage nach den traditionellen und modernen, religiösen und nicht-religiösen Sinngebungselementen gestellt, die Menschen im Hinblick auf die Natur aktivieren. Unter „Sinngebungen“ werden (Ideal-) Bilder verstanden, wie sich Menschen die Natur und – als deren Teil – ihren eigenen Platz darin denken. Sinngebungen sind der Ausdruck für das Verhältnis des Menschen *in* und *gegenüber* der Natur, sie beinhalten eine Vision über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur und sie enthalten orientierende Aspekte für das Handeln in der Natur. Religiöse (und nicht-religiöse) Sinngebung in Bezug auf die Natur einerseits und ökologisches Handeln andererseits werden als Teile *eines* Beziehungsgefüges begriffen.<sup>25</sup>

Somit kann als allgemeines Ziel formuliert werden: *Die Forschung soll Erkenntnisse liefern, welchen Einfluß religiöse und nicht-religiöse Sinngebungen an die Natur unter Berücksichtigung motivationstheoretischer Gesichtspunkte auf das ökologische Handeln haben. Diese Erkenntnisse sind hinsichtlich der Theoriebildung über die Beginnssituation von religionspädagogischen Lernsequenzen mit schöpfungstheologischer Thematik und zur Diagnostik eines handlungsbezogenen Lernens von religionspädagogischer Relevanz.*

## 2. Fragestellung der Untersuchung

In der schöpfungstheologischen und ökologischen Literatur herrscht weitgehend Einigkeit, im Prozeß der Ausbildung der Moderne die Entfaltung jenes Bewußtseins zu lokalisieren, das für die ökologische Krise in hohem Maße mitverantwortlich gemacht wird. Es bietet sich daher an, eine Untersuchung nach den Sinngebungsmustern der Natur mit dem Modernitätsbegriff<sup>26</sup> in Verbindung zu bringen. Dies bedarf der kurzen Erläuterung<sup>27</sup>:

In der Geschichte markiert die Renaissance den Beginn der Auflösung eines kosmozentrischen Naturverständnisses. Manche Autoren sehen für diese Entwicklung bereits im 12. Jahrhundert erste Anzeichen.<sup>28</sup> Der Zusammenhang von Gott und Mensch, wie ihn Franziskus erfährt, wenn er die Natur als „Preisung Gottes“ wahrnimmt, beginnt sich aufzulösen.<sup>29</sup> Allmählich setzt sich ein anthro-

<sup>25</sup> Vgl. Luhmann, a.a.O. 1988. Dieses Beziehungsgefüge liegt dem religiösen Lernen zu Fragen der Natur und Schöpfung zugrunde. Es zu untersuchen, stellt sich als eine Aufgabe für die Religionspädagogik, weil sie die Reflexion der religiösen Praxis zu ihrem Gegenstand zählt.

<sup>26</sup> Zu den Begriffen 'Moderne/Modernität' vgl. F.X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 14ff; weiter dazu die Beiträge in H. Maier (Hg.), Zur Diagnose der Moderne, München 1990.

<sup>27</sup> Konzeptuell konkretisiert in Par. II.4.(1).

<sup>28</sup> Vgl. U. Krolzik, Umweltkrise: Folge des Christentums?, Stuttgart 1980, hier 46; weiter Irrgang, a.a.O. 1992, 175ff. 211ff.

<sup>29</sup> Vgl. A. Houtepen, Een gebroken wereld? Fragmenten van een bevrijdende scheppingstheologie; in: Annalen Thijmgenootschap 82 (1992), 44-72.

pozentrisch-teleologisches Denken durch, aus dem eben jene Vorstellung der Naturbeherrschung erwachsen kann, die heute (unter anderen) von Theologen und Ökologen als eine der wesentlichen Ursachen dafür gilt, daß sich die Natur auf den indizierten problematischen Zustand zubewegen konnte.<sup>30</sup>

Bereits Luther hatte vor einer anthropozentrischen Teleologie gewarnt, in der er den Versuch des Menschen sah, eine ontologische Überlegenheit gegenüber Gott zu behaupten.<sup>31</sup> Die „Warnungen“ der Theologie gegenüber den sich verändernden Naturauffassungen waren aber nicht rein defensiver Natur angesichts der zunehmenden Säkularisierung. So zeigen etwa die Bemühungen der sogenannten „Physiko-Theologen“ im 17./18. Jahrhundert, als deren Kopf J.A. Fabricius (1668-1736) gilt, wie die Theologie damit beschäftigt war, das faktische „Eingreifen“ des Menschen in die Natur mit dem Gedanken der Schöpfung Gottes in Verbindung zu halten. Man unterschied zwischen Gottes Schöpfungsakt und der fortgesetzten Schöpfung, woran die Menschen mitwirken und setzte beide Aspekte in ein zirkuläres Gefüge 'Gott – Mensch – Gott'.<sup>32</sup> Anthropozentrik blieb auf diese Weise an die „Erstursache Gott“ gebunden, wenngleich Gott, wie Houtepen<sup>33</sup> herausstellt, nicht mehr als „Hauptursache“ galt.

Mit der Phase der Industrialisierung, beschleunigt ab dem 19. Jahrhundert, gewinnt das mechanistische Weltbild an gesellschaftsprägender Kraft.<sup>34</sup> In diesem Weltbild kann ein Naturverständnis nachgewiesen werden, das die Natur als den „Darstellungsraum der freien Herrschaft des Menschen“ erscheinen läßt. Die Natur wird verobjektiviert und auf die Belange des Menschen hingeeordnet. Sie steht – und mit ihr alle (nicht-menschliche) Kreatur – im Dienst des Menschen. Dies entspricht einem instrumentellen Naturverständnis, das bis heute fortwirkt.<sup>35</sup>

Seit einigen Jahren, beginnend mit der „Ölkrise“ in den Jahren 1972/73, kommt es zu einer Neubesinnung, die sowohl in der schöpfungstheologischen als auch in der ökologischen Literatur ihren Niederschlag findet. Als eine Hauptdiskussionslinie schält sich die Frage heraus, welche Alternativen sich gegenüber einem anthropozentrischen Konzept bieten, mit dem der instrumentelle Zugriff des Menschen auf die Natur legitimiert wurde.

<sup>30</sup> Vgl. *Altner*, a.a.O. 1991; *Amery*, a.a.O., 1974; *Auer*, a.a.O. 1984, 51f; *Kessler*, a.a.O. 1990, 14-49; *G. Scherer*, *Welt – Natur oder Schöpfung*, Darmstadt 1990, 76ff. Parallel ist in diesem Zusammenhang die historische Analyse interessant, die nach dem Umweltbewußtsein in diesem und dem vorigen Jahrhundert fragt: *K.-G. Wey*, *Umweltpolitik in Deutschland. Kurze Geschichte des Umweltschutzes in Deutschland seit 1900*, Opladen 1982.

<sup>31</sup> Vgl. *Irrgang*, a.a.O. 1992.

<sup>32</sup> Vgl. *U. Krolzik*, *Vorläufer ökologischer Theologie*; in: *G. Altner (Hg.)*, *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989, 14-29.

<sup>33</sup> Vgl. *Houtepen*, a.a.O. 1992, 49ff.

<sup>34</sup> Vgl. *E. Dijksterhuis*, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam <sup>5</sup>1985.

<sup>35</sup> Vgl. *I. Fetscher*, *Ethik und Naturbeherrschung*; in: *W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.)*, *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt 1982.

Eine Reihe von Autoren plädiert dafür, mit Hilfe der neuzeitlichen Rationalität für einen verantwortungsvollen Umgang des Menschen mit der Natur einzutreten. Ihr Konzept eines „geläuterten Antropozentrismus“<sup>36</sup> anerkennt die besondere Rolle des Menschen in der Natur, der nicht nur Schaden verursacht, sondern dem auch die Möglichkeit gegeben ist, in die Natur einzugreifen und Fehler zu korrigieren. In einer Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Moderne macht Habermas darauf aufmerksam, daß Rationalität nicht per se „instrumentell“ verkürzt zu werden braucht, sondern daß sie auf ihre kommunikative Funktion hin erweitert gedacht werden kann, mit der das ausschließlich instrumentell-machtförmige Denken, das zur Legitimation der Ausbeutung der Natur diene, überwunden werden kann.<sup>37</sup> Andere Autoren sehen für eine Neuorientierung allein den Weg einer deutlichen Abkehr von jedwedem anthropozentrischen Denken, in dessen Rationalität sie den Keim der Ausbeutung und Zerstörung der Natur lokalisieren. Sie entwickeln die Vorstellung für ein neues, holistisch geprägtes Einheitsdenken von Mensch und Natur.<sup>38</sup>

Mit dieser kurzen Skizze kann der Versuch begründet werden, Sinngewebungen der Menschen an die Natur in Beziehung zur Entwicklung der Moderne zu verstehen. Zur Kennzeichnung dieser Sinngewebungsmuster werden die Begriffe *modern*, *modernitätskritisch* und *dialektisch-modern* verwendet.<sup>39</sup> Sie enthalten eine konzeptuelle Struktur, in die sich schöpfungstheologische und ökologische Konzepte einfügen lassen.<sup>40</sup>

Als *moderne* Sinngewebung kann das anthropozentrisch-instrumentelle Denken gelten. Selbst wenn es heute der Kritik unterzogen wird, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ökonomische Produktion weltweit (nicht nur im Westen) noch weitgehend auf diesem Denken basiert. Die beiden anderen Sinngewebungsmuster sind eine Reflexion auf dieses Denkmuster. Als *modernitätskritisch* werden Sinngewebungen verstanden, die für eine radikale Überwindung des anthropozentrischen Denkens eintreten und auf holistische Vorstellungskategorien zurückgreifen. *Dialektisch-moderne* Sinngewebungen sind solche, die die Dialektik der Moderne erkennen und auf der Basis eines „geläuterten Antropozentrismus“<sup>41</sup> und mit Hilfe der neuzeitlichen Rationalität deren instrumentelle

<sup>36</sup> Die Begriffsbildung entlehnt *Irrgang* (a. a. O. 1992, 35ff) von A. Ganoczy, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 21987.

<sup>37</sup> Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (2Bde.), Frankfurt 1981, hier bes.: Bd. I, 489ff und Bd. II.

<sup>38</sup> Vgl. K.M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*, München/Wien 1984; E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt*, Regensburg 1989 und die Diskussion dazu u. a. bei G. Altner (Hg.), *ökologische Theologie*, Stuttgart 1989 und *Irrgang*, a. a. O. 1992.

<sup>39</sup> Meines Erachtens wird mit Recht bezweifelt, daß heute eine prämoderne Natursinngewebung konzeptuell gedacht werden kann (vgl. T.J. v. Bavel, *De kerkvaders en de schepping*; in: *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), 18-33) – daher erscheint es nicht sinnvoll, diese Kategorie in die Untersuchung einzubeziehen.

<sup>40</sup> Vgl. dazu Par. II.4.(1).

Verengung überwinden und durch eine kommunikative (Natur-partizipative) Perspektive übersteigen wollen.<sup>42</sup> Werden die drei Kategorien auf religiöse und nicht-religiöse Sinngebungen zugesplitzt, ergibt dies eine Matrix mit sechs Zellen:

	modern	modernitätskritisch	dialektisch-modern
religiös	1	3	5
nicht-religiös	2	4	6

Als Fragestellung der Untersuchung kann somit festgehalten werden: *Welchen Einfluß haben moderne, modernitätskritische und dialektisch-moderne Sinngebungen religiöser und nicht-religiöser Provenienz an die Natur auf ökologisches Handeln?*

### 3. Konzeptueller Kern der Untersuchung: Begriffe und Funktion des Motivationsmodells

Der Einfluß von religiösen und nicht-religiösen Sinngebungsmustern auf das ökologische Handeln kann mit Hilfe eines *Motivationsmodells* erforscht werden. Dieses Modell stellt einen Zusammenhang zwischen *Denken* und *Handeln* her. Das Motivationsmodell, dem in diesem Konzept der Vorzug gegeben wird, enthält fünf zentrale Begriffe.<sup>43</sup> *Zentrale Begriffe* und *Funktionsweise* des Motivationsmodells werden kurz erläutert und inhaltlich auf die Fragestellung des Forschungsprojektes bezogen:

#### a) Zentrale Begriffe des Motivationsmodells

- (1) Konzeption = Das Idealbild, das ein Handelnder von der Natur hat (modern, modernitätskritisch, dialektisch-modern: religiös, nicht religiös)
- (2) Perzeption = Die subjektive Wahrnehmung des momentanen Zustands der Natur
- (3) Diskrepanz = Das Feststellen einer Diskrepanz (oder Kongruenz) zwischen gewünschtem und faktischem Zustand der Natur

<sup>41</sup> Siehe Anm. 36.

<sup>42</sup> Ausdrücklich soll darauf hingewiesen werden, daß diese Konzepte im Sinne der Idealtypenbildung, wie sie Max Weber (u.a. in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1985, 122-176) beschrieben hat, zu verstehen sind, d.h., sie wollen ein bestimmtes Prinzip so konsequent wie möglich „zu Ende denken“, wobei klar ist, daß diese Typen in der dargestellten Reinform nicht in der Wirklichkeit anzutreffen sind. Aber sie sind ein wesentliches Hilfsmittel bei der Operationalisierung von theoretischen Konzepten. In die Form eines Meßinstrumentes gegossen lassen sie nicht nur ein „Ja“ oder „Nein“ zu, sondern ein Intervall von Identifikationen, die die Erstellung von Profilen erlauben. Wenn bisweilen Begriffe wie 'anthropozentrisch', 'pathozentrisch', 'biozentrisch', 'holistisch' oder 'biblisch' (vgl. Kessler 1990, a.a.O. 112ff; Irrgang, a.a.O. 1992, 54) bereits als „Typen“ vorgestellt werden, so erfüllen sie aufgrund zahlreicher Überlappungen und einer insgesamt begrifflich schwachen Konzeptualisierung nicht die Kriterien der sozialwissenschaftlichen Idealtypenbildung.

<sup>43</sup> Vgl. Nuttin, a.a.O. 1980; vgl. ergänzend H. Heckhausen, *Motivation und Handeln*, Berlin u.a. 1980 sowie H.-D. Schmalt, *Motivationspsychologie*, Stuttgart u.a. 1986.

- (4) Attribution = Die Bewertung der Bedeutung des eigenen und nicht-eigenen Zutuns im Hinblick auf den erwünschten Zustand der Natur
- (5) Handeln = Das ökologische Handeln

#### b) Funktion des Motivationsmodells

Das Modell enthält die skizzierten Konzepte und es funktioniert wie folgt<sup>44</sup>: Menschen verfügen über eine ideale Konzeption der Natur. Dieses Ideal ist ein mentales Bild (oder eine symbolische Repräsentation) einer gewünschten Ziel-situation und stellt für die betreffende Person einen Wert dar. Dagegen beinhaltet 'Perzeption' die Wahrnehmung des *faktischen* Zustands der Natur, diese Wahrnehmung kann affektiv und kognitiv strukturiert sein. Zwischen Konzeption und Perzeption besteht eine Wechselbeziehung, d.h., die Konzeption beeinflusst die Perzeption und umgekehrt. Im Hinblick auf die Evaluation der Wechselbeziehung zwischen Konzeption und Perzeption ist die Frage relevant, ob zwischen beiden Kongruenz oder eine Diskrepanz wahrgenommen wird. Im Falle der Diskrepanzerfahrung wird, dem Motivationsmodell zufolge, Handlungsenergie freigesetzt, um den faktischen Zustand der Natur in Richtung auf den Idealzustand zu verändern. Die Wahrnehmung von Kongruenz führt zu keiner Handlung bzw. einer Handlung zur Kontinuierung der bestehenden Situation. Konzeption und Perzeption sind die Schlüsselbegriffe in Nuttins Motivationstheorie, zudem nennt er einen weiteren entscheidenden Einflußfaktor: die Attribution. Ob die Diskrepanzerfahrung zu entsprechendem Handeln führt, hängt weiterhin davon ab, ob dem eigenen Handeln hinsichtlich der Veränderbarkeit der Natur Bedeutung zugemessen wird.

#### 4. Inhaltliche Erläuterung der Konzepte des Motivationsmodells

##### (1) Konzeption

Unter 'Konzeption' werden die (idealtypisch konstruierten) Sinngebungen an die Natur verstanden, die die Struktur *modern*, *modernitätskritisch* und *dialektisch-modern* materialiter beinhalten. In der folgenden Beschreibung werden die skizzierten Konzepte zunächst konkretisiert.<sup>45</sup>

Sinngebungen als Idealbilder des Menschen in Bezug zur Natur lassen sich auf zwei Aspekte zuspitzen: erstens die Vision, die über die relationale Form zwischen Mensch und Natur besteht und zweites die normative Orientierung, die darin enthalten ist. Auf die sechs Zellen der *Konzeption* bezogen (vgl. Par. II.2.), ergeben sich daraus die folgenden konzeptuellen Begriffe, die anschließend erläutert werden. Den Sinngebungsmustern wird die größte Aufmerksamkeit gewidmet.

<sup>44</sup> Vgl. Nuttin, a.a.O. 1980.

<sup>45</sup> Diese Konkretion leitet heuristisch die erste Phase des Forschungsprojektes. Die theoretischen Konzepte werden im Anschluß daran operationalisiert.

## Konzepte Sinngebung

	religiös		nicht-religiös	
	Vision	Orientierung	Vision	Orientierung
modern	dualistisch anthro- zentrisch	instrumentell	dualistisch- anthropozentrisch	instrumentell
modernitäts- kritisch	holistisch	emphatisch-mi- metisch	holistisch	emphatisch-mime- tisch
dialektisch- modern	geläutert anthro- zentrisch	partizipativ	geläutert anthropozentrisch	partizipativ

## „Modern“

## a) Allgemeine Typisierung:

\* Vision: Das *moderne Naturverständnis* wird gekennzeichnet von einer dualistisch-anthropozentrischen Beziehung des Menschen zur Natur. Mensch und Natur sind voneinander geschieden. Der Mensch ist Bezugs- und Mittelpunkt (Subjekt) und alles nicht-menschliche ist die ihn umgebende *Um-welt* (Objekt).

\* Orientierung: Die dualistische Anthropozentrik begünstigt durch die Scheidung von Mensch und Natur ein instrumentelles Handlungsverständnis, in dem die Natur auf die Bedürfnisse des Menschen hingeeordnet ist. Der Mensch darf die Natur für seine Zwecke gebrauchen und sie so gestalten, daß sie ihm dient.

## b) religiöse Kennzeichnung:

Religiöser dualistischer Anthropozentrismus beruft sich auf die Aussagen von Gen 1,26ff. Auch wenn in der Theologie heute festgestellt werden kann, daß weder ein dualistischer Anthropozentrismus noch ein instrumentell-machtförmiges Zweck-Mittel-Denken der Intention dieser Verse entspricht, wurden Aussagen wie „(nur) der Mensch ist ebenbildlich mit Gott“, „er soll herrschen über die Erde“ und „sich ausbreiten und vermehren“ zur Legitimation dieses Denkens verwendet. Die Unterscheidung zwischen der Schöpfung Gottes (als dem sichtbar Geschaffenen) und dem Auftrag des Menschen zu ihrer Gestaltung – auch gegen Gen 2,15 – ist im Sinne einer machtförmig-instrumentellen Beziehung interpretiert worden.<sup>46</sup> Darin ist die Auffassung anzutreffen, der Mensch könne sein instrumentell-orientiertes Handeln als im Einklang mit der Autorität Gottes definieren, „denn er habe vom Baum der Erkenntnis gegessen“.<sup>47</sup> Gottes Schöpfungswerk gilt als abgeschlossen, wodurch dem Menschen die Freiheit eröffnet wird, dieses Schöpfungswerk für seine Zwecke zu gebrauchen. Aber es ist nicht ausschließlich das Christentum, das sich als mit diesem Denken

<sup>46</sup> Vgl. die unterschiedlich akzentuierte Kritik u.a. von Amery, a.a.O. 1974; Krolzik u.a., a.a.O. 1980; Drewermann, a.a.O. 1989.

<sup>47</sup> Vgl. C.L.Labuschogne, Het bijbelse scheppingsgelooft in ecologisch perspectief; in: Tijdschrift voor Theologie 30 (1990), 5-17.

kompatibel erwies. Der Islam kennt Traditionen, in denen der Halifa-Gedanke, d.h. die Statuierung des Menschen zum Stellvertreter Gottes, dazu beitrug, Stellvertreterschaft auch im Sinne eines Verfügungsrechts des Menschen über die Natur zu deuten.<sup>48</sup> In den östlichen Religionen – die in unserem Denken vielleicht am wenigsten mit diesem Sinngebungsmuster in Verbindung gebracht werden – zeigen sich diesbezügliche Differenzen zwischen Konfuzianismus und Taoismus. So gibt es im Konfuzianismus die Vorstellung, der Kosmos sei so lange unabgeschlossen, bis sich die menschliche Gesellschaft als ein Sonderbereich innerhalb der Natur etabliert habe, d.h., bis die Natur durch den Menschen eine feste Struktur erhalten habe. Der Taoismus optiert anders, wie weiter unten gezeigt wird.<sup>49</sup>

c) nicht-religiöse Kennzeichnung:

Das nicht-religiös-anthropozentrische Naturverständnis hat den Gedanken einer transzendenten Einbindung der Natur abgetrennt. Es ist eng mit der Zweck-Mittel-Struktur der Ökonomie in den modernen westlichen Gesellschaften verbunden. Der Mensch darf der nicht-menschlichen Natur Ziele setzen, die dem menschlichen Entwurf der Welt entsprechen, er darf die Natur so steuern, daß – aus der Perspektive des Menschen – wünschenswerte Zustände der Natur erreicht werden. Im Marxismus spiegelt sich besonders krass die uneingeschränkte Zuordnung der Natur auf die Bedürfnisse des Menschen. Marx spricht von der „Humanisierung der Natur“, die durch Kultivierung und Domestizierung der menschlichen Bedürfnisbefriedigung angepaßt werden soll.<sup>50</sup>

„Modernitätskritisch“

a) allgemeine Typisierung:

\* Vision: Die *modernitätskritische* Auffassung wendet sich gegen den Dualismus von Subjekt (=Mensch) und Objekt (=Natur). Statt einer Vorrangstellung des Menschen wird von der Gleichheit aller Teile der Natur ausgegangen. Die modernitätskritische Auffassung wird von einem holistischen Einheitsgefühl von Mensch und Kosmos bestimmt, das als direkter Gegenpol zu einem anthropozentrisch-instrumentellen Dualismus verstanden wird.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Vgl. M. Tworuschka, Islam, in: Ethik der Weltreligionen, Bd.5: Umwelt, hrsg. von M.Klöcker/U.Tworuschka, München/Göttingen 1986, 42-69, hier 42ff; M.Y. Izzī Dien, Islamic Ethics and the Environment, in: Islam and Ecology, hrsg. v. F.Khalid/J.O'Brien, New York 1992.

<sup>49</sup> Vgl. E. Vierheller, Taoismus, in: Ethik der Weltreligionen, Bd.5: Umwelt, hrsg. von M. Klöcker/U. Tworuschka, München/Göttingen 1986, 123-140; Ganoczy, a.a.O. 1992, 128ff.

<sup>50</sup> Zu dieser Problematik vgl.: H. Immler, Natur in der ökonomischen Theorie, Opladen 1985; auch Wey, a.a.O. 1982; vgl. Fetscher, a.a.O. 1982; G. Böhme/J. Grebe, Soziale Naturwissenschaft, Frankfurt 1985 und im kurzen Überblick: J. Senft, Ökoethik statt Sozialethik?; in: RpB 24/1989, 48f.

<sup>51</sup> Vgl. Meyer-Abich, a.a.O. 1984; Drewermann, a.a.O. 1989.

\* Orientierung: Dem gesamten Kosmos wird eine höhere Ordnung zugeschrieben, in die sich der Mensch einfühlen (Emphatie) und in deren Rhythmus er sich einpassen soll (Mimese).<sup>52</sup>

b) religiöse Kennzeichnung:

In religiöser Perspektive wird versucht, die verloren gegangene Einheit von Gott und Kosmos sowie von Natur und Mensch wiederherzustellen. Verdinglichung, Objektivierung und Bemächtigung der Natur durch den Menschen werden abgewiesen, weil der Mensch Teil des Ganzen sei. Es gebe ein organisches Band zwischen Gott und allem was lebt. Gott habe der Natur – wie dem Menschen – ein eigenes, vom Menschen unabhängiges Recht zuerkannt. Dieser Rechtsanspruch wird auch auf anorganisches Leben bezogen.<sup>53</sup> Die Ursache für das gestörte Naturverhältnis des Menschen liegt in einer verkehrten Einstellung des Menschen zu sich selbst: das Gewaltverhältnis zur eigenen Natur wiederhole sich im Umgang mit der Außenwelt.<sup>54</sup> In 'Naturreligionen'<sup>55</sup> oder östlichen Religionen<sup>56</sup> wird jene kosmologische Einheit von Gott, Natur und Mensch wiedererkannt, die dem Christentum abhanden gekommen sei. Im Austausch mit diesen Religionen könne der christliche Glaube ein religiöses Einheitsdenken von Mensch und Kosmos wiederentdecken und zu einer Neubewertung des 'Pantheismus' gelangen. Ein emphatisch-mimetisches Naturverhältnis entspreche der partikularen und abhängigen Stellung des Menschen im Kosmos besser als der durch die Anthropozentrik hervorgebrachte Dualismus. Die östlichen Religionen sind zwar nicht ohne Unterschied einem kosmisch-pantheistischen Naturbewußtsein zuzuordnen, viele können aber in idealtypischer Hinsicht dem hier skizzierten Sinngebungsmuster zugerechnet werden. Vor allem für einige Hindu-Kosmologien trifft dies zu, in denen der Gedanke des *dominum terrae* und der Vorrangstellung des Menschen in der Natur unbekannt ist. Es gibt weder den uns vertrauten Unterschied zwischen Mensch und Tier, noch den zwischen lebender und nicht-lebender Natur: alles ist heilig! Desweiteren findet sich – anders als im Konfuzianismus – im Taoismus der Gedanke der kosmischen Harmonie und der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Dinge. Wenn der Mensch

<sup>52</sup> Habermas (a.a.O. 1981 I, 512f, Anm.111) stellt heraus, daß die Konnotation des Begriffs 'Mimese', die „unmittelbare Teilhabe und unmittelbare Wiederholung der Natur durch den Menschen,“ in der Tradition der Kritischen Theorie nicht im Sinne einer „wortlosen Anpassung an eine Übermacht“, sondern als „gewaltfreier Austausch des Subjekts mit der Natur“ zu verstehen ist.

<sup>53</sup> Vgl. Meyer-Abich, a.a.O. 1984.

<sup>54</sup> J. Herrmann, Zum christlichen Naturverhältnis, in: Wege zum Menschen 43 (1991), 318f mit Bezug auf E.Drewermann.

<sup>55</sup> Vgl. R. Kaiser, Freundschaft mit der Erde. Indianische Naturfrömmigkeit; in: Kat.Bl. 117 (1992) 4, 257-262.

<sup>56</sup> Vgl. F.X. D'Sa, Natur und Umwelt nach der indischen Tradition. Zur Ökologie von Haben und Sein; in: Kat.Bl. 117 (1992) 4, 249-256; K. Wolf, Zum Naturverständnis im Taoismus (Daoismus); in: Kat.Bl. 117 (1992) 4, 257-262.

diese Harmonie verletzt, entfremdet er sich selbst und verliert den Tao. In der Perspektive des Taoismus stellt beispielsweise die zitierte Denkform im Konfuzianismus eine Vergewaltigung und Vernichtung der Natur dar.<sup>57</sup>

c) nicht-religiöse Kennzeichnung:

Neben den Re-Divinierungsbestrebungen der Natur in der Theologie<sup>58</sup> zeigt sich das modernitätskritische Denken auch in modernen Natur-Kosmologien.<sup>59</sup>

Darin wird versucht, eine einheitliche metaphysisch gebildete Weltsicht gegen die fortschreitende Partikularisierung und Spezialisierung der Wissenschaften zu reaktivieren.<sup>60</sup> Die Lösung für die Probleme, vor die sich die Vernunft gestellt sieht, wird von der universalen Erklärungskraft eines neuen Mythos erhofft.<sup>61</sup> Selbst in der neueren evolutionstheoretischen Diskussion ist, durchaus in Spannung zum darwinistischen Auslesedenken, die Auffassung anzutreffen, es gebe eine 'gewisse übergeordnete Sinnvorgabe' der gesamten Natur, mit der die normative Grenze von Eingriffen in die Natur begründet werden könne.<sup>62</sup>

„Dialektisch-modern“

a) allgemeine Typisierung:

\* Vision: Von den angesprochenen Konzepten kann ein *dialektisch-modernes Naturverständnis* unterschieden werden. Es hält die Position des modernitätskritischen Konzepts, den Gedanken einer Symbiose (oder Metamorphose) von Mensch und Natur, für eine naturromantische Fiktion, teilt aber auch die Kritik am anthropozentrischen Dualismus, dem eine instrumentelle Naturorientierung innewohnt. Stattdessen wird von der Möglichkeit einer rational begründeten Partnerschaft von Mensch und Natur (System auf Gegenseitigkeit) ausgegangen.

\* Orientierung: Es beinhaltet ein partizipatives und nicht-instrumentelles Naturverständnis, weil dessen negative Folgeschäden für die Natur und damit für das Überleben der Menschheit offensichtlich sind.

b) religiöse Kennzeichnung:

In religiös-schöpfungstheologischer Perspektive liegt dem dialektisch-modernen Naturverständnis eine prozeßhafte Orientierung zugrunde, bei dem der Mensch aus der Symbiose mit dem Kosmos austritt und sich in Partnerschaft und Dialog mit der übrigen Schöpfung in der Geschichte auf das „göttliche Sabbat-

<sup>57</sup> Vgl. Vierheller, a.a.O., 1986, vgl. Ganoczy, a.a.O. 1992 und Beiträge in R. Prime (Hg.), *Hinduism and Ecology*, New York 1992.

<sup>58</sup> Vgl. Kessler, a.a.O. 1990, 47f.

<sup>59</sup> Vgl. Nennen, a.a.O. 1991, 206ff.

<sup>60</sup> Vgl. Rensch, a.a.O. 1991, 268f und zentral: F. Capra, *The Tao of Physics*, London 1975.

<sup>61</sup> Vgl. H.M. Baumgartner, Die innere Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft; in: Spaemann/Koslowski/Löw (Hg.), *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis*, Weinheim 1984; S. Moscovici, Versuch über die menschliche Geschichte der Natur, Frankfurt 1982 – nach Nennen, a.a.O. 1991, 215ff.

<sup>62</sup> Vgl. zusammenfassenden Überblick bei Irrgang, a.a.O. 1992, bes. 277ff und die Diskussion in K. Schmitz-Moormann (Hg.), *Schöpfung und Evolution*, Düsseldorf 1992.

fest“ zubewegt.<sup>63</sup> Zentral steht der Gedanke der 'Einheit der Schöpfung': Weder Mensch und Gott, noch Mensch und Natur stehen in Konkurrenz zueinander.<sup>64</sup> Vielmehr können die Erfahrungen von Gebundenheit und Freiheit in der Geschichte Gott selbst zugeschrieben werden, die dem Menschen in der Fortsetzung der Schöpfung immer wieder neue (Wahl-) Möglichkeiten eröffnen, in denen er von der Perspektive der Zukunft her sein Handeln in bezug auf sich selber, auf andere und die Mitschöpfung hin überprüft.<sup>65</sup> Die christliche Schöpfungslehre beschreibt das Verhältnis „Gott-Mensch-Natur“ als ein „System auf Gegenseitigkeit“.<sup>66</sup> Im Judentum und im Islam lassen sich Korrespondenzen mit diesem Denken aufweisen. Das Judentum hat eine mit dem Christentum gemeinsame biblische Wurzel und im Islam gibt es, wie im Christentum, neben einer anthropozentrisch-instrumentellen Beerbung die Hervorhebung der Theozentrik, von der die Anthropozentrik umgriffen wird und die dem Menschen die Legitimation verweigert, die Natur selbstherrlich für seine Zwecke zu gebrauchen. Vielmehr wird der Mensch erinnert, sich seiner Verantwortlichkeit gegenüber dem Schöpfer und der Schöpfung bewußt zu sein oder zu werden.

#### c) nicht-religiöse Kennzeichnung:

Der Mensch ist Teil der Natur und nimmt in ihr zugleich eine besondere Rolle ein. Der Mensch kann, wie kein anderer Teil der Natur, sein Verhältnis zu dem „je anderen“ in der Natur reflektieren. In der nicht-religiösen Begründung dieses Ansatzes wird vor allem eine ökologische Ethik bemüht. Sie wird weniger als Pflichtenkatalog einer individuellen oder allgemeinen Gesinnungsethik ausgearbeitet, sondern vielmehr im Sinne einer „teleologischen Verantwortungsethik“, wie sie etwa Hans Jonas vertritt.<sup>67</sup> Die Frage des Nutzwerts der Natur soll aus ihrer anthropozentrischen Verengung herausgeführt werden. Zentraler Gedanke dieser Ethik ist, daß die Phänomene von Fernwirkungen und Spätfolgen hinsichtlich des gesamten „menschlichen Stoffwechsels mit der inneren und äußeren Natur“ bewertet werden müssen, bevor entsprechende Handlungen eingeleitet werden dürfen.<sup>68</sup> Gegenstand dieser Ethik ist weiterhin die Frage, ob die ökologischen Probleme mittels herkömmlicher oder erweiterter Methoden bewältigt werden können (in geschichtlicher Kontinuität), oder ob es neue Orien-

<sup>63</sup> Vgl. A. Houtepen, 'Integrity of Creation': naar een ecologische scheppingstheologie; in: Tijdschrift voor Theologie 30 (1990), 51-75.

<sup>64</sup> Vgl. Valkenberg, a.a.O. 1992.

<sup>65</sup> Vgl. die Beiträge von D. Braun 'Schöpfungsglaube heute' und K. Müller 'Geschöpflichkeitsdefizite in Naturwissenschaft und Theologie', beide in: Müller/Pasolini/Braun (Hg.), Schöpfungsglaube heute, Neukirchen-Vluyn 1985; L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1982.

<sup>66</sup> Vgl. Scherer, a.a.O. 1990, 115ff; Houtepen, a.a.O. 1990.

<sup>67</sup> Vgl. H. Jonas, Organismus und Freiheit. Aufsätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973; ders., Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1980.

<sup>68</sup> Vgl. Nennen, a.a.O. 1991, 152ff.

tierungen einschließlich neuer Ziele geben muß, auf die hin sich die Menschen ausrichten (in geschichtlicher Diskontinuität).

### (2) Perzeption

Das Konzept „Perzeption“ beinhaltet in materialer Hinsicht die Wahrnehmung des faktischen Zustands der Natur. Der Gegenstand der Perzeption kann in die Dimensionen des selbstbewußten Lebens, höher entwickelter Tierarten, niedrig entwickelter Tierarten, der übrigen lebenden Natur und der nicht lebenden Natur unterschieden werden. Im Bereich der nicht lebenden Natur sind vor allem den Aspekten Luft- und Wasserzustand sowie Abfall- und Lärmproduktion Beachtung zu schenken.<sup>69</sup> In formaler Hinsicht ist von Bedeutung<sup>70</sup>, wie Befragte die Wichtigkeit des Themas der 'Bedrohung der Natur' insgesamt einschätzen; welches Interesses sie am Problembereich 'Bedrohung Natur' haben und wie sie das Interesse anderer an Fragen der Natur im Vergleich zum eigenen Interesse einschätzen.

### (3) Diskrepanz

Dieses Konzept richtet sich auf die Beziehung zwischen Konzeption und Perzeption. Befragte können diese Beziehung als diskrepanz oder kongruent beschreiben. Zwar koppelt das Motivationsmodell die Freisetzung von Motivationsenergie an die Erfahrung von Diskrepanz, jedoch ist auch von Interesse, welche Kongruenzwahrnehmungen auftreten, die keine handlungsgerichtete Energie beinhalten. Die mit diesem Konzept verbundene Frage richtet sich auf die Beschaffenheit und das Vorhandensein von Diskrepanz- und Kongruenzwahrnehmung: Wie wird der Zusammenhang zwischen den (aktivierten) verschiedenen religiösen oder nicht-religiösen Sinngebungen hinsichtlich eines Idealbilds von der Natur angesichts der subjektiven Wahrnehmung des faktischen Zustands der Natur evaluiert?

### (4) Attribution

Ökologisches Handeln hängt nicht nur von der Wahrnehmung einer Diskrepanz zwischen IST und SOLL ab, sondern wird auch von interner und externer Attribution bestimmt. Bei interner Attribution schreibt sich ein Handelnder die Möglichkeit einer Einflußnahme bzw. Veränderung zu, bei externer Attribution wird von einem bestimmten Lauf der Dinge ausgegangen, deren Ursachen unabhängig vom eigenen Eingreifen wirksam sind. Dimensionen dieses Konzepts sind: Optimismus bzgl. der Realisierbarkeit eines besseren Zustands der Natur; eine Einschätzung der Fähigkeiten, die für eine Veränderung als nötig erachtet werden; die Frage der Anstrengung und Leistung, die dazu nötig ist; des Schwierigkeitsgrades, der bewältigt werden muß; die Frage der Umstände (des

<sup>69</sup> Vgl. Statistisches Bundesumweltamt (Hg.), Datenreport 1989, Bonn 1989, bes. Kap.19: Umweltbelastung und Umweltschutz, 338-355.

<sup>70</sup> Vgl. R. Jeurissen, Peace and Religion, Kampen/Weinheim 1992.

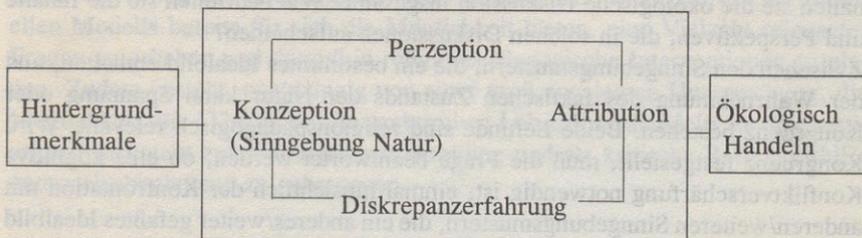
Glücks), etwas verändern zu können und schließlich die Möglichkeit der erfolgsorientierten Kontrolle von Interventionen.

#### (5) Ökologisches Handeln

Das fünfte Konzept „*Ökologisches Handeln*“ richtet sich vor allem auf die Bereiche Luft, Wasser, Abfall und Lärm.<sup>71</sup> Ökologisch verantwortetes Handeln wird als ein Handeln verstanden, das sich hinsichtlich seiner Umweltverträglichkeit in bezug auf die Verringerung von Luft- und Wasserverunreinigung sowie der Abfall- und Lärmproduktion überprüft und zur Verringerung des Bedarfs an Energie beiträgt. Dieses Handeln kann sich als *individuelles „Vermeidungsverhalten“* zeigen: Nutzung der Möglichkeit der Wiederverwertbarkeit von z.B. Glas und Papier; Kaufvermeidung von Produkten mit naturbelastenden Indrigenzien, für die alternative Produkte zur Verfügung stehen; usw. Ökologisch verantwortbares Handeln kann aber auch durch eine *politische Akzentuierung* gekennzeichnet sein, wenn etwa strukturelle Ursachen für ein nicht-ökologisch adäquates Handeln aufgedeckt werden, zum Beispiel in der Rückgabe von aufwendigen Verpackungen beim Kauf von Artikeln im Geschäft oder Protest gegen große Verpackungseinheiten, wenn nur ein geringer Teil gebraucht wird. Um den Grad des Sich-Betreffen-Lassens zu erheben, können ökologisch Handelnde weiterhin danach unterschieden werden, ob sie bestimmte ökologisch relevante *Informationen aufnehmen* und individuell verarbeiten, ob sie mit anderen Schülern über die Frage *kommunizieren*, wie in bestimmten Situationen ökologisch verantwortbares Handeln Gestalt annehmen soll, ob sie *ökologischerzieherisch* tätig werden wollen (oder sind), ob sie sich in dieser Frage *weiterbilden* (wollen) und ob sie, zum Beispiel in (partei-) politischer Hinsicht für Belange der Natur *aktiv eintreten* (wollen).

Das konzeptuelle Modell besteht somit aus den fünf Konzepten des Motivations-Mechanismus zuzüglich einiger sozialdemographischer, politischer und religiöser Hintergrundmerkmale, die zur Kennzeichnung der Stichprobe und zur Ermittlung von signifikanten Einstellungsunterschieden benötigt werden.

#### Konzeptuelles Modell



<sup>71</sup> Vgl. M. Uppenbrink/H. Langer, Zur Umweltforschung: Stand, Spektrum, Aufgaben, Brennpunkte; in: J. Calließ/R.E. Lob (Hg.), Praxis der Umwelt- und Friedenserziehung, Bd. I Grundlagen, Düsseldorf 1987, 72-90.

### III. Religionspädagogische Relevanz

Ziel des Forschungsprojekts ist die Untersuchung des Einflusses religiöser und nicht-religiöser Sinngebungen an die Natur auf das ökologische Handeln. Die religionspädagogische Relevanz wurde mit dem Hinweis begründet, daß die Arbeit an schöpfungstheologischen Themen im Unterricht und in der Katechese der Auseinandersetzung mit Sinngebungsmustern besonderes Gewicht beimißt. Über die Befassung mit Sinngebungen, vor allem jenen aus der Tradition der christlichen Schöpfungstheologie, wird eine veränderte Haltung 'gegenüber' der Natur und ein verändertes Handeln 'in' der Natur angestrebt.<sup>72</sup>

Im Zusammenhang mit der Frage, *ob* (und ggf. *wie*) die unterstellte Beziehung zwischen Sinngebungen und ökologischem Handeln empirisch besteht, wird ein weitergehender Erkenntnisgewinn angestrebt. Mit einigen kurzen Hinweisen dazu soll dieser Beitrag beendet werden.

Erstens zum Erkenntnisgewinn in bezug auf die Sinngebungsmuster selbst: Über welche Sinngebungsmuster zur Natur verfügen Jugendliche überhaupt? Welche lehnen sie ab und mit welchen identifizieren sie sich? Von welcher Bedeutung sind dabei religiöse und nicht religiöse Konnotationen? Inwieweit sind sozialdemographische und religiöse Hintergrundmerkmale von Bedeutung, wenn es darum geht, Unterschiede zu erklären? Aus solchen Kenntnissen sind Konsequenzen für die Lernbeginnsituation zu ziehen. Ist es beispielsweise wünschbar, bestimmte vorhandene Positionen zu verstärken oder erscheint es ratsam, konkurrierende Aspekte in die Diskussion einzuführen? Welche Bedeutung haben religiöse Sinnbezüge? Wo liegen Anknüpfungspunkte, um das Deutungspotential religiöser Denkweisen fruchtbar zu machen – vor allem in holistisch orientierten Auffassungen, wie vermutet werden könnte? Zweitens ist Erkenntnisgewinn im Hinblick auf die Perzeption anzustreben: Wie beurteilen Jugendliche den aktuellen Zustand der Natur? Verfügen Sie über eine adäquate Kenntnislage, d.h., kennen sie die durch Medien und Unterricht zugänglichen Auffassungen hinsichtlich der Situation der Natur; ist ihr Wissen auf dieser Folie zu schwach oder überzogen (Katastrophen-Endzeit-Stimmung)? Für wie wichtig halten sie die ökologische Diskussion insgesamt? Wie beurteilen sie die Inhalte und Perspektiven, die in solchen Diskussionen aufscheinen?

Zwischen den Sinngebungsmustern, die ein bestimmtes Idealbild enthalten, und der Wahrnehmung des faktischen Zustands der Natur kann Spannung oder Kongruenz bestehen. Beide Befunde sind religionspädagogisch relevant. Wird Kongruenz festgestellt, muß die Frage beantwortet werden, ob eine kognitive Konfliktverschärfung notwendig ist, einmal hinsichtlich der Konfrontation mit anderen/weiteren Sinngebungsmustern, die ein anderes/weiter gefaßtes Idealbild enthalten, oder hinsichtlich der Perzeption des faktischen Zustands der Natur.

<sup>72</sup> Vgl. beispielsweise P. Siller, *Handbuch der Religionsdidaktik*, Freiburg 1991, 335ff; vgl. auch J. Senft, *Probleme und Perspektiven umweltethischen Lernens*, in: *Ev.Erz.* 43 (1991), 241-252.

Ist der 'Spannungszustand' bereits gegeben, geht es um die Frage, in welche Richtung die Spannung fruchtbar gemacht werden kann – vor allem im Hinblick auf das ökologische Handeln. An dieser Stelle ist der 'Attribution' Aufmerksamkeit zu schenken. Jugendliche mit einem 'spannungsgeladenen' ökologischen Bewußtsein können angesichts der Globalität der Probleme leicht in die Extreme gleiten, zum einen die Probleme für so groß zu halten, daß ihre Lösbarkeit grundsätzlich in Zweifel gezogen wird und zum anderen, den eigenen kleinen Beitrag als so gering einzuschätzen, daß damit ohnehin keine Veränderungen erreichbar zu sein scheinen (interne/externe Attribution). Dies kann dazu führen, daß die bestehende Spannung allmählich abgebaut wird, indem zum Beispiel der Anspruch an das Ideal verringert oder die Perzeption 'geschönt' wird. Ein dauerhafter Spannungszustand ist nicht auszuhalten, wenn keine Ventile, wie zum Beispiel die Möglichkeit für ein entsprechendes praktisches Engagement, im Blickfeld sind.

Interventionen bieten sich also auch hinsichtlich der Attribution an, um die Gewichtung zwischen interner und externer Attribution in eine Richtung zu verschieben, daß überzeugende Möglichkeiten für eine eigene Einflußnahme in den Blick kommen. Dazu ist es hilfreich, etwas darüber zu wissen, ob und ggf. welche Formen des ökologischen Handelns bereits praktiziert werden. Vorhandene Aktivitäten in der Schule, in der Familie und im Ort können verstärkt und andere können überlegt werden.

Die Kardinalfrage ist, ob vor allem religiöse Sinnggebungsmuster an die Natur von Einfluß sind auf das ökologische Handeln.<sup>73</sup> Die Beantwortung dieser Frage soll Erkenntnisse für die Theoriebildung in Fragen der christlichen Schöpfungsverantwortung liefern, indem zunächst Einsichten in die subjektive Wirkweise religiöser und nicht-religiöser Bilder bezüglich des Handelns erforscht werden. Damit zusammenhängend liefern die Ergebnisse wichtige Informationen für das professionelle kirchlich-theologische Handeln in pastoralen Praxisfeldern, einschließlich des Religionsunterrichts, indem Kenntnisse über die 'Beginnsituation' (IST-Zustand) bereit gestellt werden. Die wenigen Beispiele zeigen aber auch, daß neben den Kausalitätsbezügen die einzelnen Elemente des konzeptuellen Modells bereits für sich die Möglichkeit bieten, eine Vielzahl relevanter Fragen zu erheben und daraufhin religionspädagogische Interventionen zu planen. Zudem besteht, unabhängig von einer groß angelegten Untersuchung, die Möglichkeit, die 'Theoreme' im praktischen LehrerInnenhandeln als diagnostisches Instrument zur Unterrichtsvorbereitung und als kritische Reflexionshilfe unterrichtsbegleitend zu gebrauchen.

<sup>73</sup> Ob bestimmte Lernsequenzen dazu beitragen, diesen Zusammenhang herzustellen oder zu verstärken, kann mit Hilfe eines 'quasi-experimentellen Designs' untersucht werden. Ein derartiges Projekt ist als Anschlußuntersuchung geplant.

## Arbeitskreis 1: Grundfragen zu Natur und Schöpfung

Protokoll: Richard Schlüter

Der Arbeitskreis 1 diskutierte die Beiträge von L. Ruppert und R. Hoeps. L. Ruppert stellte Schöpfungsbilder und -termini im Alten Testament und seiner Umwelt vor und verglich biblische und babylonische Vorstellungen von der Erschaffung des Menschen. Die aus Zeitgründen nur sehr kurze Diskussion konzentrierte sich weniger auf inhaltliche Fragen zu den Vorträgen, sondern auf die Frage, inwiefern die im AT und seiner Umwelt vorhandenen Denkmodelle und Vorstellungen heute noch nachvollziehbar und rezipierbar sind und welche Anregungen für die dogmatische Reflexion über Schöpfung vom AT her gewonnen werden können. Ein bedenkenswerter Hinweis war der, daß systematisch-theologisches Denken über die Schöpfung biblische Grundaussagen, die sehr deutlich das Handeln Gottes in der *vorhandenen* Schöpfung/Welt – Gott hat die Welt nicht aus dem Nichts geschaffen, sondern er bedient sich der Schöpfung, ordnet das Chaos – und einen entsprechenden Umgang des Menschen mit der Schöpfung betonen, verstärkt berücksichtigen und als Erfahrungsaussagen glaubender Menschen für heute erschließen sollte.

Der Beitrag von R. Hoeps konnte ausführlicher diskutiert werden. In den unterschiedlichen Anfragen kamen die Problematik und Aporetik schöpfungstheologischer Diskurse zum Vorschein. Eine erste Überlegung konzentrierte sich auf die Frage, ob die dogmatische Aussage von der „*creatio ex nihilo*“ mehr erkläre, bzw. überhaupt erklären könne, als was im Gottesbegriff selbst schon ausgesagt sei. Dogmengeschichtlich ist festzustellen, daß beide Größen inhaltlich in wechselseitiger Abhängigkeit entwickelt worden sind. Schon insofern ist die Frage nach einer möglichen Tautologie theologisch gesehen eine gewichtige Problemanzeige, die noch verschärft wird, wenn nach der denkerischen Möglichkeit gefragt wird, ob und wie Gott und Welt zusammengedacht werden können durch ein Denken, das wesensmäßig materiell verfaßt und somit an die Kategorien von Raum und Zeit gebunden ist.

Klärungsbedarf bestand auch bezüglich der theologischen Aussage von der Erschaffung aus dem „Nichts“ – eine philosophische Kategorie, die ein „Mehr als das Nichtvorhandensein von Materie“ meint – gegenüber der Vorstellung des „Nichts“ als das „Nichtvorhandensein von Materie“ in der Physik, die im Beispiel von der Quantenfluktuation von Bedeutung ist. Das Problem für eine Schöpfungstheologie besteht offenbar darin, daß diese theologische Aussage, die auf die Unterbrechung des Kausalitätsprinzips im Schöpfungsakt abhebt und darin gerade die spezifische theologische Qualifikation von „Schöpfung“ festmacht, im physikalischen Bereich ein Pendant zu haben scheint, insofern bei der Quantenfluktuation von einem Nichts bezüglich der Materie gesprochen werden kann, aus dem durchaus etwas entsteht. Zur Erklärung werden dabei gerade nicht kausale, sondern stochastische Deutungsmuster herangezogen, so daß auch im

physikalischen Bereich das Prinzip der Kausalität aufgehoben ist. Wie aber kann dann noch das Spezifische der theologischen Aussage von der „creatio ex nihilo“ ins Wort gebracht werden? Was macht den Unterschied zwischen dem philosophischen und dem physikalischen Nichts letztlich aus?

Der Problemhorizont wurde noch erweitert durch die Frage, inwiefern Gott als Schöpfer jenseits von Raum/Zeit/Materie/Kausalität überhaupt gedacht werden kann. Wenn er nicht anders als in diesen Kategorien gedacht werden kann, muß – gerade auch in theologischen Aussagen zur Schöpfung und zu Gott als Schöpfer – auf diese Grenzen des Denkens hingewiesen werden. Infolge davon bedarf es in der Schöpfungstheologie nicht nur eines dialektischen Denkens und Redens, sondern auch eines metaphorischen. Gerade letzteres kann die Wirkung und Geltung der Glaubensaussagen von der Welt als Schöpfung Gottes und von Gott als Schöpfer bewahren, weil und insofern es den Erfahrungsbereich und die Erfahrungen mit ins Wort zu bringen vermag, die diesen zugrundeliegen, und die verschieden sind von denen, die zur physikalischen Erschließung und Deutung von Schöpfung und Welt motivieren.

Nicht mehr diskutiert werden konnten die Anfragen, die R. Hoeps durch die Favorisierung kabbalistischer Vorstellungen von der Schöpfung als Einräumung eines Platzes für Welt und Mensch, als Gottes Selbstbeschränkung, als Gottes Rückzug, von Gott als Schöpfer der Welt, der der Welt, die auf ihn bezogen ist, gegenübersteht, hervorrief. Wird damit nicht einer deistischen Gottesvorstellung Vorschub geleistet, die Theodizeefrage beiseite geschoben und die Schöpfung im Grunde als Begrenzung Gottes gedacht?

Die Diskussion im Arbeitskreis zeigte m.E., daß die Dogmatik gut beraten ist, wenn sie in ihren systematischen Überlegungen zur Schöpfungstheologie verstärkt die biblischen Aspekte, die in den Vorträgen von L. Ruppert angesprochen wurden, als Basis ihrer Ausführungen aufnimmt und theologische Perspektiven in praktischer Absicht eröffnet.

**Arbeitskreis 2: Verantwortlicher Umgang mit der Schöpfung – oder: Brauchen wir eine Verzichts-Ethik?**

**Protokoll: Josef Senft**

Die Tatsache zunehmend bedrohter und z.T. schon zerstörter Schöpfung schreit zum Himmel, aber viele Menschen können das Klagen nicht mehr hören: Es „kommt ihnen zu den Ohren raus“, weil sie all das schon zu wissen glauben, weil sie sich von Öko-Aposteln vollgepredigt fühlen, vor allem aber, weil sie sich angesichts der komplexen und globalen Problemlagen nicht in der Lage sehen, in ihrem Alltagsleben sich konkret so zu verhalten, daß sich an diesen Bedrohungen wirklich etwas ändert. Was bleibt, ist das etwas resignative Trennen des Hausmülls in drei oder mehr Behältnisse (wobei man nicht sicher sein kann, daß die Recycling-Versprechen auch gehalten werden – siehe „gelbe

Tonne“), das Benützen von ökologisch etwas vertretbareren Materialien und das gelegentliche Umsteigen aufs Fahrrad (wenn das Wetter es zuläßt). Ansonsten verdrängt man die dem Bewußtsein eigentlich zugänglichen Erkenntnisse über die immensen Bedrohungspotentiale, da man sonst ja keine ruhige Stunde mehr hätte und seinen Alltagsgeschäften nicht mehr nachgehen könnte.

Bei den Kindern ist das noch anders: Für sie gibt es (so vor allem im Grundschulalter) zahlreiche Möglichkeiten sich sinnvoll für die Umwelt einzusetzen, indem Tiere und Pflanzen wirklich als Mitgeschöpfe gesehen und entsprechend behandelt werden. Die Frage ist freilich, wie lange dieser Schwung anhält, wenn in der Erwachsenenwelt die Weichen so gestellt bleiben, wie sie in einer auf Wachstum und den dazugehörigen Ressourcenverbrauch eingefahrenen Industriegesellschaft nun einmal gestellt sind. Müßten sich da nicht doch erst einmal im Großen Strukturen und bei den „Großen“ Einstellungen verändern, damit umweltbewußte Einzelaktivitäten und vor allem das Handeln der „Kleinen“ wirksam werden können? Müßte sich nicht erst einmal der Lebensstil z.B. der Erzieher ändern, bevor sie den Kindern und Jugendlichen in der Schule und speziell auch im RU erzählen, daß die entscheidenden Veränderungen in den Industrienationen des Nordens notwendig sind, weil hier im Vergleich zu den Ländern des Südens das Zifache an Lebensmitteln und Energie verbraucht wird. Es leuchtet den Kindern sicher ein, daß die Erde ganz schnell zu grunde ginge, wenn alle Menschen auf der ganzen Welt ebensoviele Autos fahren würden wie wir, aber was hat diese Einsicht für einen Wert, wenn sich daraus für das Verhalten ihrer Lehrerinnen und Lehrer offensichtlich keinerlei Konsequenzen ergeben? Müßten also die Erzieher erst einmal selbst ein Ethos des Verzichts vorleben, um dann ihren Schülerinnen und Schülern eine Verzichts-Ethik vermitteln zu können, die im Interesse der Menschen in der sogenannten Dritten Welt, der zukünftigen Generationen und der Schöpfung insgesamt allgemeine Verbindlichkeit erlangt?

Diese und ähnliche Fragen bildeten Schwerpunkte im Arbeitskreis 2 der AKK, der unter dem Motto „Verantwortlicher Umgang mit der Schöpfung“ stand. Nachfolgend sollen nicht die zahlreichen Aspekte und der Diskussionsverlauf im einzelnen nachgezeichnet werden (vgl. dazu auch den Beitrag von G.Klenk - das Referat von T. Söding konnte leider im AK nicht gehalten werden), sondern gemeinsam erarbeitete Ergebnisse unter zwei Aspekten zusammengefaßt und noch ein wenig weiter bedacht werden, nämlich zum einen die Problematik von Verzichtsforderungen und zum andern die Konsequenzen, die sich für Religionspädagogen ergeben, wenn sie bereit sind, moralisierende Appelle weitgehend zu vermeiden.

### *1. Zur Konjunktur von Verzichtsforderungen*

Daß diejenigen, die etliches mehr haben als zum Überleben notwendig ist, es sich leisten, die andern (bei denen die materiellen Probleme der Existenzsiche-

rung im Vordergrund stehen) zugunsten des Gemeinwohls zum materiellen Verzicht auffordern, ist nicht neu. So hat z.B. G.-K. Kaltenbrunner schon in den 70er Jahren von notwendigen Opfern gesprochen, welche die Masse der Bevölkerung bringen müsse, und mit einer bioprotektionistischen Diktatur gedroht, falls die entsprechenden Verzichtsleistungen nicht freiwillig erbracht würden.<sup>1</sup> Die Skepsis gegenüber der Fähigkeit und Bereitschaft der Mitmenschen zu einem Ethos der Selbstbegrenzung läßt bei Technokraten autoritäre Lösungen als notwendig erscheinen.<sup>2</sup> Sogar demokratisch gesinnte Wissenschaftler wie z.B. C.F.v. Weizsäcker vertreten zunehmend die Meinung, daß einerseits die Entwicklung neuer und demokratischer Formen der Selbstbeherrschung für die Zukunft unerläßlich seien, daß aber andererseits die gesellschaftlichen Eliten die materiellen Probleme der technischen Zivilisation allein lösen müßten, da man nicht auf die Durchsetzung einer „demokratischen Askese“ warten dürfe.<sup>3</sup> Gegen diese Argumentation und moralische Appelle zum Verzicht, die auch von kirchlicher Seite nicht selten undifferenziert vorgebracht werden, gilt es etliche Bedenken anzumelden:

Zunächst einmal drängt sich der Verdacht auf, daß sich die regierenden Eliten mit solchen Verzichtsforderungen der Verantwortung für den wirtschaftlichen Kurs und seine Fortsetzung zu entziehen versuchen, da ja erst einmal das Volk seine konsumistische Kultur ändern müsse. Der Aufruf zum Konsumverzicht hat gerade in der heutigen Situation eine demokratisch fragwürdige, herrschaftsstabilisierende Funktion: angesichts stagnierenden Wachstums, dessen Folgen vor allem die unten zu spüren bekommen, steht eigentlich die Frage einer gerechteren Umverteilung, die man lange Zeit mit dem Hinweis auf das dann vorhandene „Mehr“ in die Zukunft vertröstet hatte, erneut auf der Tagesordnung.

Zu fragen ist also, was das für ein Lebensstil ist, der scheinbar so konsumistisch und bequem ist, daß die „Massen“ begierig und unbelehrbar darauf fixiert bleiben; hat dieser way-of-life möglicherweise auch noch andere Seiten, auf die nicht nur die gesellschaftlichen Eliten, sondern auch die normale Bevölkerung gut verzichten könnten?

<sup>1</sup> Vgl. G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit bescheiden zu werden, Freiburg i.Br. 1976, 15.

<sup>2</sup> Das wird z.B. bei Karl Steinbuch deutlich, der keinen Grund zum Zukunftspessimismus sieht, wenn man sich nicht durch die Agitatoren für eine „neue Gesellschaft“ ablenken lasse, sondern auch auf „harte Arbeit“ und „hochwertige Technik“ setze; vgl. *Ders.*, Die rechte Zukunft. Gegen Fortschrittswahn und Pessimismus, München/Berlin 1981, 136.

<sup>3</sup> Vgl. C.F.v. Weizsäcker, Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen? in: *Ders.*, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen, München <sup>3</sup>1984, 56-86. In ähnlicher Weise ist wohl auch der derzeitige Bundesumweltminister, Klaus Töpfer, zu verstehen, wenn er von einem „Hedonismus der Masse“ spricht, der ihm seine Arbeit so schwer mache.

## 2. Konsumistischer Lebensstil und der Geist des Kapitalismus

Der Begriff des „Lebensstils“ wurde von Max Weber definiert als von Erziehung, Beruf usw. geprägte Verhaltensformen und Wertvorstellungen einer Gruppe oder Klasse. In seiner Abhandlung „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ hat er die moderne kapitalistische Wirtschaftsordnung als „stahlhartes Gehäuse“ bezeichnet, das „den Lebensstil aller einzelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden - nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen -, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.“<sup>4</sup> Also nicht Habgier und Hedonismus bilden nach Max Weber die moralischen Triebkräfte der Bereicherung im Kapitalismus, sondern im Gegenteil, die Verpflichtung des einzelnen gegenüber dem als Selbstzweck vorausgesetzten Interesse an der Vergrößerung seines Kapitals; damit war gleichzeitig harte Arbeit angesagt, zu der der „präkapitalistische Mensch“ erst einmal erzogen werden mußte. Als Arbeiter mußte er lernen, mehr und intensiver zu arbeiten und dafür eine Entschädigung in Form eines zunehmenden Konsums von Waren zu akzeptieren. Auf diesem soziologischen Hintergrund wäre also zu bedenken, ob dieses „protestantische“ Ethos, das in der Hingabe an die „Sache“ des Gelderwerbes oder des Berufs seine Erfüllung findet, nicht mehr für den vorherrschenden konsumistischen Lebensstil ursächlich ist als ungezügelter „Hedonismus“. Dazu kommt noch, daß seit den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts diese Erziehung zur Arbeit massiv durch eine Erziehung zum Konsum ergänzt wurde. Diese geht - nach John Galbraith - sogar soweit, daß sich die Anbieter nicht mehr an den Bedürfnissen der Verbraucher orientieren, sondern mit Hilfe der Werbung Bedürfnisse und Ansprüche der Konsumenten manipulieren und falls nötig auch neu kreieren; wie sehr sich diese Behauptung inzwischen bestätigt hat, zeigt u.a. die Tatsache, daß inzwischen vom „Aufstieg der Werbung zur Fünften Gewalt im Staate“ gesprochen werden muß.<sup>5</sup> Die angeblich vom „Hedonismus“ getriebenen unersättlichen Käufer sind heute wahrscheinlich mehr von ihrem Arbeitsstreß und der Reklame getrieben (und damit von ihren Bedürfnissen entfremdet), als daß man ihnen hedonistische Bedürfnisbefriedigung nachsagen könnte.

## 3. Religionspädagogische Konsequenzen

Den Teilnehmern des Arbeitskreises war es wichtig herauszustellen, daß eine ressourcen-schonendere Lebensweise in den meisten Fällen weniger einen Verzicht darstellt als vielmehr ein Zugewinn an Lebensqualität. Entsprechend käme es im Blick auf den (Religions-)Unterricht darauf an, wieder an ursprünglichen und kommunikativen (oder - wie Ivan Illich sagt - „konvivalen“) Bedürfnissen anzuknüpfen, die gerade nicht jenem Ethos verpflichtet sind, bei

<sup>4</sup> M. Weber, Die Protestantische Ethik, Bd.I, München/Hamburg 21969, 188.

<sup>5</sup> Vgl. Der Spiegel 52/1992, 114ff.

dem man immer mehr Leistung bringen muß, um „sich mehr leisten zu können“. Es geht also um die Ermöglichung von Erfahrungen, die mehr mit Lust als mit erfolgreichen Leistungen, mehr mit Genügsamkeit (weil man nicht mehr um jeden Preis mithalten muß) als mit Verzicht zu tun haben. In diesem Sinne ist Dietmar Mieth zuzustimmen, wenn er darauf hinweist, daß die biblisch begründete Fähigkeit des Loslassens nicht mit dem bürgerlichen Verzichten um der erfolgreichen Leistung willen verwechselt werden darf. Die religiöse Tiefendimension des Loslassenkönnens zielt keineswegs auf die eigene Vervollkommnung, sondern auf soziale Umgestaltung, wie sie der Fülle des endzeitlichen Lebens entgegenkommt: „Gottes Lust an den Menschen ist nicht ihr Verzicht, sondern ihre aus Mitleiden und Trauer geborene Lust an der Umkehr zu den Mitmenschen. Der Gott, von dem es beim Propheten Hosea heißt, daß er ‘Lust an der Liebe’ habe ‘und nicht am Opfer’(Hos 6,6), ist nicht ein Gott des Verzichtes, sondern ein Gott mit der Option für das Leben, die Liebe, die Gerechtigkeit. Daraus ergibt sich für die Christen kein Ethos des Verzichtes, sondern ein Ethos der Lust.“<sup>6</sup>

Um diese theologischen und pädagogischen Inhalte in der Praxis des Religionsunterrichts und der Gemeindekatechese glaubhaft vermitteln zu können, schienen uns im Arbeitskreis folgende Punkte besonders wichtig:

- a) Das Vorleben dieser Haltung; das heißt aber gerade nicht, eine Nachahmung von seiten der Kinder appellativ einzufordern oder diese Haltung demonstrativ zu präsentieren.
- b) Die Stärkung des Selbstbewußtseins der Kinder, damit sie sich gegen die Entfremdungen ihrer Bedürfnisse zur Wehr setzen und zu einem vom Gruppenzwang abweichenden Verhalten stehen können.
- c) Das Aufzeigen von alternativen Handlungsmöglichkeiten, damit verschiedene Verhaltensweisen gewählt und ausprobiert werden können.
- d) Einflußnahme auf die Gestaltung der politischen Rahmenbedingungen, damit sich solche neuen Einstellungen einspielen und breitenwirksam werden können.

### Arbeitskreis 3: Religionsdidaktik ökologischer Erziehung

*Protokoll:* Rudi Ott

Der Arbeitskreis diskutierte zwei Probleme: Ängste der Kinder hinsichtlich der Umweltzerstörung und didaktisch-methodische Wege ökologischer Erziehung.

1. Die Behauptung, die Kinder hätten nur geringe Ängste hinsichtlich der *Umweltzerstörung*, veranlaßte dazu, das Umweltbewußtsein zu erheben. Anton Bucher gab den folgenden Überblick: In den Weltbilduntersuchungen im Umfeld von Jean Piaget ist der Aspekt der geschädigten Welt noch nicht aufgetaucht.

<sup>6</sup> D. Mieth, Vom rechten Verzicht ... von der größeren Lust ... von der Fülle des Lebens, in: Orientierung 51 (1987) Nr.4, 37-40, hier 40.

Später sprachen die Kinder zwar von ihrer Angst vor Krieg und Atom, aber nicht von der ökologischen Katastrophe. Nach Tschernobyl ergibt sich dagegen ein anderer Befund. Kinder wissen mehr um die Umweltgefahren als die Eltern, sie nehmen diese Erfahrungen auch erheblich ernster; bei Jugendlichen stellt sich jedoch schon ein Verdrängungsmechanismus ein.<sup>7</sup> Ökologische Schäden sind den Kindern in differenziertem Maße bewußt; je jünger sie sind, desto deutlicher werden sie wahrgenommen und in den Kontext der Angst vor Aggression eingeordnet. Ihre Angst korreliert mit der Kritik an Erwachsenen, die die Aggression gegen die Natur ausüben. Die ausgeprägten Ängste lassen sich entwicklungspsychologisch interpretieren: Die Kinder haben weniger Abwehrmechanismen; ihr Denken ist konkreter, daher von den Erfahrungen unmittelbar berührt. Da sie ihre Wirklichkeit über innere Bilder konstruieren, müssen ihre Erfahrungen bedrohlich wirken; zur Umwelterstörung kommt die Innenweltzerstörung. Pädagogen müssen die Ängste der Kinder ernstnehmen. Sie sollten Möglichkeiten schaffen, daß die Kinder ihre Bilder expressiv (z.B. im Spiel) verarbeiten und in konkretem ökologischem Handeln die Angst in konstruktive Problembewältigung umformen können. Sind aber die Ängste vielleicht nur Reaktionen auf die detailliert darstellenden Medienbilder? Die Kinder sind den Bildern hilflos ausgesetzt, sie können sie nicht verarbeiten. Die Art der Vermittlung hat sicher mit dem Ausmaß der Angst zu tun, aber auch die eigene Wahrnehmung beunruhigt. Angst hat jedoch auch Signalfunktion, die nicht überspielt werden sollte; das Bewußtsein für die geschädigte Welt gilt es festzuhalten. Die Informationen sollten aber nicht riesig werden, sondern es kommt auf den Aufbau einer Balance an. Dafür sind drei Momente wichtig:

- a) Die Kinder brauchen die Erfahrung, auf die Situation handelnd Einfluß nehmen zu können.
- b) Sie brauchen die Erfahrung der eigenen Geborgenheit und der Gemeinschaft von Menschen, die ökologisch handeln.
- c) Der Aufbau positiver Bilder braucht die Unterstützung durch Hoffnungsbilder der christlichen Botschaft: die Welt fällt in Gottes Hand, auch wenn sie zugrunde geht.

2. Die Beziehungserfahrung muß als grundlegend für alle *Ökologiedidaktik* angesehen werden. Egon Spiegel wies darauf hin, daß die Exoduserfahrung (bes. Ex 3,7-9) als Beziehungserfahrung ursprünglicher ist als die Schöpfungstheologie; sie ist die zentripetale Kraft, die uns am Leben erhält. Ein religiöser Lernprozeß kann im Sinne einer Aufstiegstheologie nur von der positiven Beziehungserfahrung der Kinder ausgehen. Das Staunen führt in die Reflexion,

<sup>7</sup> Solche Beobachtungen ergeben sich vornehmlich aus den folgenden Untersuchungen: K. Sochatzky, „Wenn ich zu bestimmen hätte...“ Die Erwachsenenwelt im Meinungsspiegel von Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Bestandsaufnahme, Weinheim 1988; H. Petri, Umwelterstörung und die seelische Entwicklung unserer Kinder, Stuttgart 1992.

in der uns eine Größe aufgeht, zu der wir in Beziehung stehen. Diese bewußt erfaßte Grundbeziehung lasse ich in meinem Handeln bestimmend werden. In der Grundschule kommt es dann darauf an, solche Grundbeziehungen zu Pflanzen, Tieren und Menschen aufzubauen; sie ist die Grundlage für die Gottesbeziehung. Gen 1 und Ps 104 bezeugen ebenfalls eine solche elementare Beziehung Gottes zu den Tieren, die für den Menschen zum Schlüssel der Gottesbeziehung werden kann. Die theologische Grundlage ökologischer Erziehung ist der Gott, der Beziehung stiftet und darüber wacht. Aus dieser Beziehung heraus kann sich das kreative Potential entwickeln. Von daher ergeben sich folgende didaktische Wege:

a) Die Begegnung mit Pflanzen und Tieren setzt die Beziehung zu den (evtl. gestörten) Kindern voraus.

b. Der Verzicht auf die Herrschaft über die Geschöpfe setzt die Annahme des eigenen Selbst voraus; sie entwickelt sich bei Kindern und Jugendlichen im Angenommensein durch die Erwachsenen.

c) Die Begegnung mit den Geschöpfen zielt darauf, den Eigenanspruch des Lebendigen wahrzunehmen, indem wir uns für das Erlebnis dieser Begegnung Zeit lassen und das Eigenleben der Tiere und Pflanzen aufmerksam kennenlernen und danach handeln.

d) Die religiöse Dimension, der Bezug zur Schöpfermacht läßt sich im Kontext solcher lebendiger Beziehungserfahrungen bei Kindern am besten erschließen. Beide Erfahrungen müssen von Anfang an und miteinander aufgebaut werden.

e) Die Beziehung von Menschen zu den Geschöpfen ist das Symbol, in dem die Beziehung zu Gott ihren Ort hat. Alle Symbole sind von daher zu erschließen.

f) Das fächerübergreifende Lernen an der Sache ist unerlässlich; der Religionsunterricht kann viele Lernelemente nicht selber aufbauen.

g) Der besondere Beitrag des Religionsunterrichts ist der Grund eschatologischer Hoffnung; denn die Erfahrung sagt mir nicht, daß alles bleibt und gültig bleibt. Wir sollten darum auf solche Erfahrungen verweisen, in denen sich diese Hoffnung meldet (z.B. Erlebnis des unglaublich Schönen trotz Vergänglichkeit). Im Kontext konkreter Schöpfungserfahrungen und der Sorge für Tiere und Pflanzen sprechen wir persönlich von der Schöpfermacht, die alles trägt. Das Gespräch über Rettungsaktionen (z.B. Greenpeace) erweckt die Hoffnungskraft, daß nicht alles der Vernichtung anheimfallen muß.

Die Diskussion ließ deutlich werden, daß das Aufbauen von Beziehungen als didaktische Ebene noch nicht klar genug ist: Was macht eine konstruktive pädagogische Beziehung aus? Wie können wir die (gestörte?) Beziehung konstruktiv gestalten? Wir kennen auch noch nicht die Lernprozesse, die zu wirklich ökologischem Handeln führen, in ihrer Struktur und Dynamik. Denn Appelle an die Vernunft führen offenbar selten zum Ziel. Die Denkstrukturen und Formen der Wirklichkeitswahrnehmung gilt es zu analysieren und neu zu formen, aber wie? Wie kann der Religionsunterricht zu ökologischem Handeln anregen?

## Erklärung der Vereinigung „TheologInnen für Peru“

*Verein für theologischen Austausch und  
Projektpartnerschaft e. V.*<sup>1</sup>

### 1. Wer wir sind

Wir sind Frauen und Männer, die durch die gemeinsame Begegnung mit Christinnen und Christen der Praxis der Befreiungstheologie und ihrer Pastoral in Peru Erfahrungen gemacht haben, die wir nicht mehr vergessen können und wollen, die für unser theologisches Denken und unser alltägliches Leben Konsequenzen haben. Das lebendige Wissen um den Kampf unserer lateinamerikanischen Schwestern und Brüder gegen tödliche Armut, wirtschaftliche Ausbeutung und Unterdrückung der Menschenrechte durch Gewalt und Terror erlaubt es uns nicht mehr, einfach zur bisherigen Tagesordnung überzugehen. Wir sind auch beeindruckt von der Glaubenskraft der Christen in der Kirche von Lateinamerika, die sich in einer unbesiegbaren Hoffnung den Herausforderungen ihrer Gesellschaft stellen und ihre Situation zu verändern suchen.

### 2. Was wir erfahren und gelernt haben

- Die Geschichte der fünf Jahrhunderte seit der Entdeckung Amerikas im Jahre 1492 erscheint aus der Sicht der Betroffenen als eine Geschichte der Kolonialisierung und nicht der Evangelisierung.
- Die Eigenart und Eigenständigkeit der indianischen Völker wurde in den Bereichen der Politik und Wirtschaft, der Kultur und Weltanschauung über Jahrhunderte mißachtet, überfremdet und teilweise so weitgehend zerstört, daß bis heute keine ausreichende Führungselite vorhanden ist.
- Die auf rigorose Gewinnmaximierung ausgerichtete Wirtschaftsstruktur aus den Industriestaaten der nördlichen Hemisphäre hat in wenigen Jahrzehnten zur totalen Verelendung der Länder der sog. Dritten Welt – jedenfalls Perus – geführt; und die nominellen staatlichen Entwicklungshilfen werden bis heute durch die Zinseszinspolitik unserer Staaten, gerade auch der Bundesrepublik Deutschland, und die Vorgaben des Internationalen Währungsfonds ins Gegenteil verkehrt.
- Daß man von Menschen, die jenseits des Randes der Existenz leben, nicht den Verzicht auf Ressourcenabbau, Urwaldrodung etc. erwarten kann, ohne ihnen Lebensmöglichkeiten – und das impliziert Produktionsmöglichkeiten – einzuräumen, ist einer der Gründe für die Be-

<sup>1</sup> TheologInnen für Peru, Verein für theologischen Austausch und Projektpartnerschaft e. V., Hölderlinstraße 29, DW-7400 Tübingen 1. *Anm. d. Schriftleitung:* Erstveröffentlichung am 12. Oktober 1992 durch die kirchlichen Nachrichtenagenturen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz.

schleunigung der Ökokatastrophe, die auch nach der Konferenz von Rio de Janeiro 1992 nicht gebannt ist.

- Die Besinnung der katholischen Kirche in Lateinamerika auf die besondere Verheißung, die den Armen im Evangelium gegeben worden ist, und die Erweckung einer Kirche der Armen mit eigenen Prinzipien der Lebensgestaltung und Pastoral führten zu einer großen Hoffnung, die sich in faszinierender Weise bei der Gestaltung von Festen durch Kinder und Jugendliche, durch Frauen und Männer gezeigt hat und die in einer für uns unvorstellbaren lebensgefährlichen Armut bis heute das Überleben ermöglicht.

- Trotz der ungerechten Landverteilung, trotz des unaufholbaren wirtschaftlichen Rückstandes, trotz der politischen Diastase zwischen Terror und Gewalt haben die Laien und Priester, Ordensleute und Bischöfe mit der Pastoral aus der Theologie der Befreiung es geschafft, aus der Welt der Todeszeichen in kleinen Schritten den Weg zu einer Welt sehen und gehen zu lassen, die vom Gott des Lebens für die Armen und Kleinen dieser Welt gewollt ist.

Als Theologen aus der Alten Welt haben wir den Atem einer jungen Kirche gespürt, die – anders als die frühere Missionskirche dort – seit kurzer Zeit ihr Schicksal, d.h. die ihr gestellten Aufgaben in eigener Regie übernimmt und die in vieler Hinsicht der armen Kirche in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ähnlicher ist als unsere Kirche in Europa, aber nicht zuletzt aufgrund der Märtyrer, die für ihr Eintreten für Wahrheit, Gerechtigkeit und Lebenssinn auf oft bestialische Weise ermordet wurden.

### *3. Konsequenzen, die wir ziehen und Postulate, die wir erheben*

- Wir wollen die Gesichter und Gespräche, die Situationen und Menschen, denen wir begegnet sind, nicht mehr vergessen, sondern unsere wissenschaftliche Verantwortung des Glaubens, d.h. unsere Theologie, im Angesicht dieser Menschen und all unserer Mitmenschen wahrnehmen. „Nach Auschwitz“ darf es keine abstrakte Theologie mehr geben, sondern eine Glaubensreflexion in dem Denkstil, wonach einer des andern Geisel ist (Emanuel Levinas). Nach der Mitschuld der Industriestaaten am tausendfachen Armutstod in den Ländern der Dritten Welt darf es keine theologische Disziplin mehr geben, die diese Mitverantwortung des Glaubens nicht aufnimmt und wahrnimmt.

- Wenn die „Theologie der Befreiung“ in Lateinamerika keinerlei aufklärerisch-emanzipatorische Veranstaltung ist, sondern aus existentieller Überlebensnot entstand (Gustavo Gutiérrez), dann richtet sich an uns die Forderung und entsteht damit die Chance, den Standpunkt offenzulegen, von dem aus wir bis jetzt Theologie betreiben. An uns ergeht

die Anregung zu bedenken ob wir auch mit dem gebotenen Ernst unseren Adressaten und Gesprächspartnern für eine heute relevante Theologie in Europa gewählt haben oder wählen: Den indifferenten und gleichgültigen Menschen, den konsumorientierten Single der Postmoderne.

- Da die Zusammenhänge zwischen unserem Wohlstand, unseren Wirtschaftsprotektionen und -subventionen und der Armut und Benachteiligung in den Ländern der sog. Dritten Welt bekannt sind, müssen wir als ChristInnen und TheologInnen auf wirtschaftspolitische Konsequenzen drängen. Der Druck, der im Verfolg dieser Aufgabe auf uns ausgeübt werden wird, ist uns in unserer apolitischen Theologie bisher zweifellos unbekannt. Es geht darum, die Nachteile solcher Pressionen der maßgebenden Konzerne, Lobbies und Politiker in Kauf zu nehmen.

- Die Glaubwürdigkeit unseres Engagements für die Schwestern und Brüder in Peru, besonders für die, die uns bekannt sind und die uns kennen, zeigt sich in der Veränderung unseres Lebensstils, in den neuen Prioritäten, in der regelmäßigen (monatlichen) Realisierung des *compartir para crecer* (teilen um zu wachsen).

- Wir stehen auf der Seite der indianischen und afroamerikanischen Bevölkerung von Peru (und Lateinamerika), wenn es darum geht, deren Menschenwürde und Menschenrechte einzuklagen, die einerseits durch unmenschliche Wirtschaftsgebaren internationaler Konzerne, aber auch einer kleinen Gruppe, von deren eigenen Landsleuten mißbraucht werden, andererseits durch Verfolgung, Folter und Mord rücksichtslos mit Füßen getreten werden.

Als europäische Christen benützen wir das Jahr 1992 zur Umkehr und Solidarisierung mit den Herausforderungen, die die indianischen Völker Lateinamerikas im Kampf um ihre kulturelle Identität, im Ringen um Partizipation an gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Entscheidungsprozessen und in der Forderung nach Selbstbestimmung mit Nachdruck formuliert haben. Insbesondere in den Verlautbarungen von Medellin 1968 und Puebla 1979. Wir teilen mit unseren lateinamerikanischen Geschwistern die Ansicht, daß wir auf dem Weg für eine menschenwürdige Welt keine vorgefertigten Rezepte und Strategien haben, sondern im gemeinsamen Ringen und ohne Ausschluß irgendeines Volkes, einer Rasse oder Religion den Weg zu friedlichem Zusammenleben suchen müssen.

Wir schließen uns der Vision unserer lateinamerikanischen Schwestern und Brüder an:

*Celebramos la vida contra la muerte – feiern wir das Leben gegen den Tod!*

