

Michael Welker

SCHÖPFUNG UND WIRKLICHKEIT

Den Princeton Freunden und Kollegen gewidmet

INHALT

VORWORT

EINLEITUNG

I. WAS IST "SCHÖPFUNG"? GENESIS 1 UND 2 NEU GELESEN

- 1. Herkömmliche Leitvorstellungen von "Schöpfung"**
- 2. Genesis 1 und 2 neu gelesen**
- 3. Was ist Schöpfung?**
- 4. "Kritik der Abstraktion" als theologische Aufgabe**

Nachtrag zu einem Nachtrag von Eilert Herms

II. SCHÖPFUNG UND DAS PROBLEM DER "NATÜRLICHEN OFFENBARUNG"

- 1. Der Makel der Offenbarung. Warum hält sich der gesunde Menschenverstand lieber an die "natürliche Offenbarung"?**
- 2. Calvins Würdigung und Kritik der "natürlichen Offenbarung"**
- 3. Schöpfung und Offenbarung**

III. SCHÖPFUNG ALS "HIMMEL UND ERDE". DENKANSÄTZE

- 1. "Gott ist im Himmel - und du bist auf Erden!"**
- 2. Der Himmel - Einheit und Vielheit von "Transzendenz"**
- 3. Die Erde - aktive und kraftspendende Umgebung**

IV. DIE ENGEL UND GOTTES GEGENWART IN DER SCHÖPFUNG:

BEEINDRUCKENDE LOGIK, ABER HYPERKOMPLEXE WIRKLICHKEIT

- 1. Gottes Engel in der "Boten-Engellehre". Die Selbstzurücknahme und Selbstverendlichung Gottes**
- 2. Die "Hofstaat-Engellehre". Die Herrlichkeit Gottes**

V. SCHÖPFUNG, GOTTEBENBILDlichkeit UND HERRSCHAFTSAUFTRAG

- 1. Neuere theologische Versuche, den Herrschaftsauftrag abzuschwächen und zu relativieren**
- 2. Der Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag und sexueller Differenzierung der Menschen**
- 3. Der Herrschaftsauftrag: Verpflichtung zu hierarchisch geordneter Partnerschaft und zur "Herrschaft durch Fürsorge"**

VI. SCHÖPFUNG UND SÜNDE

- 1. "Sündenfall" oder Autonomie des geschaffenen Menschen (nach Genesis 3)?**
- 2. Bloße Autonomie: Das Elend der Sünder**

VORWORT

Die hier veröffentlichten Beiträge zu zentralen Themen der Schöpfungslehre wurden zuerst in den USA vorgetragen. Fünf davon habe ich als Warfield Lectures 1991/92 am Princeton Theological Seminary zur Diskussion gestellt. Für den fortgesetzt guten fachlichen und persönlichen Austausch mit dortigen Kolleginnen und Kollegen - auch im Rahmen des Bible and Theology Projekts und in der Consultation on Science and Theology - bin ich sehr dankbar.

Der Beitrag zu Genesis 1 und 2 zuerst für die Jahrestagung der Society for Biblical Literature und der American Academy of Religion im Herbst 1990 in New Orleans (in der Reihe: "Reinterpreting Classic Texts") konzipiert. Aufgrund der Korreferate von Phyllis Trible (Union Theological Seminary, New York) und Paul Hanson (Harvard University) habe ich ihn überarbeitet. Die erweiterte Fassung konnte ich Kolleginnen und Kollegen der Evangelischen und Katholischen Fakultät der Universität Münster beim Epiphaniastreffen 1991 zur Diskussion stellen. Auch ihnen verdanke ich fruchtbare Denkanstöße.

Der Beitrag über "Gottes Engel" verdankt einer einige Jahre zurückliegenden, gemeinsam mit Jürgen Moltmann in Tübingen gehaltenen Sozietät über "Die Engel" und dabei insbesondere einem Beitrag von Hartmut Gese wertvolle Impulse, Aussagen des Glaubens zu verstehen, die schwer in unsere heutigen Erfahrungsweisen passen, die aber aufgrund ihrer inneren Logik unsere Konstruktionen von "Wirklichkeit" behutsam zu befragen erlauben.

Schließlich bin ich dankbar für Diskussionen im Rahmen von Lehrveranstaltungen der Kollegen und Freunde Christof Gestrich und Bernd Janowski, in denen Beiträge dieses Bandes kritischer Prüfung unterzogen wurden.

Herr Thilo Bernklau, Frau Susanne Kuckshoff und Frau Kerstin Schütte haben mir bei der Besorgung von Literatur zu schöpfungstheologischen Themen geholfen. Frau Petra Jurick hat erste Fassungen der Beiträge geschrieben. Meiner Frau Ulrike Welker bin ich sehr dankbar für viele Gespräche über die Sache und für ihre große Hilfe bei der Fertigstellung der Manuskripte. Herr Bernd Kreißig hat - trotz zeitlicher Bedrängnis - freundlicherweise die Satzarbeiten übernommen. Herrn Dr. Christian Bartsch, Herrn Ekkard Starke und dem Neukirchener Verlag danke ich für langjährige Zusammenarbeit und Perseveranz.

Heidelberg, Sommer 1995

Michael Welker

EINLEITUNG

DER ZUSAMMENBRUCH DES BÜRGERLICHEN THEISMUS UND DIE KRISE DER RELIGIOSITÄT

Die großen Kirchen in Europa und zum Teil auch in Nordamerika erleben gegenwärtig den Zusammenbruch des klassischen bürgerlichen Theismus. Immer mehr Menschen wenden sich ab vom Glauben an eine überweltliche Persönlichkeit, die sich selbst und alle Wirklichkeit hervorgebracht hat und "alles" unterschiedslos kontrolliert und bestimmt (abstrakte Omnipotenz und Omnipräsenz). Dieser Zusammenbruch, der natürlich auch heftige - z.B. fundamentalistische - Gegenbewegungen auslöst, trifft Kirchen und Kulturen hart. Viele Institutionen und viele Menschen erfahren ihn als erdrutschartige Krise.

In den Klagen darüber wird aber meistens übersehen, daß fast alle bedeutenden Theologien dieses Jahrhunderts auf diesen Zusammenbruch hingearbeitet haben. Bei Bonhoeffer und Moltmann, in vielen Befreiungstheologien und in fast allen feministischen Theologien z.B. geschah dies gezielt; bei Barth, Pannenberg, Jüngel, Tracy, in den Prozeßtheologien und bei anderen Denkern und Entwicklungen zumindest in Ansätzen.

Für die Bestrebungen, den klassischen Theismus abzulösen, waren vor allem christologische und trinitätstheologische Erkenntnisse und Fragestellungen maßgeblich. Eine realistische Erkenntnis der Einheit, Lebendigkeit, Personalität, Wirksamkeit und Doxa des dreieinigen Gottes wurde und wird gesucht. Doch auch gesetzestheologische und pneumatologische Einsichten sowie metaphysische, moralische und politische Beweggründe forcierten die Infragestellung des Theismus. Ein ganzes Geflecht von Auseinandersetzungen und Bewegungen wirkt also im Sturz dieser religiösen Machtform zusammen. Doch statt Befriedigung und Freude über den Erfolg scheinen sich nun Ratlosigkeit und Verzagtheit auszubreiten. Unverzichtbare religiöse und normative Fundamente scheinen zu zerbrechen oder bereits zerbrochen zu sein. Nicht ein Götze liegt am Boden. Gott selbst, so scheint es vielen Menschen, ist zu Fall gekommen.

SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCHE FRAGEN IN BIBLISCHEN PERSPEKTIVEN

In dieser Situation ist es nötig, die christologischen, pneumatologischen und anderen Auseinandersetzungen mit

dem klassischen Theismus nicht aufzugeben, sondern sie auf dem Gebiet der Schöpfungslehre zu ergänzen. Auch die Allianz von Theismus und "Schöpferglauben" ist zu überprüfen. Die Beiträge dieses Buches bieten Ansätze zur Korrektur des klassischen theistischen Zerrbildes von Gott dem Schöpfer und einem entsprechenden religiösen "Wirklichkeitsverständnis". Sie suchen unter Orientierung an den biblischen Überlieferungen nach Perspektiven und Wegen, die schöpferische Kraft und Macht Gottes und die von Gott beabsichtigte Schöpfung "vor- bzw. nachtheistisch" zu verstehen.

Ein solcher biblisch-theologischer Orientierungsversuch ist in der Systematischen Theologie unserer Tage durchaus umstritten. Der erste Beitrag dieses Bandes, der schon an anderer Stelle publiziert wurde, hat neben mancher Zustimmung auch heftige Kritik von neuprotestantischer und von thomistisch-katholischer Seite ausgelöst. In einem "Nachtrag" gehe ich exemplarisch auf diese durchaus verständliche defensive Reaktion ein. Hier nur so viel dazu: Die Einwände haben mir weder sachlich eingeleuchtet, noch haben sie mich von der Überzeugung abbringen können, daß die christliche Theologie heute wieder einer Kritik ihrer vorherrschenden Grundbegriffe und Denkfiguren auf biblisch-theologischer Basis bedarf. Dieser "reformatorische" Orientierungsansatz ist auch heute aktuell und unverbraucht. Die fruchtbare Erneuerung weiterer Bereiche der katholischen Theologie auf exegetischer Grundlage nach dem Zweiten Vatikanum bestärkt mich in meiner Auffassung ebenso wie viele gute Erfahrungen im innertheologischen und außertheologischen interdisziplinären Gespräch.

Das Buch will gezielte Anstöße geben, an mehreren Problemstellen über den gegenwärtig eingespielten systematisch-theologischen Erkenntnisstand zum Thema "Schöpfung" hinauszugelangen.

Unter Orientierung an biblischen Überlieferungen wirft es unter anderem die folgenden Fragen auf:

- Warum ist es irreführend, die Tätigkeit Gottes in der Schöpfung nur als absolute "Hervorbringung" oder "Verursachung" anzusehen?
- Warum ist es - gerade in der globalen ökologischen Krise - falsch, Schöpfung und Natur gleichzusetzen?
- Wenn Gott den Geschöpfen Anteil gibt am schöpferischen "Hervorbringen", am "Herrschen" und "Scheiden" - wie lassen sich dann noch Gott und Geschöpfe unterscheiden?
- Warum geht die Gottebenbildlichkeit nicht in "Partnerschaft" und innergeschöpflicher "Sozialität" auf?
- Warum ist es fahrlässig, den Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit des Menschen und "Herrschaftsauftrag" herunterzuspielen?
- Warum muß gerade angesichts der Gefährdung der Schöpfung dringend ein nicht-moralisches Verständnis von Sünde wiedergewonnen werden?

Als Nebenprodukt zeigen die vorliegenden Untersuchungen: Die Orientierung an den biblischen Überlieferungen sollte nicht zugunsten der Orientierung an dieser oder jener "natürlichen" Theologie der verschiedenen Zeiten und Kulturen aufgegeben werden. Die biblischen Überlieferungen schließen zwar selbst verschiedenartige "natürliche" Theologien ein. Sie stellen sich aber immer wieder den damit verbundenen Konflikten der Wirklichkeitsverständnisse und Rationalitäten in der Suche nach Wahrheit. (Da es dabei um Aufhebungen und Transformationen "natürlicher" Theologien geht, habe ich den zunächst geplanten Untertitel: "Biblische kontra natürliche Theologie" auf den energischen Rat von Ulrike Welker, Christine und Bernd Janowski hin fallengelassen.)

DIE "NEUE BIBLISCHE THEOLOGIE"

Die hier vorgelegten Untersuchungen rechnen sich neuen Ansätzen einer "Biblischen Theologie" zu, die seit den 80er Jahren besonders in Deutschland und Nordamerika in interdisziplinärer und interkonfessioneller Zusammenarbeit entwickelt werden. Diese Ansätze lösen sich von allen früheren Versuchen, eine einzige Form - (z.B. den Personalismus, den existentialen Ansatz, die Sozialkritik) - oder ein einziges Thema - (z.B. Versöhnung, Bund, Gottesherrschaft, Heiligkeit Gottes) - als "die Form" oder "den Inhalt" der biblischen Überlieferungen herauszuheben bzw. in sie hineinzulegen. Es handelt sich also um bewußt "pluralistische" Ansätze, die die verschiedenartigen biblischen Überlieferungen mit ihren unterschiedlichen "Sitzen im Leben", mit ihren kontinuierlichen und diskontinuierlichen, miteinander verträglichen und miteinander nicht direkt vermittelbaren Erfahrungen Gottes und Erwartungen an Gott ernst nehmen.

Die neuen Ansätze einer "Biblischen Theologie" sind an diesen Differenzen nicht nur interessiert, weil sie sich wissenschaftlich verpflichtet fühlen, historisch-kritisch verschiedene "vergangene Gegenwarten" freizulegen. Sie sind an diesen Differenzen theologisch brennend interessiert, um eine spannungsreiche Typologie des Fragens nach Gott und des Redens von Gott zu gewinnen, die zu permanenter Selbstkritik und zu schöpferischer Rekonstruktion veranlaßt. Gerade die Spannungen von relativen Gemeinsamkeiten und relativen Differenzen in den Erwartungen an Gott und in den Gotteserfahrungen in den verschiedenen biblischen Überlieferungen sind unverzichtbar für die theologische Selbstkritik. Sie sind unverzichtbar für die unabschließbare Aufgabe der Theologie, sachgemäße Rede von Gott und religiöse Wunschvorstellungen und Projektionen zu unterscheiden.

Indem die Neuansätze der "Biblischen Theologie" die Differenzen der biblischen Überlieferungen in den Fragen nach relativen Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten gerade nicht aufzulösen suchen, gewinnen sie Grundlagen dafür, komplexe theologische und religiöse Leitbegriffe und Begriffszusammenhänge realistisch zu rekonstruieren. Sie bringen sich in die Lage, komplexen theologischen Begriffen wieder Gewicht und Orientierungskraft zurückzugeben, die von "natürlichen" und sogenannten "philosophischen" Theologien zugunsten trügerischer reduktionistischer Klarheit verschliffen wurden.

Die Neuansätze der "Biblischen Theologie" gehen davon aus, daß viele Begriffe und Begriffszusammenhänge der biblischen Überlieferungen (z.B. Schöpfung, Welt, Sünde, Sühne, Opfer, Gerechtigkeit, Reich Gottes, Geist Gottes), die hohe Orientierungskraft besaßen, durch mehrfache Anpassung an vorherrschende Denkgepflogenheiten, an bestimmte Rationalitätskonzeptionen und Moralen so abgeschliffen wurden, daß sie oft nur noch als Chiffren fungieren. Diese Verschleifung theologischer Grundbegriffe ist fatal nicht nur für die Religiosität und die Kirchen. Sie beraubt auch die Kulturen und die Gesellschaften elementarer Orientierungsgrundlagen und wichtiger Potentiale der Selbstkritik. "Die Religion" wird dann leer, langweilig, flach und banal, und die Auguren des Zeitgeistes klagen (auch wenn sie selbst mit hoch reduktionistischen Denkformen operieren) über "fehlende kulturelle Kompetenz" der Theologie.

Diese Situation wird nicht verändert, wenn die Theologie versucht, ihre tragenden Überlieferungen aufzugeben und historisierend abzustößen, oder wenn sie versucht, die Chiffren und leer und hohl klingenden "großen Wörter" irgendwie rhetorisch, unterhaltsam oder moralische Stimmungen verstärkend aufzubereiten. Sie muß vielmehr alle Kräfte darauf richten, die sachlichen Orientierungsleistungen der zentralen Glaubensinhalte in verschiedenen historischen Kontexten wieder freizulegen. Im folgenden soll dies anhand exemplarischer Beispiele aus der Schöpfungstheologie versucht werden. Ich möchte zeigen: Viele schöpfungstheologische Leitkonzeptionen, Grundbegriffe und Begriffszusammenhänge der biblischen Überlieferungen bieten durchaus unausgeschöpfte Impulse und Aufschlüsse - auch in der heutigen kulturellen Unübersichtlichkeit und ökologischen Ratlosigkeit. Sie geben darüber hinaus Anstöße zu neuer, klarerer Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis in der Zeit und Welt nach dem Zusammenbruch des klassischen Theismus: in unserer Zeit und Welt.

I. WAS IST "SCHÖPFUNG"? GENESIS 1 UND 2 NEU GELESEN¹

Sind die großen biblischen Schöpfungsberichte mit den Leitvorstellungen und den Leitbegriffen von "Schöpfung" verträglich, die wir in den westlichen religiösen und säkular-kulturellen Kontexten voraussetzen und verwenden? Stützen Gen 1 und 2 die Begriffe von "Schöpfung", die auch in unseren theologischen Aussagen in der Regel unterstellt und gebraucht werden?

Große Überraschung hat bei mir die Erkenntnis ausgelöst, daß die impliziten Schöpfungsbegriffe in den für die jüdisch-christlichen Traditionen normativen Schöpfungstexten Gen 1 und 2 und die in den westlichen Kulturen dominierenden Schöpfungsbegriffe andererseits ganz erheblich voneinander abweichen. Gewiß sind Gen 1 und 2 nicht die einzigen von "Schöpfung" sprechenden Texte der biblischen Überlieferungen. Sie gelten dem Judentum aber - so Shemaryahu Talmon - als "die normative Schöpfungsüberlieferung".² Gen 1 und 2 werden auch in den christlichen Kirchen und in deren kulturellen Ausstrahlungsbereichen als Grundlage für die Erkenntnis und Rede von "Schöpfung" angesehen. Exegetische und systematische Bemühungen um inhaltliche Aufschlüsse über "die Schöpfung" greifen bis in unsere Zeit hinein immer wieder auf diese Texte zurück, mögen sie auch sonst voneinander so weit entfernt sein wie die Grundlegung der Schöpfungslehre in Barths Kirchlicher Dogmatik³ und die neuen Beiträge zur schöpfungstheologischen Anthropologie, die wir der feministischen Schriftauslegung der letzten Jahre verdanken.⁴

Kurz und bündig lautet meine These: Die vorherrschenden Leitkonzeptionen von "Schöpfung" lassen sich nach Gen 1 und 2 als Fehlabbstraktionen, als diesen Texten gegenüber irreführende, verzerrende Bestimmungen von "Schöpfung" erweisen.

In den beiden ersten Teilen dieses Beitrags werde ich diese These zu begründen versuchen. Der erste Teil soll die konventionellen abstrakten Leitkonzeptionen von Schöpfung vergegenwärtigen. Im zweiten Teil sollen diese Leitkonzeptionen durch neues Lesen von Gen 1 und 2 in Frage gestellt werden. Der dritte Teil wird die Konsequenzen daraus ziehen und eine befriedigendere Antwort auf die Frage "Was ist Schöpfung?" suchen. Im

1 Erweiterte Fassung von: Was ist "Schöpfung"? - Genesis 1 und 2 neu gelesen, EvTh 51, 1991, 208-224.

2 The Biblical Understanding of Creation in the Bible and in Jewish Tradition, in: Th. Gillespie (Hg.), Ex Auditu, Vol. 3: Creation, 1987, 98ff., 106, vgl. auch 99.

3 KD III/1, bes. 103ff.

4 Ich denke hier primär an Phyllis Trible, God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978, und die durch dieses Buch ausgelöste Diskussion.

vierten Teil möchte ich methodische Konsequenzen daraus für das Verhältnis von Systematischer Theologie und exegetischer bzw. historischer Forschung erwägen. Nach den Überlegungen zur inhaltlichen und zur methodischen Folgeträchtigkeit der gewonnenen Erkenntnisse werde ich zum Abschluß des letzten Teils die Grenzen der Unternehmung zu ermitteln suchen.

1. Herkömmliche Leitvorstellungen von "Schöpfung"

"Schöpfung" nennen säkularer gesunder Menschenverstand ebenso wie religiöses Bewußtsein im jüdisch-christlichen Erbe die Totalität, die Welt oder die Natur, sofern sie als hervorgebracht und abhängig angesehen wird. Die Figur des Hervorgebracht- und Abhängigseins hält sich durch, unabhängig davon, ob die Schöpfung (creatura) einem Gott, Göttern oder anderen ursprünglicheren, schlechthin überlegenen bzw. überweltlichen, übernatürlichen Kräften und Instanzen zugeschrieben wird. Die Schöpfung - das ist die wesentlich als Natur gedachte Totalität oder sogar nur die Natur, die durch eine ihr überlegene Instanz hervorgebracht und aufgrund dieses Hervorgebrachtseins dependent ist.

Doch auch der Akt oder die Aktivität der Hervorbringung des "Ganzen", der Welt oder der Natur wird als "Schöpfung" bezeichnet (creatio). Die zusammenfassenden Vorstellungen und Gedanken über diesen Akt der Hervorbringung und das solchermaßen Hervorgebrachte sind meist sehr vage, ja sogar dunkel. In Mythen, Sagen und einigen schwer dekodierbaren kosmogonischen Theorien werden diese Gedanken entfaltet. In unseren westlichen Kulturen werden sie seit langem auf eine sehr abstrakte und karge Konzeption eines letzten unhintergehbaren und unhinterfragbaren Verursachens und Verursachtseins zusammengezogen.

Über dieses unhintergehbare Verursachen und Verursachtsein läßt sich wenig sagen.

Lediglich zwei Fragen bringen den dunklen Gedanken an ein unhintergegbares Hervorbringen und Verursachen immer wieder in eine gleichsam müde Bewegung. Es sind dies die sattsam bekannten Fragen, 1. ob "Schöpfung" als Schöpfung aus dem Nichts oder als "Schöpfung" aus dem absoluten oder relativen Chaos zu verstehen sei, und 2. ob "Schöpfung" als ein einmaliger Akt oder als ein stetiges Geschehen zu begreifen ist.

- Die erste Frage formuliert die Alternative: creatio ex nihilo oder Schöpfung aus dem Chaos. Handelt es sich bei der Aktivität "Schöpfung" um einen - wie immer faßbaren - qualitativen Sprung von einer Situation, die keine Gestaltungsgrundlagen bietet und über die sich nichts sagen läßt, das Nichts, hin zu einer Bestimmtheit, die der

Beginn allen Aufschlußgewinns ist?⁵ Oder geht es bei dieser Aktivität "Schöpfung" um ein transformierendes Hervorbringen höherer Aggregatzustände aus Strukturlosigkeit oder relativer Unstrukturiertheit, um ein Hervorbringen aus dem Chaos?

- Die zweite Frage stellt zur Entscheidung: "Schöpfung" im Anfang (primordialis) oder creatio continua. Ist jenes Hervorbringen und Verursachen nur das Initialereignis für den Weltverlauf? Oder ist es in allem Geschehen ermöglichend und konditionierend am Werk?

Die beiden Fragen je zugrundeliegende abstrakte Alternative, an der sich das Denken bisher jeweils vergeblich abgearbeitet hat, ergab sich als Folge eines zu einfachen, zu undifferenzierten Konzepts von "Schöpfung". Das diesen Alternativen zugrundeliegende Konzept von "Schöpfung" verbindet Vorstellungen von Produktion und Machtausübung. Es ist bis in unsere Zeit hinein universal verbreitet. Es faßt "Schöpfung" als unhintergehbare (d.h. nicht übersteigbare) Hervorbringung und als schlechthinnige Dependenz.

"... die Lehre von der Schöpfung handelt von der letzten Abhängigkeit aller Dinge von einer transzendenten Realität", formuliert van Harveys weitverbreitetes "Handbook of Theological Terms" ebenso bündig wie repräsentativ.⁶ Anspruchsvollere Beiträge in großen Lexika wie der Ratzingers (LThK) oder der Gloeges (RGG) warnen zwar vor unreflektierter Verwendung des Kausalitätsbegriffs und anderer abstrakter Grundvorstellungen des Hervorbringens, bestimmen dann aber doch "Schöpfung" mit Ausdrücken wie "setzen", "ursprunggeben", "freies Setzen des Anfangs" etc.⁷ Ganz unbefangen wird immer wieder unterstellt, daß eben dies auch die zentrale Auskunft

5 S. aber auch die Bemühungen Gershom Scholems und Jürgen Moltmanns, im Anschluß an die Zimzum-Lehre Isaak Lurias dem "Nichts" theologische Bestimmtheit zu geben: J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Kaiser: München 1985, 98ff. S. zu diesem bedenkenswerten Neuansatz ferner E. Jüngel, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den "Gottesbegriff nach Auschwitz", in: Gottes Zukunft - Zukunft der Welt (FS J. Moltmann), H. Deuser et al. (Hg.), Kaiser: München 1986, 265ff, bes. 271ff.

6 A Handbook of Theological Terms, New York / London 1964, 62; ähnlich The Westminster Dictionary of Christian Theology, Philadelphia 1983, 129ff, 129: The doctrine of creation asserts that God's relationship with the world "is one of dependence and that every existing thing depends upon God for its existence, whereas God depends upon nothing outside himself."

7 Zu Ratzingers Kritik der Verwendung des Kausalitätsbegriffs und zu seiner Bestimmung von "Schöpfung" mit Ausdrücken wie "setzen" und "ursprunggeben" s. J. Ratzinger, Art. Schöpfung, LThK, 9, 460ff, bes. 460f; Gloege setzt - unter entsprechender Warnung - differenzierter an: "Der Begriff (Schöpfung) regelt umfassend die Aussagen über das Verhältnis des dreieinigen Gottes zu Mensch und Welt. Inhaltlich ist S. zunächst an der Israel widerfahrenden Erwählung wie an der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung der Welt ausgerichtet." In der Entfaltung aber werden dann doch grundlegend die abstrakten Bestimmungen der "strengen Transzendenz" Gottes "gegenüber der Welt" und die "freie Setzung des Anfangs" als leitende Bestimmungen herausgestellt. G. Gloege, Art. Schöpfung. Dogmatisch, RGG, 3. Aufl., 5, 1484ff, 1484 und 1485f. Der religionsgeschichtliche Abschnitt identifiziert schlicht "Schöpfungsbewußtsein" und "religiöses Kausalbewußtsein". C.-M. Edsman, ebd., 1469ff, 1469. Diese Leitabstraktion wirkt sich auch auf sonst recht subtil und breit angelegte exegetische Untersuchungen

der Schöpfungstexte der Genesis sei. So gibt die Systematische Theologie von Kenneth Cauthen nur eine opinio communis wieder, wenn sie Gen 1 mit den Worten zusammenfaßt: "Its theological meaning is that the world depends absolutely on God for its origination and continuation."⁸

"Schöpfung" als unhintergehbare Hervorbringung durch eine transzendente Realität und als Sein in absoluter Dependenz von dieser transzendenten Realität - diese einfache Machtfigur hat die Schöpfungslehre verfestigt und tradiert. Unhintergehbare Hervorbringung durch eine transzendente Realität und absolute Dependenz - diese Figur ist bewußt als das einzig Wichtige und Entscheidende an der Schöpfungslehre angesehen worden. Schon Ferdinand Christian Baur hat dies ganz unverblümt in seinem weitverbreiteten "Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte" ausgesprochen: die Schöpfungslehre müsse "das wesentliche Moment der Abhängigkeit der Welt von Gott festhalten". Die "bestimmtere Form desselben (nämlich dieses Moments der Abhängigkeit) berührt das christliche Interesse nicht mehr".⁹

"Schöpfung" als unhintergehbare Hervorbringung durch eine transzendente Realität und absolute Dependenz von dieser - diese einfache Machtfigur ist aber auch vielfach mit einer gewissen theologischen Verlegenheit und Ratlosigkeit hingenommen worden. Dies zeigt sich z.B. bei Leo Scheffczyk in seiner "Einführung in die Schöpfungslehre", wenn er festhält, daß "das allgemeine Bewußtsein von einem letzten Grund der Dinge und der Abhängigkeit der Menschen von diesem ... das spezifisch Christliche der Schöpfungswahrheit nicht erreicht".¹⁰ Doch auch hierbei wird das "spezifisch Christliche" nur als eine Steigerung, als eine Überbietung der nicht grundsätzlich problematisierten Grundfigur gesucht.

"Schöpfung" als unhintergehbare Hervorbringung durch eine transzendente Realität und absolute Dependenz von dieser - diese Machtfigur hält sich auch in Theologien durch, die das Verständnis von "Schöpfung" mit Hilfe anderer theologischer Begriffe zu präzisieren und zu entwickeln suchen. Das vielleicht bekannteste Beispiel für ein solches

aus. Z.B. K. Eberlein, Gott der Schöpfer - Israels Gott. Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 5), Frankfurt / Bern / New York 1986, 93ff, bes. 99: "'Schöpfung' als Wort unserer Sprache umschreibt - soweit es im religiösen Rahmen Verwendung findet ... - sowohl den Anfang der Wirklichkeit als auch die vorfindliche Wirklichkeit selbst". Im Bemühen, andere Fehlabbildungen abzuwehren, behauptet Eberlein, sozusagen nach dem Prinzip "der Wahl des kleineren Übels", diese Sprachregelung sei exegetisch durchaus gedeckt (ebd., 99f).

8 Systematic Theology. A Modern Protestant Approach, Lewiston/Queenston 1986, 131. S. a. N. M. Sarna, Understanding Genesis. The Heritage of Biblical Israel, Schocken Books: New York 1970, 3: The account "tells us something about the nature of the one God who is the Creator and supreme sovereign of the world and whose will is absolute. It asserts that God is outside the realm of nature, which is wholly subservient to Him."

9 Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig, 3. Aufl. 1867, 370f.

10 Einführung in die Schöpfungslehre, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1982, 5.

Bemühen in diesem Jahrhundert ist Barths Versuch, Schöpfungstheologie und eine für Barths Denken charakteristische Bundestheologie zu verklammern. Dabei wird die Grundfigur der machtvollen Hervorbringung und absoluten Dependenz des Geschöpflichen von Gott zwar vielfältig differenziert und gebrochen. Sie wird aber nicht als tragende Grundfigur in Frage gestellt. Sie bleibt vielmehr dunkler *cantus firmus*, ob nun ihre schöpfungstheologische Herkunft immer klar ausgewiesen wird oder nicht. "Schöpfung" als unhintergehbare Hervorbringung durch eine transzendente Realität und absolute Dependenz von dieser - mit der Frage, ob diese Leitkonzeptionen haltbar sind, sollen nun Gen 1 und 2 neu gelesen werden.

2. Genesis 1 und 2 neu gelesen

Weder Gen 1 noch Gen 2 beschreiben Gott als ein höchstes Wesen, das nichts anderes tut als in bloßer Selbstgenügsamkeit das geschöpfliche Sein zu verursachen und hervorzubringen. Weder Gen 1 noch Gen 2 beschreiben die Schöpfung als die Totalität, die Welt oder die Natur mit dem Zusatz eines externen Grundes, auf den sie in bloßer Abhängigkeit bezogen sei.¹¹

Die erste meines Erachtens überraschende Beobachtung an den Texten Gen 1 und 2 besteht in der Feststellung, daß Gottes schöpferisches Handeln keineswegs nur der Figur des Verursachens, Hervorbringens und Produzierens entspricht, daß gegenüber der einseitigen Betonung dieser Figur die Texte voll sind von Hervorhebungen und Ausgestaltungen des auf die Präsenz des Geschaffenen reagierenden Gottes, des reaktiven Erfahrens und Handelns Gottes. In differenzierter Weise beschreiben die Texte Gottes reagierendes Wahrnehmen, Werten, Gottes Eingreifen in das bereits Geschaffene zu weiterer Spezifikation.

Siebenmal betont der jüngere Schöpfungsbericht Gottes wertende Wahrnehmung: "Und Gott sah, daß das Geschaffene gut war" (Gen 1, 4a.10b.12b.18b.21b.25b.31a). Dreimal hebt Gen 1 Gottes Aktivität hervor, in der Gott etwas benennt (Gen 1, 5a.8a.10a). Zweimal greift Gott scheidend in das bereits Geschaffene ein (Gen 1, 4b.7b).

11 Dazu aufschlußreich: L. Schmidt, Schöpfung: Natur und Geschichte, in: H. J. Boecker et al., Neukirchener Arbeitsbücher AT, Neukirchener: Neukirchen 1983, 243ff.

Aber auch der ältere Schöpfungsbericht Gen 2 schreibt dem Schaffen Gottes Züge des Reagierens, des Sich-Bindens an externe Geschehnisse, Handlungen, Voraussetzungen, des interessierten Beobachtens, ja sogar des Lernens zu. Ausdrücklich wird betont, daß die kultivierte Vegetation, ein wichtiges Ziel des Schöpfungsgeschehens, von dem Zusammenwirken des Regens und der menschlichen Aktivität abhängig gemacht wird, daß also göttliche und menschliche Initiative zusammenkommen (Gen 2, 5). Ausdrücklich wird dem - noch nicht in Mann und Frau differenzierten¹² - Menschen die Namengebung für "alles Vieh, die Vögel des Himmels und alle Tiere des Feldes" vorbehalten (Gen 2, 19f). Ausdrücklich wird die Gültigkeit dieser fundamentalen kulturschaffenden Tätigkeit des Menschen betont.¹³ "Und wie der Mensch jedes Wesen benannte, so sollte es heißen" (Gen 2, 19b).

Schließlich handelt Gott fraglos in reagierender Weise auf den erkannten Notstand der Einsamkeit und Hilflosigkeit des Menschen, der auch durch die Erschaffung, Sichtung und Benennung der Tiere nicht behoben wird. In einer aufwendig beschriebenen Aktion, in der Gott sich gleichsam selbst übertrifft, erfolgt die Differenzierung des Menschen in Mann und Frau.

Gott sah, Gott wertete, Gott nannte, Gott schied, Gott führte dem Menschen zu, Gott liebt benennen, Gott reagierte auf die Not der Einsamkeit und Hilflosigkeit des noch nicht in Mann und Frau differenzierten Menschen. Alle diese Aktivitäten bzw. Reaktivitäten sind nach den klassischen Schöpfungstexten Bestandteil des komplexen Geschehens "Schöpfung". Alle diese reagierenden, auf bereits "Hervorgebrachtes" Bezug nehmenden Aktivitäten sind erforderlich, um den Prozeß der Erschaffung von Himmel und Erde zum Abschluß zu bringen. Gott sieht, benennt, scheidet, reagiert in differenzierter Weise auf die Situation und das Verhalten des Menschen - welche Welt liegt zwischen diesem in den klassischen Schöpfungstexten beschriebenen gewichtigen Grundzug des göttlichen Schaffens und dem Konzept des bloßen Hervorbringens, Verursachens, Produzierens!

Der schaffende Gott ist nicht nur der agierende, sondern auch der reagierende, auf das Geschaffene eingehende Gott. Der schaffende Gott läßt sich mit der Eigenständigkeit, Neuartigkeit, sogar mit der

Vervollkommnungsbedürftigkeit des Geschaffenen konfrontieren. Nur eine verzerrende Abstraktion kann den durchgängig betonten Grundzug des reagierenden, des sich bestimmen lassenden Handelns Gottes ausblenden.

Reaktion in Wahrnehmung, Wertung, Benennung und scheidendem Eingriff, Raumgebung für die Eigenaktivität des Menschen und Reaktion in der Beseitigung einer erkannten und nicht spontan, nicht ohne weiteres abwendbaren

Notlage: das alles gehört nach Gen 1 und 2 zur "Schöpfung"!

12 S. Ph. Tribble, God and the Rhetoric of Sexuality, 73ff.

13 Zum Problemkomplex erhellend ist der Beitrag von Ch. Link, Der Mensch als Geschöpf und als Schöpfer, in: J. Moltmann (Hg.), Versöhnung mit der Natur?, Kaiser: München 1986, 15ff.

Doch nicht nur die Reaktivität des schaffenden Gottes, auch die Eigenaktivität des Geschöpflichen wird durch das Hervorbringungs- und Verursachungskonzept ausgeblendet oder zumindest nur bis zur Unkenntlichkeit verzerrt erfaßt. Die gesamte Schöpfung wird von den Schöpfungstexten als in vielfacher Hinsicht eigenaktiv, als selbst hervorbringend, als selbst verursachend beschrieben. Diese eigene, selbst hervorbringende Aktivität ist nicht erst Folge und Resultat der abgeschlossenen Schöpfung. Sie ist vielmehr in den Schöpfungsvorgang eingebettet, an ihm beteiligt (vgl. besonders Gen 1,11ff!). Die ganze Schöpfung, nicht nur und nicht erst der Mensch, wird vom priesterschriftlichen Schöpfungsbericht als selbst aktiv, scheidend, herrschend, rhythmisierend, als selbst hervorbringend und belebend tätig beschrieben.

Allerdings kommt in beiden Schöpfungsberichten dem Tun des Menschen, besonders dem Natur kultivierenden Tun des Menschen besondere Bedeutung zu. Auch schließt der Schöpfungsprozeß das kognitive und normative kulturschaffende Verhalten des Menschen ein bzw. zielt darauf ab. Dies belegen z.B. die Tatsache, daß der ältere Schöpfungsbericht die kulturbegründende Benennung der Tiere so stark hervorhebt, sowie die Tatsache, daß der jüngere Schöpfungsbericht den gesamten Schöpfungsvorgang auf den Ruhetag, die Wiege aller kognitiven und normativen Kultur, hinlaufen läßt.

Doch an dieser Stelle möchte ich nur hervorheben, daß die Beteiligung des Geschöpflichen nicht erst mit dem Menschen zur Sprache kommt und schon gar nicht erst mit dem sogenannten Herrschaftsauftrag, der seit 1967 und Lynn White berührt und viel diskutiert wurde.¹⁴ Der hier wichtige Aspekt der Eigenaktivität, Eigenproduktivität des Geschöpflichen läßt sich deutlich machen, auch wenn man von den in sich hochkomplexen, gesonderte Diskussionen erfordernden Themen "Herrschaftsauftrag" und "Schöpfung und Sabbat" absieht.¹⁵

Den klassischen Schöpfungstexten der biblischen Überlieferungen ist die Angst vor einer zu großen Eigenmächtigkeit des Geschöpflichen offensichtlich fremd. Statt der Angst vor einer zu großen Eigenmächtigkeit des Geschöpflichen, die sich gern hinter dem Verursachungs- und Dependenzmodell verschanzt, begegnet uns eine reiche Beschreibung der scheidenden, herrschenden, hervorbringenden, entfaltenden, sich reproduzierenden

14 L. White, The Historical Roots of our Ecological Crisis, in: Science 155, 1967; dt.: Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: M. Lohmann (Hg.), Gefährdete Zukunft - Prognosen angloamerikanischer Wissenschaftler, München 1970. Dazu besonders aufschlußreich und die neuere Diskussion zusammenfassend: O. H. Steck, "Dominium Terrae. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Genesis 1", in: F. Stolz (Hg.), Religiöse Wahrnehmung der Welt, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1988, 89-105, bes. 89.

15 Das Verhältnis von Schöpfung und Herrschaftsauftrag behandelt das fünfte Kapitel dieses Buches. Ansätze zur sehr schwierigen Erhellung des Zusammenhangs von Schöpfung und Kult sucht im Anschluß an die neuere jüdische und christliche exegetische Diskussion mein Beitrag: "Schöpfung": Big Bang oder Siebentagewerk?, Glauben und Lernen 9, 1994, 126-140.

Tätigkeit des Geschöpflichen. Nicht nur Gott scheidet, sondern auch Geschöpfliches - die Himmelsfeste, das sich sammelnde Wasser und die Gestirne - nimmt Funktionen des Scheidens wahr (Gen 1, 6.9.18). Nicht nur Gott herrscht, sondern auch Geschöpfliches - nämlich die Gestirne - herrscht durch Rhythmisierung, Differenzierung und Gabe von Maß und Ordnung (Gen 1, 14ff). Nicht nur Gott bringt hervor, sondern auch Geschöpfliches bringt Geschöpfliches hervor - Tiere aller Art und Pflanzen in artenreicher Fülle (Gen 1, 12, aber auch 1, 11.20.24). Geschöpfliches entfaltet und reproduziert sich selbst - wie ausdrücklich und ausführlich im Blick auf Pflanzen, Tiere und Menschen festgehalten wird (Gen 1, 12.22.28).

Diese differenzierte Eigenaktivität des Geschöpflichen wird - ohne aufzuhören, geschöpfliche Eigenaktivität zu sein - mit Gottes Schaffen wiederholt geradezu parallelisiert.

So soll das Himmelsgewölbe die Wasser scheiden und Raum schaffen und erhalten für die weitere Gestaltung und Entfaltung des Geschöpflichen (Gen 1,6). Doch schon im folgenden Vers heißt es, nun ganz im Sinne des Dependenz- und Verursachungsmodells der Schöpfung: "Gott machte das Gewölbe und schied ..." (Gen 1, 7). Die Lichter am Himmelsgewölbe sollen "über Tag und Nacht herrschen und das Licht von der Finsternis scheiden" (Gen 1, 14). Parallel dazu lesen wir, dem Dependenz- und Verursachungsmodell entsprechend: "Gott machte die ... Lichter ...; Gott setzte die Lichter an das Himmelsgewölbe" (vgl. Gen 1, 16-18). Daß Gott alle Arten von Landtieren machte (vgl. Gen 1, 21.25), wird einerseits im Sinne des Hervorbringungs- und Dependenzmodells betont. Andererseits wird für eben diesen Vorgang die hervorbringende Kraft der Erde in Anspruch genommen (Gen 1, 24).¹⁶

Nun kann man in all diesen Fällen das konventionelle Verursachungs- und Hervorbringungsmodell mit Hilfe der berühmten Zwar-Aber-Schaukel, die bekanntlich in zwei Richtungen geschwungen werden kann, zu retten versuchen.¹⁷ Man kann zugestehen, daß die Texte zwar auf allen Ebenen die hervorbringende Eigenaktivität, ja sogar die scheidende und herrschende Aktivität des Geschöpflichen betonen, daß aber diese Eigenaktivität nicht nur durch Gottes Wort ausgelöst, sondern durch Gottes Machen, Gottes Tun und Gottes Schaffen umgriffen, überboten oder sonstwie dependent gehalten und unter absolute Kontrolle gebracht worden sei. Die Zwar-aber-Schaukel kann gegenüber diesem konventionellen Macht-Gottes-Modell aber auch in die andere Richtung geschwungen werden.

16 Vgl. dazu auch das dritte Kapitel dieses Buches. Umstritten ist, ob Gen 1,20 die eigenaktive Reproduktivität des tierischen Lebens im Wasser (vgl. Ex 7, 28) hervorgehoben wird oder nicht. S. dazu O.H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115), Vandenhoeck: 2. Aufl., Göttingen 1981, 62, Anm. 222.

17 Zur Zurückweisung des - auch angesichts der hier diskutierten Verlegenheit beliebten - Versuchs, Gen 1 als Fusion zweier Schöpfungsberichte zu verstehen, s. Steck, Schöpfungsbericht, bes. 11ff.

Das heißt, es wird zunächst betont, daß zwar durchgängig Gottes Initiative und - mit unterschiedlicher Deutlichkeit - Gottes im Sinne des Hervorbringens und Verursachens verstehbare schöpferische Aktivität außer Frage stehe. Daß aber diese Aktivität zusammenzudenken sei mit der differenzierten Eigenaktivität des Geschöpflichen, die häufig im Blick auf eben dieselben Schöpfungsvorgänge ausgesagt wird!

Mein eigener Vorschlag optiert für keine der beiden Bewegungsrichtungen der Zwar-aber-Schaukel. Er geht vielmehr dahin, sich von dieser falschen Alternative ganz zu lösen, die uns das Hervorbringungs- und Dependenzmodell aufgezwungen hat. Mein Vorschlag geht dahin, zu erkennen, daß die klassischen Schöpfungsberichte nicht ängstlich um schlichte Eins-zu-eins-Hierarchiemodelle bemüht sind wie unsere immer noch vorherrschenden religiösen und theologischen Leitkonzeptionen. Er legt nahe, zu sehen, daß wir auf dem Niveau des Hervorbringungs- und Dependenzmodells nicht zu einer klaren Unterscheidung von Gottes Aktivität und der Aktivität des Geschöpflichen im Vorgang der Schöpfung gelangen.

Geht man nicht mit der verzerrenden Brille des Hervorbringungs- und Dependenzmodells an die klassischen Schöpfungsberichte der Genesis heran, so wird man feststellen müssen:

- Einerseits wird Gottes schöpferisches Handeln nicht nur als aktiv hervorbringend, produzierend, verursachend beschrieben. Es wird ebenso sehr als reagierend, als reaktiv dargestellt: in Wahrnehmung, Wertung, Benennung, im Eingriff in bereits Geschaffenes, ja sogar im lernenden Erfahren.

- Andererseits wird Gottes hervorbringende schöpferische Aktivität in hochdifferenzierter Weise mit einer vielfältigen Eigenaktivität des seinerseits scheidenden, herrschenden, hervorbringenden, sich selbst reproduzierenden Geschöpflichen verbunden. Diese Eigenaktivität des Geschöpflichen ist nicht nur Resultat und Folge von Gottes Handeln. Sie geht - auf Strecken scheinbar sogar verwechselbar - mit Gottes Handeln einher. Die Eigenaktivität des Geschöpflichen ist konstitutiv eingebunden in den Schöpfungsvorgang.

Wo die konventionellen Leitkonzeptionen auf einseitige Hierarchisierung und schlechthinnige Dependenz abstellen, betonen die klassischen Schöpfungsberichte Verbundenheit und Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpflichem.

Die Schöpfungsberichte der Genesis bieten keineswegs nur das Bild bloßer Dependenz und Abhängigkeit aller Geschöpfe von einer sie alle irgendwie hervorbringenden Instanz. Gottes Schaffen stellt das Geschaffene nicht vor vollendete Tatsachen. Die Eigenaktivität des Geschöpflichen als konstitutives Element im Schöpfungsvorgang wird in Abstimmung mit dem Handeln Gottes gesehen.

Doch läßt sich auf dieser Basis noch grundsätzlich bestimmen, was "Schöpfung" ist? Lassen sich Gottes Aktivität und die besonderen Aktivitäten des Geschöpflichen noch hinreichend differenzieren? Ich denke, daß wir beide Fragen positiv beantworten können, auch nachdem wir das zu einfache Hervorbringungs- und Dependenzmodell aufgegeben haben.

Dies soll geschehen, ausgehend von der folgenden abstrakten Minimalbestimmung: Schöpfung heißt Aufbau und Erhalt eines Zusammenhangs von Interdependenzverhältnissen verschiedener geschöpflicher Bereiche. Gott schafft, indem Gott verschiedene geschöpfliche Bereiche in fruchtbare, lebensförderliche Interdependenzzusammenhänge bringt.¹⁸ Das Geschöpfliche wird in den Schöpfungsprozeß einbezogen und eingebunden, indem es sich - sich selbst entfaltend und sich selbst relativierend - in diesen Zusammenhang von Interdependenzverhältnissen fruchtbar einbringt, ohne den es keinen Bestand hätte.¹⁹ Dies ist im dritten Teil des Gedankengangs zu entfalten.

3. Was ist Schöpfung?

Beide Schöpfungsberichte der Genesis beschreiben mit unterschiedlicher Gewichtung und Subtilität den Aufbau

18 Dazu sehr aufschlußreich O.H. Steck, Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, (ThB 70) Kaiser: München 1982, 240ff.

19 Dabei ist unter "Interdependenzverhältnissen" nicht eine beliebige, immer auch anders mögliche Verbundenheit von Lebewesen und Lebensbereichen zu verstehen, die ebenso unabhängig voneinander existieren könnten. So hat I. U. Dalferth, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Mohr: Tübingen 1994, 58f, offensichtlich meine Überlegungen gelesen. Er setzt dabei Interdependenzverhältnisse mit Interaktionszusammenhängen gleich. So sehr ich ihm darin zustimme, daß Gottes Schöpfung als "Schöpfung aus dem Nichtsein" oder Vermittlung "durch das Nichtsein hindurch" zu verstehen ist (ebd.), so sehr muß ich geltend machen, daß dabei nicht nur (wie auch immer) metaphysisch "das Nichts", sondern das Nichtsein spezifischer Geschöpfe und spezifischer Geschöpflichkeit zu denken ist. Genau dies aber ermöglicht die Leitkonzeption der Interdependenzverhältnisse, wenn diese nicht mit bloßen Interaktionszusammenhängen verwechselt werden. Dalferth ist die generelle Differenz von "dem Nichts" und "etwas" wichtig, während ich das spezifische Nichtsein der Geschöpfe außerhalb der "Interdependenzzusammenhänge" für theologisch erschließungsbedürftig halte. Die entscheidende Differenz zwischen unseren Positionen sehe ich darin, daß Dalferth letztlich den Theismus der abstrakten Omnipotenz und Omnipräsenz weiterhin zu vertreten versucht: "Wo immer Gott handelt, wird Neues aus dem Nichts. Und Gott handelt immer und überall, wo etwas ist, zu jeder Zeit und an jedem Ort der Welt" (59). Ich halte dies für religiöse oder popularphilosophische Meinungen, die in der abendländischen Kulturgeschichte zwar sehr wirksam gewesen sind, die aber durch die biblischen Überlieferungen und durch menschliche Erfahrungen und Welterkenntnisse nicht gedeckt werden. Gott ist keineswegs in jeder Raum-Zeit-Stelle handelnd und schöpferisch gegenwärtig. Die biblischen Texte könnten nicht z.B. vom Zurückziehen von Gottes Geist, vom Sich-Abwenden, Sich-Senken und Verhüllen von Gottes Angesicht, vom Auslöschen, Verscheuchtwerden oder Fliehen des Geistes sprechen, wenn sie sich ein solches abstraktes Omnipräsenz- und Omnipotenz-Konzept leisten wollten. Auch kann nicht jedes banale oder zerstörerische "etwas ... zu jeder Zeit und an jedem Ort der Welt" dem schöpferischen Handeln Gottes zugerechnet werden. Verträglich freilich kann Dalferths Konzept scheinen mit der These: "Nichts ist einfacher als Gott" (I. U. Dalferth, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Mohr: Tübingen 1992, 1).

eines Zusammenhangs von Interdependenzverhältnissen zwischen verschiedenen geschöpflichen Bereichen. Eine monosystemische Sphäre ist noch keine Schöpfung. Und das Interesse, eine einfache Grundstruktur, eine letzte Grundbeschaffenheit in aller Realität freizulegen, sollte sich nicht als "Schöpfungserkenntnis" ausgeben. Die verschiedenen geschöpflichen Bereiche betreffen einmal die Verhältnisse von Menschen und Vegetation, von Menschen und Tieren, aber auch die Gemeinschaft verschiedener Gruppen und Arten der Tiere usf.²⁰

Doch die Schöpfung wird in den jüdisch-christlichen Überlieferungen in noch elementarerer Weise als Zusammenhang von Interdependenzverhältnissen verschiedener geschöpflicher Bereiche erfaßt und beschrieben. Es handelt sich um die für das säkulare Empfinden zunächst wohl befremdliche Aussage, daß Gott die Welt als "Erde und Himmel" geschaffen hat. Das heißt, Gott hat nicht nur die Realität geschaffen, die menschlichen Wesen relativ unmittelbar zugänglich ist, die sie wahrnehmen, überschauen und manipulieren können: die Erde.

Die Aussage, daß die Schöpfung nicht nur aus der Erde, sondern auch aus dem Himmel besteht, daß Gott auch den Himmel geschaffen hat, klingt für den heute noch vorherrschenden Common sense befremdlich und sogar absurd. "Imagine, there's no heaven, it's easy if you try, no hell below us, and above us only sky," hat John Lennon gedichtet. Es ist gewiß leicht, sich vorzustellen, daß es den Himmel nur als "sky" gibt. Wir verbinden die Rede vom merkwürdigen Geschöpf "Himmel" mit überholten Konzeptionen von Wirklichkeit, denken an Kopernikus und Galilei und an die Niederlagen, die Theologie und Kirche in der Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Denken erlitten haben. Das Käseglocken-Modell der Welt, in welchem der Himmel als Halbkugel die Erde überdeckt, dieses Modell gilt auch heute noch als eines der eindrucksvollsten Belegstücke für die Naivität der alten Kulturen und für die großen Fortschritte, die wir seither gemacht haben.

Doch auch hierbei haben uns einflußreiche Fehlabbildungen in die Irre geführt.

Gewiß ist es falsch, das Käseglocken-Modell als kosmologisches Modell zu generalisieren. Es handelt sich bei diesem Modell vielmehr nur um die Verallgemeinerung der Form, in der der unmittelbar und unverbildet beobachtende gesunde Menschenverstand die Welt als seine Umgebung wahrnimmt. Für diesen unmittelbar wahrnehmenden gesunden Menschenverstand bewegt sich allerdings auch heute noch die Sonne um die Erde, und für ihn kann in der Tat der Himmel als Halbkugel erscheinen. Es ist nun wichtig zu sehen, daß dieser Eindruck, den der gesunde Menschenverstand sich von der Welt macht, nicht erst in der Moderne und nicht erst durch die naturwissenschaftliche Forschung relativiert wird. Schon in den verschiedensten Kulturen der Antike und ganz

20 Der Ausdruck "geschöpfliche Bereiche" bedarf ausführlicherer Entfaltung. Ich nehme hier zunächst nur auf den Sachverhalt Bezug, den Gen 1 mit häufiger Wiederholung der Wendung "nach seiner/ihrer Art" ins Auge faßt. Siehe aber auch Kapitel III, die Überlegungen zur Unterscheidung von Himmel und Erde.

gewiß in den biblischen Überlieferungen werden mit dem Ausdruck "Himmel" verschiedene Vorstellungsbereiche und Bezugssysteme zusammengefaßt.²¹ So sind in manchen biblischen Texten heaven und sky fast identisch, aber in anderen schließt die Konzeption der Erde die Atmosphäre ein, und "Himmel" ist nur der Bereich der stellaren Konstellationen. In wieder anderen Texten wird der gesamte beobachtbare Kosmos "das Sichtbare" genannt und vom "unsichtbaren Himmel" unterschieden. Dieser unsichtbare Himmel wird in Imaginationen, Gedanken und sogar Theorien erschlossen, die wir heute, in einer primär säkularen Perspektive, als Imaginationen, Gedanken und Theorien über Machtstrukturen ansehen, soweit wir sie überhaupt schon dekodieren können.²²

Es ist hier nicht darüber zu rasonieren, wie vollkommen oder unvollkommen diese verschiedenen Bezugssysteme in den biblischen Überlieferungen gedanklich miteinander verknüpft worden sind, wie sich die unifizierende Rede von "dem Himmel" und die pluralisierende Rede von "den Himmeln" im einzelnen zueinander verhalten etc. Es ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß Gen 1 ein Sensorium für eine anspruchsvolle Konzeption des Himmels erkennen läßt, indem die Erschaffung des Lichts und die grundsätzlichere Differenzierung von Licht und Finsternis (Gen 1, 3ff) unterschieden wird von der Erschaffung des Himmelsgewölbes und der Gestirne, die Tag und Nacht und damit noch einmal in besonderer Weise Licht und Finsternis scheiden (Gen 1, 14ff, bes. 1, 18). Wertet man dies nur systematisch aus, so läßt sich folgern, daß hier bereits eine "absolute" Konzeption (Licht und Finsternis vor aller weiteren Ausgestaltung der Welt, Gen 1, 3ff) und eine "relative", an Wahrnehmungsstandort und Leben auf der Erde gebundene Sicht (d.h. die vom "Käseglocken-Modell" mit seinem Wechsel von Tag und Nacht abgebildete, Gen 1, 14ff) verbunden werden. Zumindest systematisch und prinzipiell ist hier eine Verbindung von monistischen und pluralistischen Konzeptionen des Himmels (und damit der Welt) angelegt.

Während ich die Frage der Verknüpfung von unifizierenden und pluralisierenden, relativistischen Konzeptionen von "Himmel", also das Verhältnis von metaphysischem und kosmologischem Himmel und unserem jeweiligen Wahrnehmungshimmel, und das Verhältnis von absoluter und relativer Totalität an dieser Stelle nicht weiter verfolgen möchte,²³ ist es mir wichtig, hervorzuheben, daß "Schöpfung" von vornherein den Interdependenzzusammenhang der (je in sich differenzierten) Bereiche Himmel und Erde ins Auge faßt.²⁴ Dabei wird der Bereich "Himmel" nicht nur als Ort angesehen, von dem aus natürliche Kräfte - Licht, Wärme, Wasser,

21 Vgl. dazu auch M. Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, Neukirchen 1983, 2. erw. Aufl. 1988, bes. 32ff und 203ff; diese Gedanken nimmt auf J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 167ff; s.a. M. Welker, Art. Himmel, EKL, 3. Aufl., 2, 1988, 519ff.

22 Vgl. dazu O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, 4. Aufl., Neukirchener: Neukirchen / Zürich 1984, sowie das vierte Kapitel dieses Buches über "Gottes Engel".

23 S. dazu Welker "Schöpfung": Big Bang oder Siebentagewerk?, 131ff.

24 Vgl. dazu Kapitel IV.

Wind und Sturm - das Leben auf dieser Erde bestimmen. Der Himmel wird auch als ein Ort angesehen, von dem starke kulturgestaltende und kulturbestimmende Kräfte ausgehen.²⁵ Gen 1 finden wir dies darin klar ausgedrückt, daß die Lichter "Zeichen sein und zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen" sollen (Gen 1, 14). In anderen Überlieferungen und Texten sind die Vorstellungen der vom Himmel ausgehenden natürlichen und kulturellen bzw. kulturbestimmenden Kräfte noch weit elaborierter, wenn auch von uns bislang zum Teil nur schwer entzifferbar und erfahrungsbezogen nachvollziehbar.

"Schöpfung" heißt: Aufbau von Interdependenzzusammenhängen zwischen von uns Menschen beeinflussbaren und von uns nicht beeinflussbaren geschöpflichen Bereichen. Die von Menschen nicht direkt beeinflussbaren natürlichen und kulturellen Bereiche werden im Ausdruck "Himmel" zusammengefaßt. Die von Menschen beeinflussbaren Bereiche, über den Ausdruck "Erde" integriert, werden ebenfalls nicht nur als natürliche, sondern auch als kulturelle Interdependenzzusammenhänge erfaßt. Die Beauftragung der Menschen zur Kultivierung der Erde nach beiden Schöpfungsberichten, die Zentrierung der Schöpfung auf den gesegneten und in seiner Weise fruchtbaren Ruhetag, die Namensgebung für die Tiere, aber wohl auch die "geographischen" und "geologischen" Elemente der mythographischen Beschreibung des Gartens Eden (Gen 2, 10ff) weisen schon in den beiden Schöpfungsberichten der Genesis auf die Interdependenz von dem hin, was wir "Natur" und "Kultur" nennen. Eine nur naturalistische Fassung von Schöpfung erreicht nicht das Niveau der klassischen Schöpfungstexte.

"Schöpfung" heißt also Aufbau und Erhalt von Interdependenzzusammenhängen zwischen natürlichen und kulturellen geschöpflichen Bereichen, die der Gestaltung des Menschen zugänglich und unzugänglich sind.

Werfen wir von hier aus einen Blick zurück auf das alte Hervorbringungs-, Verursachungs- und Dependenzmodell, so zeigt sich, daß das alte Modell nicht hinreichend zwischen innergeschöpflichen Dependenzverhältnissen und dem Verhältnis von Schöpfer und Geschöpflichem zu unterscheiden erlaubte. Es zeigt sich ferner, daß es innergeschöpfliche, relative Transendenzen, die im Verhältnis von Himmel und Erde begründet sind, nicht

25 Ich weise an dieser Stelle hin auf die von P. D. Miller in verschiedenen Perspektiven beleuchtete Pluralität der "Divine World" und deren Dynamiken, z.B.: Genesis 1-11. Studies in Structure and Theme, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 8, Sheffield 1978, bes. 9ff; ders., Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol, Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue, Vol. 9, 1987, 53ff. Erhebliche - auch systematische - Erkenntnisgewinne erwarte ich von der neueren Diskussion über den Zusammenhang von Tempel und Schöpfung bzw. Tempel und Himmel. S. dazu den Beitrag von B. Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Schöpfung und Neuschöpfung, JBTh 5, Neukirchener: Neukirchen 1990. Janowskis Beitrag wird entwickelt in beständigem Dialog vor allem mit P. Weimar, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte (RB 95), 1988, 337-385, und E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), 2. Aufl., Stuttgart 1987.

hinreichend von der Differenz von Schöpfer und Geschöpflichem abzuheben in der Lage war.

Das aber heißt: die konventionelle Konzeption von Schöpfung war nicht subtil, differenziert und komplex genug. Es gebrach ihr deshalb an theologisch erschließender und klärender Kraft. Denn einmal wohnt dieser Konzeption ein Zwang zur Chiffrierung und Homogenisierung "des Geschöpflichen" gegenüber dem Göttlichen inne: hier das hervorbringende Göttliche - dort das dependente Geschöpfliche. Demgegenüber viel subtiler, fordern die Schöpfungsberichte dazu auf, Interdependenzverhältnisse einer Mehrzahl verschiedener geschöpflicher Bereiche zu erkennen. Zweitens verleitet die alte Konzeption dazu, innergeschöpfliche Dependenzverhältnisse und das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpflichem zu vermischen oder gleichzusetzen. Sie ist also hochgradig idolatrie- und ideologieanfällig. Man denke nur an die weitverbreiteten Verwechslungen von Gott und Jenseits, Gott und Himmel oder die ebenfalls verbreitete undifferenzierte religiöse Rede von "Transzendenz". Demgegenüber rekonstruieren die Schöpfungsberichte unumkehrbare Herrschaftsverhältnisse im Bereich des Geschöpflichen und wirken zugleich der Vergötzung der Kräfte des Himmels oder der Ungeheuer aus der Tiefe entgegen.

Die Gestirne und die "großen Seeungeheuer", die Tananim, sind nicht Götter in der Höhe oder Gegengötter aus der Tiefe. Sie sind - bloße Geschöpfe. Die ausdrückliche Betonung, daß "große Seetiere", die Tananim, von Gott erschaffen werden (Gen 1, 21)²⁶ - während, wie öfter beobachtet, sonst im Bericht keine bestimmten Gattungen erwähnt werden -, und die Betonung, daß Gott die herrschenden, Licht von Finsternis scheidenden Gestirne gemacht und am Himmel befestigt hat (Gen 1, 16ff), erinnern "religionskritisch" an solche möglichen Vergottungen und Vergötzungen. Demgegenüber werden vom Schöpfungsbericht Dependenzverhältnisse (im Blick auf die Gestirne) und Unheimlichkeiten (im Blick auf Seeungeheuer) als innergeschöpfliche Zusammenhänge "aufgeklärt". Vergottungen oder Vergötzungen der Lichtmächte aus der Höhe oder der Chaosmächte aus der Tiefe werden - ganz im hegelschen Sinne - "aufgehoben". Sie werden als Bestandteile innergeschöpflicher Interdependenzverhältnisse "rekonstruiert".

Die Schöpfungsberichte der Genesis sensibilisieren für innergeschöpfliche Interdependenzverhältnisse, aber auch für innergeschöpfliche Machtverhältnisse und innergeschöpfliche "Transendenzen". Sie leiten zugleich dazu an, wichtigere, aufschlußreichere Fragen über Gott und Gottes schöpferisches Wirken zu stellen als die auf die unspezifische Macht der Hervorbringung, Verursachung und Dependenz fixierten. Diese Fragen betreffen die göttlichen Intentionen und Ziele beim Aufbau und in der Erhaltung der Interdependenzzusammenhänge des

26 S. dazu C. Kloos, *YHWH's Combat with the Sea*, Leiden 1986 und J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, 2. Aufl., Cambridge University Press: Cambridge 1988.

Geschöpflichen.

Welche Züge von Gerechtigkeit, von Dauer und Gültigkeit, welche Formen von Macht, welche Dynamiken lassen sich in den geschöpflichen Interdependenzzusammenhängen erkennen? Welche von ihnen sind religiös, welche theologisch qualifizierbar und welche nicht? Welche von ihnen wirken den erkennbaren Intentionen Gottes entgegen?²⁷ Es ist unschwer abzusehen, daß solche Fragen die religiöse Symbolwelt weit mehr aktivieren und herausfordern als die Fragen, die im Rahmen des einfachen Hervorbringungs- und Dependenzmodells gang und gäbe und möglich waren.

In mindestens vier Punkten scheint mir die vorgeschlagene Konzeption von "Schöpfung" in gegenwärtigen Fragestellungen schon jetzt absehbar weiterzuführen.

- Sie erlaubt weitere Entfaltung und Präzisierung der zahlreichen neueren Bemühungen, Analogien von religiösen und ökologischen Denk- und Erfahrungsformen zu erkennen.²⁸
- Sie öffnet den Blick dafür, daß Schöpfungserkenntnis wesentlich auf die Interdependenzen von natürlichen und kulturellen Prozessen abstellen muß.²⁹
- Sie macht aufmerksam auf eine fundamentale Differenz von Schöpfungserkenntnis und einem wissenschaftlichen Verständnis von Natur, das auf eine letzte, einfache meßbare Grundbeschaffenheit abstellt (ein Naturkonzept, das für den Common sense und die Technik, aber auch für viele Theologien und Philosophien noch immer maßgebend

27 Ich möchte an dieser Stelle nur ganz allgemein einerseits auf die internationale neuere Diskussion über den Zusammenhang von Schöpfungstheologie und Königsherrschafts-Gottes-Theologie hinweisen (s. dazu B. Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, ZThK 86, 1989, 389ff, sowie J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen, [FRLANT 141] Göttingen 1987); andererseits auf theologisch-kosmologisch-erkenntniskritische neue Denkansätze von H.-P. Müller (z.B. Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen. Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos, Orientalia, Bd. 58, Fasc. 1, 1989, 61ff, bes. 80ff; ders., Segen im Alten Testament. Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas, ZThK 87, 1990, 1ff, bes. 20ff).

28 S. aus der Fülle der inzwischen erschienenen Literatur dazu die Schöpfungstheologie J. Moltmanns und B. W. Anderson, Creation and Ecology, in: ders. (Hg.), Creation in the Old Testament, Fortress Press: Philadelphia 1984, 152ff; U. Duchrow / G. Liedke, Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden, Kohlhammer: Stuttgart 1987; G. Rau et al., Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie, Güterloher: Gütersloh 1987; Committee on Social Witness Policy, Presbyterian Church (U.S.A.), Keeping and Healing the Creation, Louisville 1989.

29 In einer genaueren Untersuchung dieser Interdependenzen wäre der Schöpfungsbegriff zu präzisieren. Keineswegs ist ja jede kulturelle Konstruktion oder jeder kulturelle Zugriff auf Natur "schöpferisch". S. dazu die Beiträge zu den Themen: "Natur als Gegenstand der Naturwissenschaften"; "Natur als Rohstoff"; "Natur als Landschaft und Garten"; "Natur als ästhetisches Ereignis"; "Natur als soziale und technische Konstruktion", in: Zum Naturbegriff der Gegenwart, hg. Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturamt, 2 Bde, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstadt 1994.

und erstrebenswert zu sein scheint).³⁰

- Sie sensibilisiert für den spannenden Zusammenhang von absoluten und relativen Totalisierungen, von monistischem und pluralistischem Denken in klassischen Schöpfungstexten.³¹

Dies aber sind nur erste Beispiele dafür, daß und an welchen Stellen eine Veränderung fundamentaler religiöser und theologischer Grundfiguren auch den Umbau und Neuaufbau normativer und kognitiver Strukturen im säkularen Denken anregen und herausfordern kann.

4. "Kritik der Abstraktion" als theologische Aufgabe

"Wir können nicht ohne Abstraktionen denken; deshalb ist es von äußerster Wichtigkeit, unsere Abstraktionsweisen sehr sorgfältig zu überprüfen."³² Alfred North Whitehead hat in seinen philosophischen Hauptwerken immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß unser Denken und unsere Kultur von einem Bündel von bewußten und unbewußten Abstraktionen gesteuert werden, die die Möglichkeiten und die Grenzen unseres Erlebens und Handelns determinieren. Er hat die Hauptaufgabe der Philosophie als Aufdeckung und Kritik dieser Abstraktionen bestimmt.³³ Aber er sieht auch: "Manchmal passiert es, daß der Dienst, den die Philosophie leistet, völlig verdunkelt wird durch den erstaunlichen Erfolg eines Abstraktionsschemas, die vorherrschenden (Original: "dominant", M.W.) Interessen einer Epoche auszudrücken."³⁴ Whitehead warnt: "Eine Zivilisation, die ihre herkömmlichen (Original: "current", M.W.) Abstraktionen nicht durchbrechen kann, ist nach einer sehr begrenzten Zeit des Fortschritts zur

30 Die Differenzierungen des Naturbegriffs im Spektrum neuerer schöpfungstheologischer Beiträge erschließt E. M. Hartlieb, Natur als Schöpfung. Zum Begriff der Natur in der jüngsten protestantischen Theologie, Diss. Heidelberg 1993.

31 Dem Physiker und Theologen Christoph Wassermann verdanke ich den brieflichen Hinweis darauf, daß sowohl die Relativitätstheorie als auch die Quantentheorie auf Denkfiguren basieren, in denen absolute und relative Totalisierungen bzw. monistisches und pluralistisches Denken zusammenhängen. "In der speziellen Relativitätstheorie gilt dies für den Zusammenhang einer unendlichen Vielzahl von möglichen relativen Bezugssystemen zur Natur und zur Beschreibung des ihnen allen in gleicher Weise gemeinsamen elektromagnetischen Feldes. Ein quantentheoretisches Beispiel ist die neue monistische und abstrakte Beschreibung der physikalischen Wirklichkeit, die sich in experimentellen Untersuchungen in pluralistischer Weise (als Teilchenschar bzw. als komplexes Feld) konkretisiert."

32 A. N. Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt 1984, 75. (Original: "You cannot think without abstractions; accordingly, it is of the utmost importance to be vigilant in critically revising your modes of abstraction." Science and the Modern World, Glasgow 1975, 76.

33 S. Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 75 (Science and the Modern World, 76 vgl. 109).

34 Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 75; Science and the Modern World, 76. S. ferner ebd. 85, und A. N. Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology, Corrected Edition, ed. D.R. Griffin / D.W. Sherburne, The Free Press: New York 1979, 10, 14ff u.ö.

Sterilität verurteilt."³⁵

Es scheint mir in der Tat dringend geboten, die unser Denken und Verhalten bestimmenden Abstraktionen gerade in den Bereichen des religiösen Lebens, der Theologien und der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Themen der Religion aufzudecken und gegebenenfalls³⁶ zu kritisieren und zu revidieren. Allerdings bin ich der Auffassung, daß diese Aufgabe nicht nur einer Philosophie, ja nicht einmal einer frei operierenden Systematischen Theologie überlassen bleiben darf. Die Aufgabe, unsere leitenden Abstraktionen freizulegen und sie gegebenenfalls zu kritisieren und zu revidieren, scheint mir vielmehr eine interdisziplinäre Aufgabe zu sein.

Es handelt sich um eine interdisziplinäre Aufgabe, weil die Abstraktionen, mit denen wir es zu tun haben, in mehreren Kontexten verortet und operativ sind, nämlich in Texten, in Dogmatiken, in der Kommunikation religiöser Gemeinschaften, in Außenperspektiven des Common sense auf Religion usw. Gerade weil die leitenden Abstraktionen in verschiedenen sich wechselseitig stützenden und verstärkenden - oder sich wechselseitig behindernden und lähmenden - Kontexten fungieren, sind sie machtvoll. Sie sind machtvoll in ihrer Lebendigkeit und machtvoll noch in ihrer Erstarrung. Ihre Aufdeckung und ihre Revision sind, wenn sie gelingen, äußerst folgenreich. Der wichtige Prozeß der "Kritik der Abstraktionen" kann und darf deshalb nicht einer einzigen Disziplin und Perspektive überlassen bleiben.

Forscher und Forscherinnen, die mit Denkfiguren und systematischen Strukturen umzugehen gelernt haben, müssen mit Wissenschaftlern kooperieren, die Texte zu erschließen bzw. historische und zeitgeschichtliche Kontexte zu rekonstruieren geschult sind, sowie mit denen, die sich auf die Erkenntnis der operativen Kräfte von Symbolen in praktischen und politischen Bereichen verstehen. Wir benötigen eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen exegetisch, systematisch und sozialwissenschaftlich geschulten Menschen, um unter heutigen Bedingungen die große und folgeträchtige Aufgabe in Angriff zu nehmen, religiöse Leitabstraktionen freizulegen und zu kritisieren.

Gewiß kann man vor dieser Aufgabe zurückschrecken. Denn wenn die überlieferten und eingespielten Leitkonzeptionen in Frage gestellt werden, ist leicht eine Lawine von Folgeproblemen losgetreten. Machen wir erst einmal darauf aufmerksam, wie weit unsere leitenden Abstraktionen, unsere klassischen und normativen Texte und die Bewußtseinsstellungen unseres Common sense auseinandergetreten sind, so können wir schnell in den Strudel des Relativismus geraten. Es versteht sich in unserer Zeit und in unseren Kulturen ja keineswegs von selbst, daß wir

35 Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 75 (Science and the Modern World, 76).

36 S. hierzu den "Nachtrag zum Nachtrag von Eilert Herms".

unsere Leitkonzeptionen, selbst unsere religiösen Leitkonzeptionen, an biblischen Texten orientieren. Zeigen wir zum Beispiel auf, daß und wie weit unsere Konzeptionen von Schöpfung und unsere wichtigsten Schöpfungstexte auseinanderklaffen, so stellt sich in unserer Kultur sofort die Frage, ob wir nicht z.B. eher auf philosophische Klassiker oder auf kosmologische Theorien oder auf komplexe Gegenwartsprobleme zurückgreifen sollten, um die leitenden Abstraktionen zu reformulieren oder neue Leitabstraktionen zu gewinnen. Es entsteht die Unsicherheit, auf welche Theorien zurückgegriffen werden sollte, aus welchen Epochen, aus welchen Disziplinen und mit welchen Gründen. Es stellen sich die Fragen, wer die Probleme auswählt und formuliert und wie deren Realitäts- und Komplexitätsadäquatheit zu gewährleisten ist.

So sehr ich verstehe, daß diese Explosion von Folgeproblemen gefürchtet wird - ich möchte doch nachdrücklich dafür plädieren, sie nicht mehr zu fürchten als das Leben mit erstarrten Fehlabbildungen, als die Sterilität, die eine leerlaufende gedankliche, religiöse, dogmatische und konfessorische Routine mit sich bringt. Die Verfallserscheinungen der klassischen Großkirchen in den westlichen Industrienationen und die Erosion des klassischen bürgerlichen Theismus sollten als Anzeichen einer solchen tödlichen Routine wahrgenommen werden.

Demgegenüber möchte dieser Beitrag an einem Beispiel darauf aufmerksam machen, daß ganz beträchtliche Potentiale für eine Veränderung unserer theologischen Leitkonzeptionen in den biblischen Texten liegen. Es ist erstaunlich, welche Potentiale zur Kritik und Veränderung leitender Abstraktionen sich schon bei einem sehr begrenzten Blick auf einen sehr kleinen Textbestand (Gen 1 vor allem) zeigen.³⁷ Denn sehr begrenzt war der Blick in der Tat. Abgesehen von den Grenzen, die meine kulturelle Herkunft und Umgebung meinem theologischen Wahrnehmungs- und Imaginationsvermögen auferlegen, war mein Blick beschränkt durch einen nur "literary approach", der von der exegetischen Forschung sicher zu korrigieren und zu erweitern ist. Er war ferner dadurch stark begrenzt, daß die komplexe Anthropologie der Schöpfungslehre und die folgenreiche Sabbatthematik ausgeklammert wurden.³⁸

Wenn sich aber trotz der Beschränktheit der Sicht und der thematischen Begrenzung bereits deutliche und kraftvolle Alternativen zu den eingespielten Fehlabbildungen in Hinblick auf "Schöpfung" aufweisen lassen, scheint mir das Projekt einer biblisch orientierten interdisziplinären Revision unserer dominierenden Abstraktionen ermutigend zu sein.

37 "Although that majestic chapter could have lost its credibility through the endless series of interpretations given to it as age followed age, it has retained a unique appeal through the ages in proof of its intrinsic soundness." St. L. Jaki, Genesis 1 Through the Ages, Thomas More Press: London 1992, 301.

38 S. dazu die Kapitel V und VI, sowie Welker, Schöpfung: Big Bang oder Siebentagewerk?

Gewiß können die biblischen Überlieferungen, durch das trübe Glas erstarrter Abstraktionen betrachtet, wie eine Geröllmasse oder wie museale Bestände, auf uns gekommen aus weiter Ferne, erscheinen. Doch dieselben Überlieferungen enthalten Potentiale für die Kritik und die Veränderung der heute noch leitenden theologischen, religiösen und säkularisierten Abstraktionen. Im Licht der veränderten Abstraktionen stellen sich die scheinbaren Geröllmassen und musealen Bestände ganz anders dar: als gestaltete Formen und Zeugnisse eines von Erkenntnis durchdrungenen Lebens, die auch in unsere Zukunft orientierend Licht werfen - voller innovativer Kraft und voller Weisheit.

Nachtrag zu einem Nachtrag von Eilert Herms

Seinen 1992 publizierten Text: "Grundprobleme der Gotteslehre"³⁹ hat Eilert Herms mit einem längeren "Nachtrag" versehen, der sich mit meinem Beitrag zu Gen 1 und 2 auseinandersetzt. Herms kommt zu dem Schluß: "So, wie sie dasteht ..., ist die Gegenüberstellung der 'konventionellen Leitkonzeptionen' und der 'klassischen Schöpfungsberichte' also teils falsch, teils schief. Das bedauert gerade der, welcher Welkers Sachinteresse teilt" (370f).

In "vier Bemerkungen" formuliert Herms etliche Bedenken oder Einwände. Das erste Bedenken hat mich überzeugt. Die übrigen resultieren aus einer "schiefen" und "falschen" Wahrnehmung meines "Sachinteresses", das Herms vielleicht teilen möchte, das er aber, wie ich zeigen werde, leider noch nicht wirklich aufgenommen hat.

Seine Auffassung der, wie er sagt, "Schöpfungsrelation" als zweistellige "Relation der Existenzbegründung" (348f u.ö.) ist vielmehr so reduktionistisch, daß sie, wie auch die von mir oben kritisierten Konzeptionen, eine entscheidende Pointe der klassischen Schöpfungsberichte verstellt: Im Blick auf einen Zusammenhang elementarerer Verhältnisse der Geschöpfe untereinander können und müssen sowohl die Interdependenzen als auch die Differenz von Schöpfer und Geschaffenem erkannt werden. Schlicht, klar und formal gesprochen, kann "die Relation" zwischen Schöpfer und Geschöpfen nicht unter Absehung von grundlegenden "Relationen" zwischen komplexen Zusammenhängen geschöpflichen Daseins erhellt werden. Indem Herms dies mit seiner zweistelligen "Schöpfungsrelation" verstellt, vollzieht er genau das, was ich "Fehlabstraktion" nenne.

Völlig dunkel bleibt dabei unter anderem, wie er die ihm mit Recht auch schöpfungstheologisch unverzichtbaren christologischen und bundestheologischen Perspektiven auf Gottes Gerechtigkeit (vgl. die Früchte seiner "bibeltheologischen Einsicht" S. 353, die Zeilen 22-32) mit seiner "Schöpfungsrelation" genannten Begründungsfigur nachvollziehbar verknüpfen will. Die (übrigens auch von mir stets gesuchte und prinzipiell begrüßte) "Klarheit" wird mit unsachgemäßen Ausblendungen und Reduktionen erkaufte.

Ich sehe wohl, daß auch Herms daran interessiert ist, "die spezifische Eigenart der Abhängigkeit des Geschaffenen

39 In: Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Mohr: Tübingen 1992, 343ff; die (im Text in Klammern) folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diesen Beitrag.

vom Schöpfer gegenüber der durch sie zugleich konstituierten Abhängigkeit des Schöpfers zum (sic!) Geschaffenen zu bestimmen" (370). Ich sehe nur nicht, wie er dies mit seiner zweistelligen Relation so leisten will, daß sich auch nur Minimalbedingungen einer Perspektive auf so etwas wie "Gerechtigkeit" oder "Kreativität" einholen lassen. Herms stimmt mit den von mir kritisierten Positionen in einem einseitigen Interesse an der Sicherstellung der Asymmetrie "der Relation" von Schöpfer und Geschöpf überein.⁴⁰ Demgegenüber könnte man z.B. von Schleiermacher lernen, daß die "Aufhebung der Beziehungen des Endlichen aufeinander" um der "Beziehung des Endlichen auf das Unendliche" willen zur Mystik "im schlechten Sinne" führt.⁴¹ Entsprechend führt die "Aufhebung der Beziehungen des Endlichen aufeinander" um der "Beziehung des Unendlichen auf das Endliche" willen zu einem Theismus "im schlechten Sinne", der elementare schöpfungstheologische Erkenntnisaufgaben verstellt. Gewiß kann sich Herms mit seinem Reduktionismus in einem großen Kreis von, wie er sagt, "theologischen Chorsängern" (370) wiederfinden. Doch diejenige Person ist noch keine "theologische Primadonna" (ebd.), die auch den besonders laut und klar singenden Chorknaben auf übersehene Töne, Takte und Tonlagen in der Partitur "Schöpfung" aufmerksam macht. Doch nun zu den Bedenken im Detail, von denen mich das erste überzeugt hat.

1. Herms hält "Präzisierungen (für) wünschenswert" und fragt: "Müßte die Aufgabe nicht präzise lauten: Dominante Abstraktionen sind zu revidieren (soll heißen: zu überprüfen), zu kritisieren (soll heißen: gegebenenfalls zu verbessern) und gegebenenfalls zu durchbrechen (soll heißen: zu verabschieden)?" (368) Ich habe von A. N. Whitehead die Einsicht aufgenommen, daß menschliche Gesellschaften in ihrem Denken und Handeln von Abstraktionen beherrscht werden. (Zum Beispiel durch die Konzeption eines Eins-zu-eins-Verhältnisses von "Gott und Mensch" bzw. von "Schöpfer und dem Geschöpf".) Diese sind, das hat Whitehead schon Jahrzehnte vor der berühmten Paradigmen-Diskussion gesehen, gerade als latente Leitabstraktionen wirksam. Sie können den Common Sense und die Religiosität, das wissenschaftliche, ethische und ästhetische Wahrnehmen und Denken binden. Nach Whitehead ist es Aufgabe der Philosophie, zu versuchen, diese Abstraktionen freizulegen und zu "durchbrechen".

40 Vgl. die Dominanz und Kontrolle hervorhebenden Aussagen S. 353. D. Burrell, der ebenfalls meinen theologischen Ansatz scharf kritisierte, hat sein Anliegen mit der These deutlich gemacht, die Aufgabe der Schöpfungstheologie sei die Sicherung "der Unterscheidung": "The 'distinction' of God from the world ... which creation is meant to secure ..."; ders., Creation or Emanation: Two Paradigms of Reason, in: D. Burrell / B. McGinn (Hg.), God and Creation. An Ecumenical Symposium, University of Notre Dame Press: Notre Dame 1990, 27ff.29; auch ders., Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, University of Notre Dame Press: Notre Dame 1986, passim, betont, daß die Sicherung von "the distinction" die schöpfungstheologische Aufgabe sei, während die spezifische Erkenntnis von Schöpfer und Schöpfung ganz im Vagen bleibt: "So the quintessential theological task becomes one of formulating that 'distinction' so as to assure the required transcendence, while allowing us to have some notion of what it is we are referring to in addressing 'the Holy One', 'our Father', or 'Allah Akbar'" (ebd., 2, vgl. 3 u.ö., Hervorhebung M.W.). So wichtig dieses Anliegen für eine thomistisch bestimmte Religionsphilosophie sein mag, es sollte sich doch nicht als Wahrnehmung der grundlegenden schöpfungstheologischen Aufgabe ausgeben.

41 Tagebuch von 1802, nach W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Bd. 1, Gesammelte Schriften XIII, Vandenhoeck: Göttingen 1970, 323.

Ich habe, obwohl mir die gelegentlich geradezu dämonische Gefangenschaft durch Leitabstraktionen gerade in Religion und Moral durchaus bewußt ist, in meiner Übertragung dieser "critique of abstractions" in den Bereich der Theologie etwas vorsichtiger von "Kritik und Revision" gesprochen. Die Betonung, daß Leitabstraktionen prinzipiell unverzichtbar sind, daß Abstraktionen, die in bestimmten Kontexten fruchtbar waren, unter veränderten Bedingungen als "Fehlabstraktionen" fungieren und erkennbar werden können, schlossen meines Erachtens pubertäre Vorstellungen von abstrakter Kritik, bloßer Negation etc. völlig aus. Kritik ist primär Unterscheidungskunst, Revision ist primär Durchsicht, Überprüfung und erst sekundär - "gegebenenfalls" - Änderung. Dies alles ist aber offenbar weniger klar, als es mir schien. Deshalb bin ich Eilert Herms in diesem Punkt dankbar dafür, daß er "Präzisierungen wünschenswert" findet und die Betonung einklagt, daß dominante Abstraktionen "gegebenenfalls zu verbessern" und "gegebenenfalls ... zu verabschieden" seien (368). Ich habe das Wort "gegebenenfalls" dankbar aufgenommen, weil es den Text (auf jeden Fall bei gegebenenfalls selektiver Lektüre) einfach klarer macht!

2. Den weiteren Präzisierungswünschen nachzukommen bereitet mir allerdings Schwierigkeiten, weil ich die verheißenen Präzisionsgewinne nicht zu erkennen vermag. Herms fragt, wie die Abstraktionen auf ihre Sachgemäßheit hin überprüft werden können: "Im Blick auf Erfahrung oder im Blick auf tradierte Berichte über Erfahrung? Warum soll als revisions- und kritikleitende Instanz just der biblische Text in Betracht kommen? Von der Antwort hierauf hängt die methodische Übersichtlichkeit und Kontrollierbarkeit des Revisions-, Kritik- und Durchbrechungsunternehmens ab" (368). Hier habe ich zunächst Schwierigkeiten mit der überhaupt nicht präzisen Rede von "Erfahrung" und mit der merkwürdigen Entgegensetzung von "Erfahrung" und "tradierte Berichte über Erfahrung". Jede Zeitungslektüre z.B. oder fast jedes inhaltliche Gespräch greift auf "tradierte Berichte über Erfahrung" zurück. Steht also auf der einen Seite der Alternative nur eine sinnfällig eingeholte Erfahrung, die sich gegen Tradierung und Bericht prinzipiell spröde hält? Oder geht es um die "Bedingungen möglicher Erfahrung" und eine bestimmte - z.B. Kants - theoretische Bestimmung dieser Bedingungen? Die zweite Frage (warum ... just der biblische Text?) legt nahe zu vermuten, daß offenbar diese Tradierung und diese Berichte sich mit der Herms vorschwebenden sinnfälligen Erfahrung oder Bestimmung der Bedingungen möglicher Erfahrung oft nicht gut vertragen. Daß aber die abstrakte Entgegensetzung "Erfahrung" hier - "just der biblische Text" dort und eine entsprechende Entscheidung "methodische Übersichtlichkeit und Kontrollierbarkeit" (369) gewährleisten sollen, leuchtet mir gar nicht ein. Ich sehe darin vielmehr eine der Reproduktionen theologischer Schiefheiten, die wir auch dann vermeiden müssen, wenn wir mit der komplexen "pluralistischen Bibliothek, mit Traditionen über mehr als 1500 Jahre hinweg" (H. Schürmann), die die Bibel darstellt, unsere systematischen Probleme haben.

In meinem Beitrag gehe ich zunächst schlicht davon aus, daß christlich-theologische Befunde zur "Schöpfungsrelation", gar Befunde zur "Schöpfungsrelation der biblisch-christlichen Überlieferung" (349, vgl. 348 u.ö.) mit dem für die biblischen Überlieferungen wohl wichtigsten Schöpfungsbericht "verträglich" sein sollten. D.h., sie sollten nicht wesentliche Aspekte, die der Text hervorhebt, ausblenden. Als einen wesentlichen Aspekt sehe ich an, daß das "Scheiden, Hervorbringen und Herrschen", das Gottes Schaffen näher bestimmt, in abgestufter Weise auch Geschöpfen zugesprochen wird. Ein Schöpfungskonzept z.B., das die Asymmetrie der "Schöpfungsrelation" in Richtung auf "Alleinwirksamkeit" Gottes hin zu präzisieren versucht, wäre mithin nicht mit dem Text verträglich und führte zu einer "Fehlabstraktion". Nun gibt es verschiedene Grade der "Verträglichkeit". Die Genauigkeit der Lektüre des Textes, die Anspruchslagen im Blick auf "Erfahrungsnähe" und auch theoretische Versatilität entscheiden über die Grade der Verträglichkeit. Wer sich etwa mit den Details des Schöpfungsberichts jenseits von Gen 1,1 nicht gern behelligen möchte oder wer ungern über zweistellige Relationen hinausdenkt, muß mit einem niedrigen Niveau von Verträglichkeit bzw. mit illusorischen Verträglichkeitsvorstellungen zurechtkommen. Da Herms' "Schöpfungsrelation" für die Interdependenzen von natürlichen und kulturellen Prozessen (die Gen mehrfach hervorhebt) und deren Involviertwerden in das Schöpfungsgeschehen keinen theoretischen Ort vorsieht⁴², erscheint mir sein Konzept sowohl gemessen an den Texten als auch im Blick auf "die Erfahrung" als unzureichend. Aus den genannten Gründen erlaube ich mir, dieses Konzept unter die "Fehlabstraktionen" zu rechnen.

3. Herms klagt mehrfach über fehlende Klarheit in der von mir vorgeschlagenen Bestimmung: "Schöpfung heißt Aufbau und Erhalt eines Zusammenhangs von Interdependenzverhältnissen verschiedener Lebensbereiche". Einerseits gesteht er mir zu, ich machte mich "zum Anwalt des sachlichen Grundanliegens der biblischen und aller 'orthodoxen' theologischen Überlieferung", Gottes Aktivität und die Aktivität des Geschöpflichen zu unterscheiden (369). Und er betont, daß er dieses Grundanliegen teile. Andererseits sieht er die Relation von Gott und Geschöpfen ("gerade sie") in der von mir vorgeschlagenen Bestimmung nicht klar genug zum Ausdruck gebracht. "Was wäre die Eigenart der Abhängigkeit des Geschöpflichen im Unterschied zu derjenigen des Schöpfers vom Geschaffenen? Soll diese Eigenart durch die Ausdrücke 'Aufbau und Erhalt' ausgesagt sein? ... Wenn ja: Wodurch unterscheidet sich diese Formel von der traditionellen Unterscheidung und - nota bene - Zuordnung von Schöpfung ex nihilo und

42 Dies ist m.E. nicht nur auf den Willen zu theoretischer Einfachheit und entsprechender Klarheit, sondern letztlich auf einen großzügigen Umgang mit dem biblischen Text und mit evidenten Erfahrungen zurückzuführen. Wenn Herms feststellt: "Welker spricht sogar - m.E. überzeichnend - von einem Herrschaftsverhältnis, in dem bestimmte geschöpfliche Lebensbereiche zum Menschen stehen", so sieht er die klaren Aussagen über die das irdische Leben rhythmisierenden und damit "herrschenden" (Gen 1, 14 und 18) Gestirne offenbar als "Überzeichnung" an. Sollte ihn "just der biblischen Text" nicht zu überzeugen vermögen, so vielleicht doch die "Erfahrung" der Zusammenhänge von Lichtverhältnissen und Schlafgewohnheiten.

Erhaltung des Geschaffenen?" Die vermeintliche Unklarheit liegt darin, daß ich "das" Grundanliegen, das Herms und die von mir kritisierten Fehlabbildungen verfolgen, nicht mit einer top-down-Spekulation wahrgenommen sehen kann. Der Schöpfungsbericht nötigt dazu, den "Aufbau und Erhalt des Zusammenhangs ..." so zu denken, daß die aktive Teilhabe der Geschöpfe am Schöpfungsgeschehen, ja eine abgestufte Selbsteinbringung nicht ausgeblendet wird. Indem ich "gerade dieses" Grundanliegen nicht dem anderen Grundanliegen zu opfern bereit bin, erzeuge ich in Herms' Augen eine Unklarheit. Meine Formel unterscheidet sich von "traditionellen Unterscheidungen" dadurch, daß sie das (in abgestufter Weise) kokreative Mitwirken der Geschöpfe im Schöpfungsgeschehen nicht ignorieren kann, auch wenn dieses Mitwirken sich erst im von Gott (unter Gottes Beteiligung der Geschöpfe) gestifteten Gesamtzusammenhang als "schöpferisch" erweist.

4. Zu den Präziserungsanliegen von Eilert Herms gehört auch die Betonung, daß "die Tradition reicher und differenzierter ist als das Eingangsreferat über einige ausgewählte Stimmen der Gegenwart vermuten läßt" (370). Dieses Gravamen geht an meinem Vorhaben vorbei. An keiner Stelle meines Beitrags habe ich behauptet, der theologischen Tradition in all ihrer Differenziertheit Rechnung tragen zu können und dies auch nur zu wollen. Immer wieder habe ich betont, daß ich die "eingespielte", "vorherrschende", "dominierende" Konzeption von "Schöpfung" aufgreife. Aus diesem Grund habe ich mich besonders an Lexikonartikeln orientiert. Herms' eigener Beitrag bestärkt mich allerdings in der Richtigkeit meines Vorgehens. Er bietet eine - besonders subtile - Variante der Dependenzkonzepte, die ein Verständnis von "Schöpfung" nur zu implizieren scheinen (vgl. 368). Warum "verschweigt" er, so möchte ich mit seinen Worten zurückfragen, die subtileren und sachgemäßen Schöpfungsverständnisse Luthers und Schleiermachers, wenn sie doch nach seinem Urteil meinen Intentionen nahekommen (vgl. 370) und wenn er mein "Sachinteresse" wirklich teilen will? Ich jedenfalls habe nicht Positionen "verschwiegen", sondern zunächst einen Klärungsansatz im Blick auf die biblischen Überlieferungen gesucht. Daß der Orientierung an "just dem biblischen Text" Vorrang gegeben wird vor der Suche nach dogmengeschichtlichen Gewährsmännern, sollte für eine evangelisch-theologische Position ja nicht ganz abwegig sein.

5. Etwas gewunden beschwört Herms schließlich den "Verdacht einer fatalen rhetorischen Absicht" im Blick auf meinen Beitrag, den er dann aber doch "für nicht stichhaltig hält" (371). Er spielt auf diese Weise mit der Unterstellung, ich wollte meine eigene Meinung so zum besten geben, daß "den bezauberten Zeitgenossen die unwiderstehliche Offerte gemacht wird, durch Zustimmung zum Neuesten gleichzeitig auf den Weg des Richtigen und autoritativ Berechtigten zu gelangen" (371). Herms unterschätzt mein ernstes Interesse, theoretische Potentiale und neue Erfahrungsformen erschließende Erkenntnisse in dem zu entdecken, was er "just den biblischen Text" nennt. Ich gestehe gern zu, daß ich demgegenüber z.B. einen Weg von der Primärorientierung an Schrift vor

Bekenntnis, über Bekenntnis und Schrift, über Bekenntnis statt Schrift, Bekenntnis und Deutscher Idealismus, Deutscher Idealismus und Bekenntnis, Deutscher Idealismus statt Bekenntnis, Deutscher Idealismus und Schwundstufen des Deutschen Idealismus ... nicht für den Pfad zur universal anerkannten Theologie, sondern für einen Weg in die provinzielle Aufschlußarmut und theologische Inkompetenz halte. Gerade weil ich Eilert Herms theoretisch und theologisch mehr anstreben und auch mehr leisten sehe, möchte ich ihn davon überzeugen, daß es theologisch und sachlich sinnvoll ist, "just den biblischen Text" so hoch einzuschätzen, wie es die Reformatoren geboten fanden.⁴³

43 Gerade anhand biblischer Texte könnte Herms' interessante Entdeckung einer Logik des differenzierten Zusammenhangs von realen und transzendentalen Sachverhalten, die, wie er feststellt, "bisher noch niemals konsequent berücksichtigt worden ist" (364), die "nachhaltigen konstruktiven Wirkungen" zeitigen (371), an denen ihm gelegen ist und die er auch meinen theologischen Bemühungen, entsprechende "Präzisierungen" vorausgesetzt, offenbar gern gönnen möchte.■

II. SCHÖPFUNG UND DAS PROBLEM DER "NATÜRLICHEN OFFENBARUNG"

Ist es richtig, daß der gesunde Menschenverstand unserer Tage unter "Schöpfung" bald "die Natur", bald "die Wirklichkeit" oder "das Ganze" versteht? Wenn ja - dann liegt dieser gesunde Menschenverstand in seinem Verständnis von "Schöpfung" in einem dogmatischen Schlummer, aus dem er geweckt werden sollte.

Der Zusammenhang von "Schöpfung" und "Wirklichkeit" ist differenziert und klärungsbedürftig. Einerseits sollten wir uns davor hüten, "Schöpfung" einfach mit vagen Vorstellungen von Totalität (der "ganzen Wirklichkeit" o.ä.) gleichzusetzen. "Schöpfung" ist nicht einfach "das Ganze". Andererseits sollten wir die heute gängigen Identifikationen von "Schöpfung" und reduktionistischen Erfassungen von Realität abwehren. "Schöpfung" ist nicht nur "die Natur" oder "die Geschichte" oder "die schlechthin dependente Existenz". Ein theologischer Ansatz, der diese beiden Warnungen ernst nimmt, muß zunächst mit einer Belastung des Verhältnisses von Glaube und Erfahrung rechnen. Denn er behauptet ja, daß "die Schöpfung" der Erfahrung weder als Totalität noch als Natur oder als Geschichte in die Augen springt. Es bedarf besonderer Erkenntnisanstrengungen, um "Schöpfung" und "Wirklichkeit" zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen. Warum ist dies nicht eine unnötige Komplizierung, sondern eine fruchtbare Problematisierung falscher "Schöpfungssicherheit"?

Im folgenden soll die klarsichtige Würdigung und Kritik von "natürlicher Offenbarung", die Calvin entwickelt hat, dabei helfen, den gesunden Menschenverstand und auch eine unbefangene Religiosität aus dem "dogmatischen Schlummer" zu wecken, in dem "Schöpfung", "das Ganze", "die Wirklichkeit", "die Natur" und andere Großbegriffe beständig ineinanderfließen. Dabei wird auch deutlich werden, warum unbefangene Religiosität und gesunder Menschenverstand diesen Schlummer angenehm finden - und warum sie sich gegen das Erwachen sträuben. "Natürliche Offenbarung" - damit ist eine Brücke zwischen Schöpfungsglauben und Erfahrungswirklichkeit in Aussicht gestellt. Wer könnte diese Brücke antasten wollen? Ehe ich Calvins Einsichten darstelle, möchte ich die in die "natürliche Offenbarung" gesetzten Hoffnungen charakterisieren. Abschließend möchte ich zeigen, in welcher Weise Schöpfung und Offenbarung verbunden sind und in welcher Weise Gottes Offenbarung in der Schöpfung sich mit dem natürlichen religiösen Empfinden auseinandersetzt.

1. Der Makel der Offenbarung. Warum hält sich der gesunde Menschenverstand lieber an die "natürliche Offenbarung"?

Wir gehen sicher nicht fehl in der Annahme, daß die christliche Rede von der Offenbarung als Grund und Basis der christlichen Erfahrung und des christlichen Wissens von Gott in der Perspektive des heute in unseren Kulturen unterstellbaren gesunden Menschenverstandes zumindest Unbehagen hervorruft. Der gesunde Menschenverstand nimmt an, daß der Glaube, indem er sich auf Offenbarung bezieht, zugibt, daß die Erfahrung und das Wissen von Gott nicht selbstverständlich und nicht frei erwerbbar sind. Indem sich der Glaube auf Offenbarung bezieht, hält er fest, daß die Erfahrung und das Wissen von Gott nicht so leicht und jedenfalls nicht so sicher erreichbar, wiederholbar und zu plausibilisieren sind wie andere Erfahrungen und Erkenntnisse, z. B. wie die der täglichen Routine, wie Erfahrungen und Erkenntnisse, die mit Wahrnehmungsobjekten und Personen in unseren unmittelbaren Umgebungen zu tun haben. Das bedeutet allerdings nicht, daß wir es im täglichen Leben nur mit Erfahrungen zu tun haben, die offensichtlich oder leicht zu machen und leicht zu kommunizieren sind.

Es gibt vielmehr zahlreiche Erfahrungen und Erkenntnisse, die schwer zu klären, schwer zu reproduzieren und schwer zu plausibilisieren sind. Mathematische Operationen, komplizierte Experimente, Begegnungen mit fremden Sprachen und Kulturen, komplexe Persönlichkeiten und Texte geben uns Beispiele dafür. Doch in keinem dieser Fälle ist die Rede von der Notwendigkeit einer "Offenbarung". In all diesen Fällen können wir nämlich spezifische Methoden und Vorgehensweisen angeben, die notwendig sind, um ein spezifisches Wissen oder eine spezifische Erfahrung zu erlangen oder zu optimieren. In den meisten dieser Fälle kennen wir festgelegte, beschreibbare Wege, die es erlauben, bestimmte Erfahrung oder ein bestimmtes Wissen zu reproduzieren oder zumindest ein ihnen analoges Ergebnis zu erzielen.

Im Gegensatz dazu scheinen die unter Berufung auf "Offenbarung" gewonnene Erfahrung von Gott und das Wissen von Gott anderer Art zu sein. Wenn das so ist, fragt es sich, ob es überhaupt legitim ist, von "Erfahrung" und "Wissen" von Gott zu sprechen. Der gesunde Menschenverstand hegt denn auch den Verdacht, daß der Begriff "Offenbarung" verwendet wird, um die Tatsache zu verschleiern, daß es so etwas wie sicher übertragbares, sicher nachvollziehbares oder gar wahres Wissen und wahre Erfahrung von Gott nicht gibt. Indem Menschen sich auf Offenbarung berufen, scheinen sie zuzugeben, daß sowohl die Erfahrung als auch das Wissen von Gott höchst unwahrscheinlich sind. Was aber verhindert die Folgerung, daß eine Erfahrung von Gott nur einzelnen irgendwie glücklichen oder sonderbaren Menschen oder Menschen, die weit weg im Raum oder in der Zeit oder weit weg in Raum und Zeit zugleich sind, zuteil wird?

In dieser Situation erscheint die natürliche Offenbarung als Rettung aus der Not. Besagt sie doch ganz allgemein,

daß die Offenbarung nicht in willkürlicher und erratischer Weise erfolgt, sondern daß sie fest verknüpft ist mit Irdisch-Geschöpflichem und daß sie eingeholt werden kann in einer auf das Irdisch-Geschöpfliche bezogenen Wahrnehmungsweise. Röm 1,19 und 20 kann wohl als der klassische Beleg für die Rede von der natürlichen Offenbarung angesehen werden. Dort heißt es: "Denn das Erkennbare an Gott ist unter ihnen (d.h. den Menschen) offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Seit der Schöpfung der Welt wird das Unsichtbare an ihm (d.h. an Gott) an den Werken der Schöpfung erkannt, wird seine (Gottes) ewige Macht und Gottheit wahrgenommen." An den Werken der Schöpfung wird Gottes unsichtbare Wirklichkeit, Gottes ewige Macht und Gottheit wahrgenommen. Dieses Vertrauen in die religiös erschließende Kraft der Werke der Schöpfung aber scheint nun dadurch erschüttert zu werden, daß wir den problemlosen Zusammenhang von Schöpfung und Wirklichkeit in Frage stellen. Werden wir durch eine solche Infragestellung nicht zurückgeworfen auf eine nun gänzlich der "frommen" Willkür und Spekulation überlassene Erfahrung Gottes?

Die Kapitel 3 bis 5 des ersten Buches von Calvins Institutio Christianae Religionis⁴⁴ verhelfen uns zu einer Erklärung, warum wohl die Offenbarung - nicht aber die "natürliche Offenbarung" - gegen die dunklen, vagen, anmaßenden und gefährlichen Elemente der Religionen und Theologien, einschließlich der christlichen Religion und Theologie, Stellung bezieht. Calvin verbindet damit die eindrucksvollste Kritik aller natürlichen Offenbarung und natürlichen Theologie, die mir bekannt ist. Er leitet damit dazu an, vorsichtig und bedacht mit Identifikationen von Schöpfung und Wirklichkeit umzugehen, und er verschafft Klarheit bezüglich der vermeintlichen paulinischen Rede von einer sogenannten natürlichen Offenbarung.

2. Calvins Würdigung und Kritik der "natürlichen Offenbarung"

Kapitel 3 des ersten Teils der Institutio beginnt mit der Aussage: "Daß der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit."⁴⁵ Vermutlich werden heutige Leser und Leserinnen diese Aussage in Frage stellen. Die natürliche Empfindung für die Gottheit mag in der Reformation vor mehr als 400 Jahren eine mit Einschränkungen unterstellbare Voraussetzung gewesen sein. Daß sie aber "außer allem Streit" stehe, scheint nicht einmal damals gegolten zu haben. Gab es doch von jeher Agnostiker, Skeptiker und Religionskritiker aller Couleurs. Calvin muß das wissen, denn er zitiert Agnostiker, Skeptiker und Kritiker des Glaubens in der Institutio. Auf keinen Fall aber kann es für uns heute, für unsere Kultur gelten, daß die

44 J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, 5. Aufl., Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1988.

45 Institutio, I,3,1.

Voraussetzung eines natürlichen Empfindens für die Gottheit "außer allem Streit" stehe.

Geht Calvin aber tatsächlich davon aus, daß - "außer allem Streit" - "der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt", dann ist schwer absehbar, wie er überhaupt zu einer Konzeption von "Offenbarung" gelangen und eine entsprechende Theologie vertreten können sollte. Denn würde nicht eine solche natürliche Empfindung der Gottheit die Offenbarung ganz überflüssig machen? Würde nicht eine Untersuchung des menschlichen Geistes und seiner "natürlich" gegebenen Inhalte - statt der Offenbarung - der beste Weg zur Erfahrung und zum Wissen von Gott sein, wenn es mit Recht heißt, daß der menschliche Geist eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt?

Tatsächlich hatte die sogenannte "natürliche Theologie" dies schon immer gesagt: Der menschliche Geist besitzt durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit. Wenn Calvin seine Aussage rechtfertigen könnte, würde er eine starke Basis für eine natürliche Theologie bereitstellen. Warum aber bedürfte es dann noch der Offenbarung, wenn der menschliche Geist durch ein nicht erst zu veranstaltendes, sondern durch ein "natürlich" gegebenes Ahnvermögen eine solche Empfindung besitzt? Gesetzt aber, daß es Calvin nicht gelänge, diese Art Empfindung für die Gottheit zu beweisen, gesetzt, wir müßten uns mit dem Versagen und dem Niedergang der natürlichen Theologie vertraut machen, so fragt es sich, warum die Betonung der Offenbarung mehr ist als der - letztlich vergebliche - Versuch, Religion und Theologie vor dem Zusammenbruch zu retten. Es kann in verschiedener Hinsicht also den Anschein haben, als habe Calvin für uns heute nur Verwirrung gestiftet mit seiner Aussage, es stehe außer allem Streit, daß der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitze.

Wäre seine Aussage haltbar - was spräche gegen die These, daß wir alle Beschäftigung mit vermeintlich besonderen auf Offenbarung beruhenden Inhalten des Glaubens aufgeben und uns an unsere unvermittelt gegebene religiöse Erfahrung halten sollten? Wäre seine Aussage nicht haltbar, weil wir in der unvermittelt gegebenen Erfahrung eben nichts fänden, was auf Gott, auf Schöpfer und Schöpfung u.ä. verwiese, so erschiene der Rückzug auf die Offenbarung als den Glauben desavouierende Verlegenheitslösung.

Doch all diese Irritationen verschwinden, und die Argumente der Institutio wenden sich von sich selbst scheinbar widersprechenden oder schwachen zu einer starken Verteidigung einer Offenbarungstheologie, wenn gesehen wird, daß nach Calvins Einsicht die "Empfindung für die Gottheit durch natürliches Ahnvermögen" im menschlichen Geist von - äußerster Vagheit ist. Die Empfindung der Gottheit oder das Empfinden "um die Gottheit" oder "für die

Gottheit"⁴⁶ ist keineswegs klar und deutlich. Wenn wir - wie Calvin es tut - diese Empfindung "Wissen um Gott" nennen, müssen wir wenigstens hinzufügen, daß dieses Wissen um Gott "eitel und flüchtig"⁴⁷ ist. Es handelt sich nicht um ein spezifisches Wissen um einen spezifischen Gott, es handelt sich lediglich um ein "Empfinden für die Gottheit". Doch auf keinen Fall sollten wir daraus eine Geringschätzung dieses Wissens ableiten. Auf keinen Fall können und dürfen wir nach Calvins Überzeugung dieses Empfinden für die Gottheit einfach abtun - so vage, so "eitel und flüchtig" es auch ist. Es ist vielmehr äußerst wichtig zu erkennen: Dieses vage, eitle und flüchtige Wissen, diese instinktive Empfindung ist trotz ihrer zur Geringschätzung, Herabsetzung oder Vergleichgültigung provozierenden Verfassung, trotz ihrer Vagheit außerordentlich mächtig.

Es mag erstaunen, daß dieses Wissen, diese Empfindung so mächtig ist, obwohl niemand wirklich verlässlich darauf bauen kann. Es handelt sich um ein Empfinden, das machtvoll ist in seiner verlockenden und in seiner quälenden Präsenz. Es ist zu Zeiten vielversprechend, ermutigend, dann wieder schmerzlich, peinigend. Es ist manchmal lebendig, manchmal dumpf. Das nichtspezifische Wissen um die Gottheit - wie immer es je auf uns wirkt - ist unausweichlich da. Es ist ein vages Wissen von einer vagen Macht, die uns nicht klar fixierbar und dennoch unabweisbar umgibt. Psalm 139 spricht diese Macht an, wenn er formuliert: "Du umschließt mich von allen Seiten und legst deine Hand auf mich" (Ps 139,5). In der Weise der Klage heißt es Hiob 19,6 und 8: "Erkennt doch, daß Gott mich niederdrückt, da er sein Netz rings um mich warf ... meinen Weg hat er versperrt, ich kann nicht weiter ..."

Calvin gibt äußerst plastische Beschreibungen dieses vagen Wissens und dieser natürlichen religiösen Empfindung, wenn er die Situation derer anspricht, die diesem vagen Wissen zu entfliehen versuchen: "... mag einer noch so ein verwegener Verächter Gottes sein - um so mehr schreckt ihn das Rascheln eines niederfallenden Blattes!⁴⁸ Was ist das anders als Vergeltungstat göttlicher Majestät, die das Gewissen solcher Menschen um so heftiger erschüttert, je mehr sie ihr zu entgehen suchen? Nach allen Schlupfwinkeln sehen sie sich um, nur um der Gegenwart des Herrn zu entfliehen und sie aus ihrem Herzen zu tilgen. Aber mögen sie wollen oder nicht: sie bleiben stets wie in einem Netz verstrickt."⁴⁹

Eindringlich malt Calvin aus, wie die nur als natürliches Empfinden Gottes ausgeprägte Gewissensangst die Menschen umtreibt. Mag auch das empfindende "Wissen um Gott eine Zeitlang verschwunden scheinen - bald

46 Institutio, I,3,1 und I,3,3.

47 Institutio, I,3,3.

48 Vgl. Lev 26,36; M.W.

49 Institutio, I,3,2.

bricht es doch wieder auf und überfällt sie mit neuer Wucht! Kommt es einmal zu einem Schweigen der Gewissensangst, so ähnelt doch dieser Zustand dem Schlaf von Trunkenen oder Geistesgestörten, die nicht einmal im Schlafe Frieden finden können, weil sie immerzu von grausigen und schreckhaften Träumen gequält werden. So sind auch die Gottlosen ein Beispiel und Zeugnis dafür, daß stets im Herzen der Menschen etwas wie ein Wissen um Gott (aliqua Dei notio) kräftig ist."⁵⁰

Auch wenn wir mit Calvin in seiner Beschreibung der "Gottlosen" heute nicht übereinstimmen, auch wenn wir sie als einer anderen Zeit zugehörig und sogar als Ausdruck der religiösen Propaganda jener Zeit ansehen, so bleibt Calvins entscheidender Punkt doch sehr wichtig und valide. Die Empfindlichkeit und die rastlose Aktivität unseres Bewußtseins zeigen an, daß wir alle auf eine Weise in eine Wirklichkeit verstrickt sind, die wir nicht angemessen kontrollieren können. Wir sind in eine Wirklichkeit verstrickt, mit der wir kämpfen müssen oder kämpfen zu müssen meinen, weil sie uns uneinholbar umgibt und beständig herausfordert. Noch die für das moderne Bewußtsein so charakteristischen Grundsignaturen Todesfurcht und Bewegungsdrang⁵¹ bringen die Auseinandersetzung mit dieser vagen Macht zum Ausdruck, die uns nicht klar fixierbar und dennoch unabweisbar umgibt. Unruhe angesichts dieser Macht, allenfalls je und je durch unverlässliche, trügerische, verschwindende Ruhe unterbrochen, charakterisiert die natürliche Empfindung der Gottheit.

Die natürliche Empfindung der Gottheit begegnet uns also nicht als etwas Klares und Bestimmtes. Sie begegnet uns nicht als ein irgendwie wohlgeordnetes Ganzes, nicht als eine Spitze, ein Zentrum oder als eine sonstwie klar konturierte Instanz. Sie begegnet uns schon gar nicht als deutliche Person, etwa als ein klares großes "Du". Sie begegnet uns nicht in klaren Formen und Figuren unserer tradierten Frömmigkeiten und Theologien. Sie zerstört vielmehr diese Formen und Figuren. Die natürliche Empfindung der Gottheit ist eine vage und in ihrer ubipräsenten Vagheit und vagen Allgegenwart meist quälende Macht um uns her. Psalm 139,7ff hält die Erfahrung dieser Macht - allerdings in der Gewißheit, daß es sich um eine für Gott selbst nicht undurchdringliche Vagheit und Dunkelheit handelt! - fest: "Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist? Wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Stiege ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bettete ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nähme ich die Flügel des Morgenrots und ließe mich nieder am äußersten Meer, auch dort würde deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen. Würde ich sagen: Finsternis soll mich bedecken, statt Licht soll Nacht mich umgeben; auch die Finsternis wäre für dich nicht finster ..."

50 Institutio, ebd.

51 S. dazu D. Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: H. Ebeling, Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Suhrkamp: Frankfurt 1976, 97ff.

Calvin bleibt nicht bei der Betonung der Vagheit und Unbestimmtheit der natürlichen Empfindung der Gottheit stehen. Er beschreibt durchaus auch Faktoren, die dieser Macht, diesem Empfinden des Eingeschlossenseins, diesem Gefühl, unausweichlich umgeben zu sein, gewisse Grade von Klarheit zu geben scheinen. Besonders Kapitel 5 des ersten Buchs der *Institutio* befaßt sich mit einigen dieser relativen Klärungen der als übermächtig empfundenen Umgebung: die "schöne Ordnung der Welt", wie Calvin sagt; die Strukturen der Natur, die Ordnung unseres Körpers, die Zugänglichkeit der Wirklichkeit durch unser Wissen usw. Alle diese Faktoren verweisen auf Gottes Macht und Göttlichkeit. Sie verweisen auf eine ihre eigenen Strukturen, Formen, Komplexitäten in bestimmter Weise übersteigende Macht. Im Verweis auf eine ihre eigene Unausgeschöpftheit noch überbietende Macht legt die Schöpfung Zeugnis ab für den Schöpfer! Und dies habe eben Paulus vor Augen, wenn er Röm 1,20 formuliert: "Seit Erschaffung der Welt wird Gottes unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit."

Das natürliche, religiöse Empfinden legt, wie andere Instanzen oder Teilbereiche der Schöpfung, Zeugnis ab für die unsichtbare Natur Gottes und nimmt sie - allerdings nur in vager Weise - wahr. Obwohl dieses Empfinden für die Göttlichkeit mehr oder weniger entwickelte Formen, Einsichten und Erfahrungen erreichen bzw. in Dienst nehmen kann, vermag keine dieser Einsichten unser rastloses Bewußtsein zu beruhigen, definitiv zu leiten oder gar zu befriedigen. Nur problematische Grade von Klarheit und Grade von Erfüllung werden erreicht. Die Menschen bleiben auch in der natürlichen Wahrnehmung Gottes unter Rückgriff auf Werke der Schöpfung auf Gottes Offenbarung angewiesen.⁵² Sie bleiben auch angesichts des Zeugnisses der Schöpfung an Gottes "unsichtbare Wirklichkeit, an Gottes ewige Macht und Gottheit" verwiesen und können im Blick auf diese unsichtbare Wirklichkeit auf der Basis der natürlichen Erkenntnis stets nur relative, problematische Grade von Klarheit erreichen.

Schonungslos ist darauf hinzuweisen: Auf dieser Basis können die Menschen niemals zwischen ihren Phantasien und Einbildungen und der wahren Erfahrung Gottes definitiv unterscheiden! Natürlich, sagt Calvin, pflegen einige Menschen ihrem Aberglauben eine fromme Beschönigung zu geben: Wenn es denn um Religion und Frömmigkeit gehe, so könne die Präsenz der Gottheit doch nicht länger quälend, dann könne auch die menschliche Erfahrung nicht länger völlig unzulänglich sein! Doch Calvins Einsicht ist gegenüber solchen frommen Illusionen von vernichtender Nüchternheit: "Sie bilden sich nämlich ein, es sei schon genug, wenn der Mensch sich irgendwie um die Religion bemühe, auch wenn dieses Bemühen noch so unsinnig sei. Dabei bedenken sie nicht, daß die wahre

52 Vgl. die kontroverse Diskussion, die der Band dokumentiert: Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung, hg. C. Bresch u.a., Herder: Freiburg 1990. Ein klares Ergebnis kann dieser Band nicht bieten.

Religion dem Willen und Wink Gottes als einer unwandelbaren Richtschnur angemessen sein muß ... (Gott) ist doch kein Gespenst, kein Phantasiegebilde, das sich jeder nach eigenem Dünken gestalten könnte. ... Denn wer einen selbstersonnenen Gottesdienst einrichtet, der treibt Dienst in Anbetung seines eigenen Hirngespinnstes. Er würde nämlich gar nicht wagen, mit Gott auf solche Weise Possen zu treiben, wenn er nicht zuvor einen Gott erdacht hätte, der seiner freventlichen Narretei entspräche! Deshalb erklärt der Apostel eine solche schwankende und irrige Meinung für Unkenntnis Gottes ..."⁵³

Das Empfinden der Gottheit durch natürliches Ahnvermögen, dem menschlichen Geist eigen, bleibt vage oder - wie Calvin sagt - ein "eitles und flüchtiges" Wissen. Da die Menschen mit diesem Zustand leben müssen, aber dessen doch nicht froh werden können, fühlen sie sich gezwungen, sich Idole und Götzen aller Art zu machen. Oder sie versuchen, wenn auch vergeblich, dieses Ahnvermögen, diesen Instinkt zu unterdrücken, der das Empfinden der Gottheit hervorbringt. "Selbst der Götzendienst ist ein vielsagender Beweis für die damit empfangene Anlage (conceptio, d. h., daß ein Empfinden der Gottheit vorgegeben ist, M.W.) Wir wissen nämlich, wie ungern sich der Mensch erniedrigt und andere Geschöpfe über sich stellt. Wenn er nun aber lieber ein Stück Holz oder einen Stein anbetet, als den Anschein zu erwecken, er habe keinen Gott, so ist offenbar der Eindruck vom Dasein der Gottheit von derartiger Wucht, daß es leichter ist, den natürlichen Trieb zu brechen, als diesen Eindruck aus der Seele zu reißen."⁵⁴

In unserer Zeit ist diese Argumentation selbstverständlich zu verfeinern. Man müßte sie an gegenwärtige Vergötzungen, an menschliches Streben nach Geld, Erfolg und nach öffentlicher Anerkennung und Resonanz, vielleicht an das Mitmachen bei Moden und Trends oder an die Ehrfurcht vor sogenannten Sachzwängen anpassen. Man müßte die Argumentation auf die Moralen und die öffentlichen Meinungen beziehen, die wir selbst mit hervorbringen und zugleich vergöttern.⁵⁵ Die Idole und Götter, unter die wir uns heute beugen und vor denen wir uns erniedrigen, werden kaum mehr aus Holz oder Stein, wohl aber aus Metall und Papier und aus Ätherwellen gebildet. Sie hocken in den Massenmedien, in institutionalisierten Erfolgsregeln, in moralischen und politischen Routinen, oder sie sind die uralten und wohlbekanntesten und zugleich schwer greifbaren und wechselnden Götter der individuellen, regionalen und nationalen Egoismen. Es gibt sehr viele Arten, auf die wir die vage und uns bedrückende Komplexität unserer Dependenzempfindungen auslösenden Umgebungen zu reduzieren suchen, die Komplexität, die das religiöse Empfinden auslöst. Es gibt viele Arten, wie wir tatsächlich vermeintlich verlässliche

53 Institutio, I,4,3.

54 Institutio, I,3,1.

55 Vgl. M. Welker, Auf der theologischen Suche nach einem "Weltethos" in einer Zeit kurzlebiger moralischer Märkte. KÜng, Tracy und die Bedeutung der neuen Biblischen Theologie, EvTh 1995, Heft 5.

Kräfte und Mächte aufbauen, finden oder wählen, die unser Leben steuern können. Bewußt oder unbewußt, in Frömmigkeit oder Idolatrie streben wir nach einem klaren und direkten Empfinden Gottes. Augustin hat dieses Streben und die es begleitende Unruhe mit den klassischen Worten charakterisiert: "Meine Seele ist rastlos, bis sie in dir, o Gott, ruht!" Wie kann diese Ruhelosigkeit ein Ende finden? Wie kann diese bedrückende Vagheit des natürlichen und religiösen Empfindens überwunden werden? Wie können der Mangel an Orientierung oder der Relativismus der selbstgemachten religiösen Einsichten, die von der unsichtbaren Natur Gottes herrühren, beendet werden?

3. Schöpfung und Offenbarung

Speziell für Christinnen und Christen und für die Theologie ist es wichtig, der Tatsache ins Auge zu sehen, daß es in unseren Kulturen und im Leben der Individuen heute nicht nur zahlreiche Bemühungen, sondern auch zahlreiche anerkannte Lösungen gibt, den beschriebenen Problemen des Umgangs mit der "natürlichen Offenbarung" zu begegnen. Es gibt religiöse und es gibt säkulare, es gibt öffentliche und es gibt private Idolatrien, die uns verschiedene Götter oder verschiedene Äquivalente anbieten, Ersatzformen, die dazu dienen sollen, uns mit unseren vagen Empfindungen des unabweisbaren Eingeschlossenseins und der unaufhebbaren Abhängigkeit zu arrangieren. Es gibt zahllose Idolatrien, die uns helfen, mit dem Empfinden fertigzuwerden, von einer von uns nicht zu kontrollierenden und uns doch zugleich bestimmenden und prägenden komplexen Macht umgeben zu sein. Neben den mehr oder weniger gut greifbaren Götzen stehen aber auch typisierte zynische Haltungen und Rituale der Gleichgültigkeit und der Selbstbetäubung sowie natürlich auch kultivierte und unkultivierte Dumpfheit zur Verfügung.

Es wäre aber naiv anzunehmen, daß mit der Vielzahl von Weisen, unser natürlich-religiöses Empfinden zu unterdrücken, dieses Empfinden ausgelöscht werden kann. Es wäre nicht weniger naiv zu meinen, daß die konstruktiven Versuche, das Problem zu lösen, das das religiöse Empfinden angesichts der "natürlichen Offenbarung" stellt, allmählich und automatisch die klare Erfahrung Gottes und das klare Wissen Gottes hervorbringen würden. "Ich sage nicht mit Cicero", schreibt Calvin, "die Irrtümer würden mit der Zeit verschwinden, die Religion aber je mehr und mehr zunehmen und vollkommener werden. Denn die Welt versucht ..., alles Wissen um Gott nach Kräften auszulöschen und die Verehrung Gottes auf allerlei Weise zu verderben."⁵⁶ Die "natürliche Offenbarung" in ihrer Vagheit, Unzuverlässigkeit und Unstetigkeit offenbart eine vage Ohnmacht

der Menschen, eine vage und trügerische Unfähigkeit, von sich aus zu einer klaren und bestimmten Gotteserkenntnis zu gelangen.

Ohne Gottes die Menschen über diese Intuitionen hinausführende Offenbarung würden wir in diesem Gespinnst von relativ klaren und relativ verunklarenden, religiösen und antireligiösen Bemühungen verharren müssen. Die Sachverhalte und Erfahrungen, Elemente und Strukturen auf der Welt, die unser religiöses Empfinden zu wecken, zu ermutigen und zu stärken und auch zu relativer Klarheit zu bringen scheinen, fallen letztlich immer wieder in die Vagheit und Ambivalenz zurück. Sie bleiben dem Schein verhaftet, sie bleiben mißbrauchbar: "All die brennenden Fackeln im Gebäu(de) der Welt, bestellt zur Verherrlichung des Schöpfers, leuchten uns also vergebens. Von allen Seiten überstrahlen sie uns mit ihrem Licht - und können uns aus sich doch nicht auf den rechten Weg führen!"⁵⁷

Die Verteidiger einer natürlichen Theologie, die gern Psalm 19,2 zitieren: "Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes. Das Werk der Hände Gottes verkündet das Firmament", sollten also nicht vergessen, Texte wie 1Kön 8,27 hinzuzufügen: "Siehe, selbst der Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht ..." Obwohl es so viele brennende Fackeln im Universum gibt, können sie uns doch nicht in sicherer Weise zur Gotteserkenntnis führen. Und obwohl wir ein religiöses Empfinden haben, ein natürliches Empfinden der Gottheit, haben wir "von Natur nicht die Fähigkeit, ... zur reinen und lautereren Erkenntnis Gottes zu gelangen ..." ⁵⁸ Wenn wir danach fragen, was uns eine klare Erkenntnis Gottes vermittelt bzw. was uns auf den geraden Weg zur Gotteserkenntnis bringt, so können wir nicht auf die "natürliche Offenbarung" verweisen. Wir müssen vielmehr fragen, was in der Offenbarung Gottes mit uns - uns über den Status der nur "natürlichen Gotteserkenntnis" hinausführend - geschieht.

Manche Theologien haben betont, daß die Offenbarung Gottes in einer Begegnung erfahren wird, in einer persönlichen Begegnung, in einer Konfrontation mit dem Anderssein Gottes, in einer Herausforderung, in einem Gerufen- und Gefangenwerden, ja, in einem Angesprochenwerden aus der Transzendenz heraus. Dieses Konfrontations- und Begegnungsmodell ist sicher nicht völlig falsch und irreführend. Es ist tatsächlich stark in seiner Negationskraft. Es ist stark in der Verwerfung aller Theologien, die mit einer Selbstveranstaltung des Menschen oder auch nur mit einer Selbstprüfung der Frömmigkeit oder dergleichen anfangen, um so die Erfahrung Gottes und das Wissen von Gott zu erreichen. Das Modell, das Gottes Offenbarung als Begegnung ansieht, will solche Versuche negieren. Ohne eine durch Gottes Auftreten und Gottes Eintreten gewirkte Selbstablösung gelangen

57 Institutio, I,5,14.

58 Institutio, I,5,15.

die Menschen nicht wirklich von sich selbst und von der in ihrer offensiv angenommenen Endlichkeit⁵⁹ liegenden Unfähigkeit zur Gotteserkenntnis los. Sie können sich nicht lösen aus den durch ihre eigene Tätigkeit verstärkten Verblendungszusammenhängen.

Auch die mit eifrigen Selbstdistanzierungsversuchen beschäftigten Frommen werden sich selbst nicht los. Ohne eine durch Gottes Auftreten und Eintreten gewirkte Diskontinuierung des Erfahrens bleiben die Menschen in sich und in ihrer Wirklichkeit gefangen. Aber mit dieser falsche Wege versperrenden Intention bietet das Begegnungsmodell noch keinen klaren Begriff von Gott und Gottes Offenbarung. Unerachtet der Betonung von Begegnung und Konfrontation mit dem Anderssein Gottes in der Offenbarung kann der religiöse Mensch in die Vagheit der natürlichen Theologie zurückgeworfen werden. Da das Begegnungsmodell sich nur auf einen, wenn auch auf einen wichtigen Aspekt der Offenbarung konzentriert, ist es nicht stark genug, die Probleme der natürlichen Offenbarung zu überwinden. Es ist nicht stark genug zu erläutern, wie und warum die Offenbarung ein klares Wissen von Gott vermittelt. Es ist stark in seiner Ablehnung aller Auffassungen, die besagen, Glaube und Vertrauen hätten eine gesunde Grundlage in der Tatsache, daß der menschliche Geist durch "natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit" besitzt. Doch es bietet noch keine Alternative. Wie gelangen wir dazu?

"Offenbarung" ist ganz allgemein eine Enthüllung, das Hervortreten eines Versteckten, die Verkündigung des Unbekannten.⁶⁰ Das beinhaltet wohl ein Moment der Begegnung und der Konfrontation, der Überraschung und des Unvoraussagbaren. Aber Begegnung und Konfrontation beinhalten nicht notwendig Enthüllung, das Hervortreten des Versteckten, die Verkündigung des Unbekannten. Die gediegenen Theologien der Offenbarung betonen denn auch nicht einfach das Anderssein Gottes und die Tatsache, daß Gott nicht zu unserer von uns veranlaßten Verfügung steht. Sie heben nicht ein abstraktes Konfrontationsgeschehen, sondern sie heben die Bestimmtheit von Gottes Offenbarung hervor: Sie betonen etwa die Bestimmtheit der Offenbarung in Jesus Christus, im Evangelium oder im Kommen des Reiches. In der Offenbarung werden wir mit einem bestimmten Namen, einer bestimmten Kraft und Wirklichkeit, einer bestimmten neuen Realität konfrontiert. Dieser bestimmte Name und diese bestimmte Person, diese bestimmte Wirklichkeit und Geschichte sind das Zentrum eines Erfahrungsbereiches, in den wir hineingezogen werden. Die Offenbarung ist also nicht nur eine Konfrontation, die uns, nachdem sie sich ereignet hat, dort läßt, wo wir schon vorher waren. Die Offenbarung ist auch nicht einfach eine Information oder ein Bündel von Auskünften, das dem Menschen, der die Offenbarung empfängt, neu ist und das ihn belehrt oder in anderer

59 S. dazu das letzte Kapitel dieses Buches.

60 Vgl. R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, GuV III, Mohr: Tübingen 1965, 1ff.

Weise partiell bereichert.

Die Offenbarung, die bestimmte Orientierung, bestimmtes Wissen und bestimmte Informationen einschließt, bindet den sie empfangenden Menschen und zieht ihn in einen Erfahrungsbereich hinein, der ohne ihr Eintreten nicht da war oder für den betroffenen Menschen wenigstens nicht erkennbar, nicht wirklich durchsichtig und prägend war. Die Offenbarung zieht uns in einen gegenüber der Situation der "natürlichen Offenbarung" neuen und anderen Erfahrungsbereich, in eine neue und andere Geschichte, in eine neue und andere persönliche und öffentliche Identität, in eine neue Wirklichkeit hinein.

Es ist schwer, diese komplexe Wirklichkeit und diese komplexe Erfahrung angemessen zu erfassen und zu beschreiben. Zentriert auf den Namen Gottes, zentriert auf die Person Christi, erkennen und erfahren wir uns und die Wirklichkeiten, in denen wir leben, anders. Wir werden verwandelt eben durch die Offenbarung. Offenbarung begründet und eröffnet ein neues Kraftfeld der Erfahrung, des Handelns und des Interagierens, wovon wir ein Teil werden. Was aber verhindert, daß wir von dieser Erkenntnisebene wieder in die Vagheit der natürlichen Theologie zurückgeworfen werden?

Die vage Rede davon, daß im Glauben eine Transformation, eine kreative Transformation, eine beständige Erneuerung usw. erfolge, klingt für viele Menschen sicher auch heute noch irgendwie vielversprechend und einladend. Aber können wir unseren Mitmenschen erklären, daß es sich dabei nicht wieder um die Produktionsstätte von Idolen und Illusionen handelt? An dieser Stelle der selbstkritischen Auseinandersetzung mit dem Umgang mit der Offenbarung, an dieser Stelle der selbstkritischen Auseinandersetzung mit der an die Offenbarung zu richtenden Erwartungen kommt der kritischen Erkenntnis der Schöpfung große Bedeutung zu.

Halten wir zunächst fest, daß wir die Vagheit der natürlichen Religiosität nicht direkt in eine inhaltliche Erkenntnis Gottes verwandeln können. Wohl aber können wir uns aufgrund der Offenbarung Gottes der Vagheit der natürlichen Religiosität bewußt werden. Wir können dahin kommen, an unserer Unfähigkeit zu leiden, von uns aus zu klarer Gotteserkenntnis zu gelangen. Zugleich treibt die Offenbarung Gottes durch die Schöpfung uns in bestimmte Fragestellungen, in bestimmte Problemerkennnisse, in die Erkenntnis von Macht-, Dependenz- und Interdependenzzusammenhängen hinein. Die Erkenntnis von Macht-, Dependenz- und Interdependenzzusammenhängen ist von Paulus gemeint, wenn er von der scheinbar paradoxen Erkenntnis der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes, der ewigen Macht und Gottheit an den Werken der Schöpfung spricht. Dies ist gemeint, wenn Paulus davon spricht, daß Gott den Menschen offenbart, was sie - und wir müssen hier ergänzen:

remoto Christo - von Gott erkennen können. Schöpfungserkenntnis heißt: spezifische, differenzierte Erkenntnis von Grenz- und Ohnmachts- und Endlichkeitserfahrungen im Bereich des Geschöpflichen. Diese Bereiche und die entsprechenden Erfahrungen schließen gewiß Ordnung und Wohlordnung ein, sie verschaffen aber nicht direkt Zugang zu Gottes sichtbarer Wirklichkeit und zu einer endlichen Macht, die Gottes ewige Macht widerspiegeln könnte. Eine solche Offenbarung kann die Schöpfungserkenntnis nur in Verbindung mit dem Wirken Christi und des Heiligen Geistes vermitteln.

In der Schöpfungserkenntnis wird aber immerhin die vage natürliche Religiosität aufgebrochen, differenziert, sie wird zu vielfältiger Bestimmtheit und zu vielfältiger Selbstempfindlichkeit hingetrieben. Damit werden unsere Erfahrungsweisen verändert. Ein verändertes Kraftfeld bedingt veränderte Erfahrungen und Erfahrungsweisen. An die Stelle der opaken, quälenden globalen Dependenzenerfahrung treten aufgrund der Offenbarung in der Schöpfungserkenntnis bestimmte Ohnmachts- und Geborgenheitserkenntnisse, bestimmte Erfahrungen fundamentaler Hilflosigkeit und fundamentalen Vertrauens. Schöpfungserkenntnis, das heißt immer Grenz- und Endlichkeits- und Ohnmachtserkenntnis inmitten von Erfahrungen überlegener Macht und Stärke.

Schöpfungserkenntnis heißt allerdings auch darin Erkenntnis, vernünftige Wahrnehmung, nicht Kollaps in eine diffuse religiöse oder nicht-religiöse Empfindung,⁶¹ in eine kognitive Resignation, in routinisierten Zynismus oder in Gleichgültigkeit. Mit diesem vorsichtigen, gebrochenen Bezug auf eine durch Offenbarung transformierbare und transformierte "natürliche Gotteserkenntnis" - den Calvin lehrreich vorführt - wollen wir Aspekte der Schöpfungserkenntnis in den vier weiteren Kapiteln zu entfalten und zu bewähren suchen. Wie wirken die Mächte "Himmel und Erde", die Engel, der sogenannte "Herrschaftsauftrag" und die Sünde auf das vage natürliche religiöse Empfinden ein?

61 Mit E. Herms, Offenbarung und Wahrheit, in: ders., Offenbarung und Glaube, 273ff, kann von einem "Erschließungsgeschehen" gesprochen werden, wenn dabei deutlich wird, daß zur Erschließung von "Grund und Gegenstand christlichen Glaubens" (vgl. 275) auch die christologische und die pneumatologische Dimension der Offenbarung erforderlich ist; auch der Zusammenhang von Schöpfung und Offenbarung bleibt in dieser Hinsicht defizitär.

III. SCHÖPFUNG ALS "HIMMEL UND ERDE". DENKANSÄTZE

"Wenn ich ein 'System' habe", schreibt der frühe Barth im Vorwort zur 2. Auflage seines Römerbrief-Kommentars, "so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden'. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem."⁶²

1. "Gott ist im Himmel, du bist auf Erden!"

Dieses Kohelet-Zitat (Koh 5,1) gibt der Macht und Weltüberlegenheit Gottes Ausdruck, indem es betont, daß Gott im Himmel präsent ist.⁶³ Dieses Sein Gottes im Himmel, diese primäre Präsenz Gottes im Himmel ist offenbar religiös so eindrücklich, daß von biblischen Texten, von christlichen und außerchristlichen Theologien, aber auch von Religionskritiken aller Art das Sein im Himmel bzw. das himmlische Sein als wichtigstes, beherrschendes oder sogar als alleiniges Charakteristikum Gottes angesehen werden konnte. Gottes Macht über die Menschen, Gottes Weltüberlegenheit, die Besonderheit Gottes gegenüber allem Geschöpflichen wurden häufig auf Gottes Sein im Himmel zurückgeführt, zumindest wurden sie im Hinblick auf Gottes Präsenz im Himmel ausgesagt. In Anbetung und Verherrlichung finden wir diese Betonung, so z.B. Ps 123,1: "Ich erhebe meine Augen zu dir, der du hoch im Himmel thronst." Darüber hinaus begegnet uns sogar die unbekümmerte Identifikation von Gott und Himmel in zahlreichen religiösen Überlieferungen, selbst in Randregionen des biblischen Kanons; sie begegnet uns auch in außertheologischer Religionskritik, wie sie gerade von ihren wichtigsten Vertretern im 19. Jahrhundert als eine Himmels-, Überwelt- und Jenseitskritik ausformuliert wird. Schon der junge Hegel fordert, "die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, auf die Erde zurückzuholen". Immer wieder findet sich im 19. Kapitel von Feuerbachs "Wesen des Christentums" die als "Beweis" bezeichnete Versicherung, daß "Gott der Himmel ist, daß beide identisch sind".⁶⁴ Feuerbach behauptet: "... der Unterschied (sei) nur der, daß Gott der geistige Himmel, der

62 K. Barth, Der Römerbrief 1922. Unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, 13. Aufl., TVZ: Zürich 1984, XIII.

63 Zur Differenzierung und Zuordnung der Aspekte "Kosmos als Herold der Macht und Majestät" Gottes und "der Himmel als Domäne und Wohnung" Gottes s. C. Houtman, Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung, Brill: Leiden 1993, bes. 139ff.319ff.

64 L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Gesammelte Werke 5, hg. W. Schuffenhauer, 2. Aufl., Akademie Verlag: Berlin 1984, 293ff.301.

Himmel der sinnliche Gott ist,⁶⁵ daß "im Himmel in die Länge und Breite ausgedehnt wird, was in Gott in einen Punkt konzentriert ist".⁶⁶

Gottes Macht über die Menschen, Gottes Weltüberlegenheit, die Besonderheit und Andersartigkeit Gottes gegenüber allem Geschöpflichen, "die Differenz"⁶⁷ - das alles wird aber auch in der Theologie unseres Jahrhunderts auf "Gottes Sein im Himmel" zurückgeführt und im Blick auf Gottes Präsenz im Himmel ausgesagt. Mit besonderer Wucht geschieht dies in abstrakten theologischen Reflexionen des frühen Karl Barth. "Licht von oben", "Bewegung senkrecht von oben her", "neues Müssen von oben her", "das Neue von oben" - mit solchen "himmelwärts" weisenden Wendungen versucht Barth in seinem berühmten Tambacher Vortrag, die Bewegung der Offenbarung Gottes und die Grundlage der Orientierung des Glaubens, die Grundlage aller sachgemäßen Theologie zu fassen.⁶⁸ Gott ist im Himmel - das heißt: "von oben her, senkrecht von oben her" sei Gottes Handeln, Gottes Eingriff in unsere Lebenswirklichkeit zu erwarten: "... "geht uns, ihr Psychiker, mit eurem Innseits! Apage Satanas! Jenseits, trans, darum gerade handelt es sich, davon leben wir."⁶⁹

"Gott ist im Himmel" - mit dieser Aussage kann im christlichen Glauben natürlich nicht eine abstrakte Jenseitigkeit und eine abstrakte Ferne Gottes behauptet werden, eine völlige Unvereinbarkeit und Unverträglichkeit dieses Gottes mit allen irdischen, menschlichen Verhältnissen und Angelegenheiten. Vielmehr soll die Rede von Gottes Sein im Himmel ja gerade die kenntliche Weltüberlegenheit, die im Irdischen nachvollziehbare und anzuerkennende Dependenz der Welt und der Menschen von Gott, die Unverfügbarkeit und Unmanipulierbarkeit von Gott und Gottes Handeln an der Welt betonen. Doch wie?

Die Beziehung dieses Gottes zu uns Menschen und die Beziehung dieser Menschen zu Gott sei, so behauptet der frühe Barth, in seiner Sicht "das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem". Ein dialektisches Verhältnis, ein Verhältnis von Distanz und Beziehung, Differenz und Eingriff soll mit der Wendung "Gott ist im Himmel" festgehalten werden. Ganz entsprechend formuliert der Heidelberger Katechismus mit seiner Auslegung der Anrufung des Vaterunsers: "Warum wird hinzugetan: 'der du bist im Himmel'? Antwort: Auf daß wir von der himmlischen Majestät Gottes nicht irdisch denken (Jer. 23,23f.; Apg. 17,24.25.27) und von Gottes Allmächtigkeit

65 Feuerbach, Wesen des Christentums, 296.

66 Feuerbach, Wesen des Christentums, 298.

67 Vgl. meinen "Nachtrag zu einem Nachtrag von Eilert Herms".

68 Vgl. K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie (ThB 17/1), 5. Aufl., Kaiser: München 1985, 9.12.13.21 u.ö.

69 Anfänge der dialektischen Theologie, 34.

alle Notdurft Leibes und der Seelen gewarten (Rm. 10,12).⁷⁰ Nicht irdisch denken von Gottes Majestät und zugleich von Gottes Allmacht alles Notwendige für Leib und Seele erwarten - kann die Rede von Gottes Sein im Himmel dafür eintreten? Wenn aber Gottes Sein im Himmel tatsächlich Gottes Weltüberlegenheit und die inhaltliche Dependenz von Mensch und Welt von Gott festhalten und aussagen kann, so verwundert es nicht, daß die Rede von Gottes Präsenz im Himmel schließlich geradezu für die Rede von der Gottheit Gottes stehen kann, daß sie ein Äquivalent für die Rede von Gott, dem Schöpfer, wird und daß am Ende sogar Gott und Himmel identifiziert werden. In Randregionen des biblischen Kanons finden wir diese Identifikation: Gott ist gemeint, aber die Rede ist vom Himmel. Zunächst wird, anscheinend in Aufnahme der Außenperspektive der Heiden auf den Gott Israels, der Schöpfer des Himmels und der Erde merkwürdig abstrakt und stereotyp "Gott des Himmels" genannt.⁷¹ In den Makkabäer-Briefen wird schließlich vom Himmel gesprochen, auch dann, wenn Gott gemeint ist. "Der Himmel bewahre uns", heißt es; "die Kraft, die vom Himmel kommt", wird beschworen. "Wie der Himmel will, so soll es geschehen!" heißt es, oder: "Laßt uns den Himmel anrufen, daß er uns gewogen ist und des Bundes mit unseren Vätern gedenkt!"⁷² Die Menschen schreien zum Himmel. Sie rufen den Himmel an. Sie loben und preisen den Himmel. Sie setzen ihre Hoffnung auf den Himmel. Von der Gnade des Himmels sprechen die Texte, vom Gericht des Himmels und von den Kindern des Himmels.

Doch dieser problematischen Tendenz zur Fusion von Gott und Himmel gegenüber vollziehen die meisten der biblischen Überlieferungen bedeutende Klärungen und Systematisierungen, indem sie nachdrücklich jeder Vergottung des Himmels entgegenwirken. Die überwältigende Mehrzahl der biblischen Überlieferungen und Texte betont eindeutig: Der Himmel ist von Gott geschaffen, der Himmel ist Geschöpf Gottes. Was aber ist dies für ein merkwürdiges Geschöpf? Gibt uns vielleicht gerade der Himmel Anlaß und Möglichkeiten, genauer zu bestimmen, von welcher Beschaffenheit das Geschöpfliche, die Schöpfung überhaupt ist?

2. Der Himmel - Einheit und Vielheit von "Transzendenz"

Die einfachsten, der direkten sinnlichen Erfahrung nächststehenden, sozusagen dinglichsten Konzeptionen des Himmels verstehen den Himmel auch in den biblischen Überlieferungen tatsächlich im Sinne des englischen "sky". Der Himmel, das ist der sichtbare Luftraum über der Erde; Licht und Finsternis, Wärme und Regen, Hagel, Blitz und Donner kommen vom Himmel. Diese natürlichen Kräfte vom Himmel bestimmen das Leben auf der Erde. Sie

70 Der Heidelberger Katechismus, hg. O. Weber, Gütersloher: Gütersloh 1978, (121. Frage), 60f.

71 Etwa Esra, Nehemia, Judith und Daniel.

72 Vgl. 1Makk 2,21; 3,19.60; 4,10 u.ö.

determinieren, prägen, verändern sowohl das biologische als auch das kulturelle Leben in vielen seiner Formen. Zugleich sind sie nicht in der Menschen Verfügung wie viele der kulturellen Kräfte. Sie sind nicht steuerbar von den Menschen und doch im strengen Sinne sinnfällig erfahrbar. Der Himmel der natürlichen Wahrnehmung ist sichtbar und doch nicht beeinflussbar. Wir haben hier einen in bestimmten Hinsichten "transzendenten" - für die Menschen in aktiver Gestaltung unbestimmbaren, unzugänglichen, unmanipulierbaren - Bereich der Schöpfung vor uns. Doch dabei ist er nicht ein Numinosum, sondern für das einfache Wahrnehmungsvermögen wie eine Glocke gewölbt mit der im Osten aufgehenden und im Westen untergehenden, also sich um die Erde drehenden Sonne. Kurz gesagt: Der sinnlich wahrgenommene Himmel ist genau so beschaffen, wie das klassische, vielbelächelte "Käseglockenmodell" es beschreibt. Alfred North Whitehead hat denn auch festgehalten, daß die berühmten Auseinandersetzungen im "Fall Galilei" um die rechte Wahrnehmung des Himmels, der Erde und der Gestirnwelt im Licht der Erkenntnisse unserer Zeit revidiert und neu beurteilt werden müssen:

"Galilei sagte, daß sich die Erde bewegt, während die Sonne ruht; die Inquisition sagte, daß die Erde ruht, und daß sich die Sonne bewegt; dagegen behaupteten die Newtonschen Astronomen, die eine absolute Theorie des Raumes vertraten, daß sich sowohl die Sonne als auch die Erde bewegt. Heute sagen wir jedoch, daß jede dieser drei Behauptungen gleich wahr ist, vorausgesetzt daß man die Bedeutung von 'Ruhe' und 'Bewegung' festgelegt hat, wie sie in der jeweiligen Behauptung verwendet wird. Zur Zeit der Auseinandersetzung Galileis mit der Inquisition war Galileis Darstellung fraglos fruchtbarer für die wissenschaftliche Forschung. Aber an sich war sie nicht wahrer als die Formulierung der Inquisition. Nur kannte damals noch niemand die modernen Begriffe der relativen Bewegung; daher wurden die Behauptungen in Unkenntnis der Einschränkungen aufgestellt, die ihre vollkommene Wahrheit erfordern würde. Doch das Problem der Bewegung von Erde und Sonne bringt eine reale Tatsache im Universum zum Ausdruck; und auf allen Seiten fanden sich diesbezüglich bedeutende Wahrheiten. Für das Wissen jener Zeit schienen diese Wahrheiten jedoch unvereinbar zu sein."⁷³

Galilei strebte über die Perspektive des gesunden Menschenverstandes "unterhalb der Feste des Himmels" hinaus. Die Inquisition verteidigte diese Perspektive, die unter anderem die individuelle Wahrnehmung verallgemeinert. Der Vatikan hätte bei der Rehabilitierung Galileis - gerade in einer Zeit oft blinden Vertrauens in die naturwissenschaftliche Wirklichkeitswahrnehmung - diese Feinheiten deutlich machen müssen.

Auch die biblischen Wahrnehmungen "des Himmels" gehen über den Himmel als "sky" und die Halbkugel der sinnlichen Wahrnehmung hinaus. So wie die natürlichen Kräfte des Himmels das natürliche und kulturelle Leben

73 A. N. Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt*, Suhrkamp: Frankfurt 1984, 212f.

auf der Erde bestimmen, so werden auch die nicht-naturalistischen Kräfte, die das natürliche und kulturelle Leben auf kaum von Menschen manipulierbare Weise prägen, "dem Himmel" zugeschrieben. Auch historische und soziale Kräfte überkommen die Menschen "vom Himmel her".⁷⁴ Schon der Schöpfungsbericht der Priesterschrift läßt diese Qualitäten, die die Schöpfung von bloßer Natur oder bloßer Kultur und das Geschöpf "Himmel" von einer nur natürlichen oder nur kulturellen Größe unterscheiden, deutlich hervortreten, indem er die "Tage" der Schöpfung und die Tage unter dem Himmel differenziert, zugleich die kultische Funktion der Gestirne hervorhebt, den "Herrschaftsauftrag" an die Menschen und die Zentrierung der Schöpfung auf den Sabbat betont.

Natürlich hatten die alten Kulturen Unverfügbares, Gefährliches und Bedrohliches als auch von Geschöpfen auf der Erde ausgehend erfahren, vom Bereich des Meeres ganz zu schweigen. Aber die unausweichlich und möglicherweise verheerend wirkenden Kräfte kamen vor allem vom sichtbaren und unsichtbaren Himmel. Man konnte es vermeiden, sich aufs Meer zu begeben, aber man konnte es nicht vermeiden, unter dem Himmel mit seinen unverfügbaren Machtpotentialen zu leben. Daß dieser Himmel "Geschöpf" ist, bedeutet allerdings: Er ist, obwohl unserer Gestaltung unzugänglich und unverfügbar, obwohl mit Kräften ausgestattet, die über Leben und Tod auf Erden entscheiden können, von prinzipiell gleicher Grundbeschaffenheit wie die klarer sichtbare und zugängliche Erde.

Alle Differenzen der Komplexität, der Wirkkraft und Macht im Himmel werden also von einer Einheit durchdrungen oder übergriffen. Es gibt einen Grundzusammenhang, eine letzte Homogenität der Wirklichkeit. Nicht letztlich völlig erratisch bleibende Kräfte treiben ihr gefährliches Spiel mit uns, sondern Geschöpfliches wirkt auf Geschöpfliches. Die Tatsache, daß dieser Himmel Geschöpf ist, dessen Kräfte "aus der Höhe" auf Geschöpfe beglückend oder verheerend einwirken, dessen Kräfte Menschen jeweils einsichtig sein mögen oder nicht, bedeutet darüber hinaus aber vor allem, daß diese Kräfte, wie die Religiosität sagen würde, "in Gottes Händen" liegen. Indem der Himmel "Geschöpf" ist, sind seine natürlichen und kulturellen Kräfte und die entsprechenden verschiedenartigen Transzendenzen Gottes Willen unterworfen, prinzipiell gehalten und - wie eine säkulare Perspektive formulieren würde - einem letzten Zusammenhang von Ordnungen und Interdependenzen angehörend, der prinzipiell erschließbar ist.

Vor diesem Hintergrund erhält das "Sein Gottes im Himmel" eine ganz andere Qualität als die der Überbietung und Übertrumpfung "von oben". Gottes schöpferisch regierendes und ordnendes Handeln ist vielmehr unverzichtbar, um die Mächte der - relativ zur Erde - Transzendenzbereiche nicht in unabsehbarer Weise wirken und wüten zu lassen.

74 S. dazu auch das folgende Kapitel.

Dank der "Einwohnung Gottes im Himmel", dank dieser schöpferischen Präsenz, können die Mächte des Himmels nicht von koboldhafter Bizarrität und schicksalhafter Willkür sein. Diese Unterstellung eines Ordnungszusammenhangs nicht nur im Verfügbaren, sondern auch im Unverfügbaren, im Zugänglichen und im Unzugänglichen ist keineswegs selbstverständlich. Wenn wir die Klimaveränderungen und Unregelmäßigkeiten der letzten Jahre den menschlichen klimazerstörenden Eingriffen zurechnen, so ist dies nur möglich auf der Basis von unterstellten Ordnungszusammenhängen und Stetigkeiten, die wir, die auch der erfahrenste Common sense und selbst die Wissenschaften noch nicht hinreichend durchschauen. Daß wir diese Ordnungszusammenhänge und Stetigkeiten unterstellen, heißt, wir trauen weder denen, die sagen: "Das ist nur ein Zufall!", noch denen, die behaupten, in Makrozeitperspektiven sei das alles kein Problem, im Jahre siebzehnhundertsoundsoviel sei es auch heiß und stürmisch gewesen, und im Jahre zweitausenddreihundertundx könnte man das gleiche erleben.

Gewiß werden Menschen, sobald die Erwartungen an Stetigkeiten erst einmal verunsichert sind, auch Unwahrscheinliches und Entlegenes nicht mehr ausschließen. Gewiß sind Zeiten der kollektiven Verunsicherung durch ungewöhnliches Verhalten der Kräfte des Himmels auch Zeiten des Emergierens diffuser Ängste, alten Aberglaubens und der archaischen Weisheit. Aber in der Regel erwarten wir, daß auch "der Himmel" sich innerhalb der Grenzen unserer Erfahrungen bewegt und hält, und sind gerade deshalb hochsensibel für erhebliche oder gar abrupt auftretende stetige Abweichungen. Die Wurzel dieser Sensibilität für Unregelmäßigkeiten auf der Basis des Vertrauens in Stetigkeit und Ordnung liegt in der vielfältig säkularisierbaren und säkularisierten Erkenntnis: Auch der Himmel ist Geschöpf. Auch die Kräfte des Himmels stehen in einem Ordnungszusammenhang, mag man diesen einem göttlichen Willen oder abstrakteren, anonymen Konfigurationen zuweisen. Sie stehen jedenfalls in einem Ordnungszusammenhang, der mit den auf Erden wahrnehmbaren Charakteristika und Bedingungen des Geschöpflichen verträglich sein muß, unter Umständen sogar von identischer Struktur und Beschaffenheit ist. Dieses Vertrauen in die relative Kontinuität und Homogenität trotz aller Differenzen, Unverfügbarkeiten, Unzugänglichkeiten und Transzendenzen, die innerhalb des Geschöpflichen und besonders zwischen himmlischem und irdischem Bereich auftreten, dieses Vertrauen wird nicht grundlegend erschüttert durch eine Dimensionserweiterung, die die biblischen Texte klar vollziehen.

Der für uns wahrnehmbare, der über uns wahrgenommene Himmel, die große Käseglocke über uns ist begrenzt. Und auch unser kultureller Himmel, unsere "Zeit und Gegenwart" mit ihren uns "von oben" bestimmenden Kräften ist limitiert. Wir leben immer nur unter einem Ausschnitt des Himmels. Entwickeltere Weltwahrnehmung weiß, daß es auf dem Berg regnen und im Tal sonnig sein kann, daß es dort hagelt und hier schneit. Entwickeltere Erfahrungen wissen sogar um die Kopräsenz von Hitze und Frost und Tag und Nacht auf dieser Erde. Der Himmel wechselt nicht

nur in seinem Aussehen, im Spiel und im Drohen seiner Kräfte über uns. Der Himmel verändert sich auch von Wahrnehmungshimmel zu Wahrnehmungshimmel. Er ist über anderen Menschen und Landschaften anders und dies nicht nur in den Regionen der Erde, die uns jetzt oder auf immer unzugänglich und fremd bleiben werden. Der Himmel ist vor allem anders, wenn wir ihn von anderen Planeten aus ins Auge fassen, andere kosmische Konstellationen als Ausgangsbasis in Rechnung stellen. Man kann Erwägungen darüber anstellen, ob die Mischung von Pluralisierung und Unifizierung des Himmels, die uns in etlichen biblischen Texten begegnet, nicht auf das mehr oder weniger dumpfe Bewußtsein solcher kosmologischer Sachverhalte zurückzuführen ist.

Wichtig ist, daß gerade das im Blick auf Gottes Treue geschöpfte Vertrauen auf die Einheit und Stetigkeit des Geschöpflichen trotz dieser evidenten Diskontinuität-, Differenz- und Fremdheitserfahrungen die Einheit des Himmels und eine letzte Einheit von geschöpflicher Transzendenz unterstellen läßt. Wichtig ist, daß der Himmel so zur Grundlage und zum Bezugspunkt realer Universalität werden kann, die die Völker, Kulturen, Klimata und Zeiten übergreift. Was immer die Geschöpfe und Regionen auf der Erde in Raum und Zeit voneinander entfernen und trennen mag, ihnen allen ist gemeinsam, daß sie unter dem Himmel leben mit seinen Gestirnen und den Ordnungen und den Rhythmen natürlicher und kultureller Art, die damit verbunden sind. Obwohl die Erfassung dieses universal, jedenfalls relativ zur Erde universal erscheinenden Himmels schon mit hohen Abstraktionsleistungen verbunden ist, handelt es sich doch auch um eine unterstellbare Realität im schlichtesten Sinne von Wahrnehmungsrealitäten. Nicht ein gewagtes Konstrukt oder eine verstiegene Idee, sondern eine in zahllosen Wahrnehmungszusammenhängen auftretende und faktisch - wenn auch immer nur fragmentarisch - eingeholte Wirklichkeit liegt hier vor uns. Der Himmel ist von einer übermächtigen Dimension und Komplexität, und doch ist er vom Leben auf dieser Erde adäquat erreichbar, wenn auch in keiner Weise ausschöpfbar.

Die Geschöpflichkeit des Himmels erlaubt es uns, eine Kontinuität auch im uns unzugänglichen Bereich der Welt zu unterstellen, eine grundsätzliche Vertrautheit mit ihm trotz des Bewußtseins einer prinzipiell nicht ermeßbaren, nicht wahrnehmbaren und meßbaren Fülle. Der Himmel ist nach den biblischen Schöpfungsberichten auf die Erde abgestimmt, auf die Erde hingeeordnet, auf die irdischen Kreaturen, die Menschen und ihre Wahrnehmungsfähigkeit hin geschaffen. Im Schöpfungsbericht der Priesterschrift finden wir dies angelegt, indem die beiden Vorgänge der Scheidung von Licht und Finsternis, die Scheidung "im Anfang des Anfangs" und die Erschaffung der noch einmal Licht und Finsternis scheidenden Gestirne am Wahrnehmungshimmel, der eben unserem Käseglockenmodell entspricht, differenziert werden. Absolute und relative Vorstellungen der Totalität, wahrnehmungsrelative Totalität

und eine alle Wahrnehmungen übergreifende Totalität werden hier in einem komplexen Zusammenhang gesehen.⁷⁵

Daß die biblischen Überlieferungen über das Niveau der Einholung des für uns unbestimmteren, unserer Gestaltung unzugänglichen Bereichs der Schöpfung noch einen ganz entscheidenden Schritt hinausgehen können, liegt daran, daß der Himmel in seiner eine bestimmte unabweisbare Wahrnehmungssphäre bildenden und dabei doch unverfügbaren und zugleich in seiner eine Wahrnehmungssphäre unabweisbar überschreitenden und dabei doch Vertrautheit erlaubenden Verfassung besonderer Ort der Präsenz Gottes ist. Universalität und Uneinholbarkeit und machtvolle Konkretheit der Zuwendung Gottes sind gerade im Blick auf die besondere Beschaffenheit des Himmels und im Blick auf Gottes Gegenwart in diesem geschöpflichen Machtbereich im Zusammenhang zu denken und zu erkennen. Als kaum weniger subtil und eindrucksvoll zeigt sich in den biblischen Überlieferungen die Erfahrung und Beschreibung der Erde.

3. Die Erde - aktive und kraftpendende Umgebung

Diesem komplexen Bild der für geschöpfliche Gestaltung unzugänglichen, aber doch sinnfällig wahrnehmbaren Wirklichkeit, der unmanipulierbaren, aber doch das Leben auf dieser Erde bestimmenden Realität entspricht eine komplexe Verfassung des zugänglichen und lebensbergenden Bereiches der Schöpfung: der Erde. Immer wieder ist gern das Bild vom Haus, vom oikos, verwendet worden, um die besondere Beschaffenheit der Erde im Blick auf den Menschen zu charakterisieren. Karl Barth formuliert griffig: "Aufgrund ihrer Trockenlegung kann man auf, aufgrund ihrer Bepflanzung kann man von der Erde leben. Alles, was Gott weiter schaffen wird, bildet die wohnliche Ausstattung dieses Hauses: das doppelte Werk des dritten Tages aber ist es, das dieses Haus zum Hause macht ..."⁷⁶ In Jürgen Moltmanns "ökologischer Schöpfungslehre" wird die Verwendung dieses eindrucksvollen Untertitels im Blick auf die Haus- und Haushaltsmetaphorik begründet. Die Rede von der Erde als "Haus" kann insofern vordergründig richtig erscheinen, als es in der Schöpfung durchgängig um die Schaffung und Bereitstellung einer lebensförderlichen Umgebung geht. Genauer betrachtet, geht es um die Herstellung eines Zusammenhangs von Bereichen, die füreinander Umgebung sind.⁷⁷ Eine durch die Ausdrücke Geborgenheit und Vertrauenswürdigkeit zu charakterisierende Umgebung, warum sollte dies nicht als "Haus" bezeichnet werden?

75 Dazu ausführlicher M. Welker, "Schöpfung": Big Bang oder Siebentagewerk? Glauben und Lernen 9, 1994, 126-140.

76 KD III/1, 159.

77 Vgl. dazu das erste Kapitel dieses Buches.

Beachten wir jedoch aufmerksam, was im Schöpfungsbericht bei der Erschaffung des Lebens, des Lebendigen im strengen Sinne, und bei der Erschaffung der schöpferischen Erde geschieht, so sehen wir, warum die Schöpfung im allgemeinen und die Erde im besonderen mit dem Ausdruck "Haus" nicht hinreichend bestimmt sind. Gen 1,11f und 1,24f sind hier die zentral zu beachtenden Belege.

- "Und Gott sprach: Es lasse die Erde Grün grünen: Kraut, das Samen bildet nach seinen Arten, und Fruchtbäume, die Früchte bringen nach ihren Arten, in denen ihr Samen ist auf der Erde. Und dementsprechend geschah es. Und die Erde brachte Grün hervor: Kraut, das Samen bildet nach seinen Arten, und Bäume, die Früchte bringen, in denen ihr Same ist, nach ihren Arten. Und Gott sah, daß es gut war ...

- Und Gott sprach: Es bringe die Erde hervor Lebewesen nach ihren Arten: Vieh und Kriechgetier und Wildgetier der Erde nach seinen Arten. Und dementsprechend geschah es. Und Gott machte das Wildgetier der Erde nach seinen Arten und das Vieh nach seinen Arten und alles Kriechgetier des Erdbodens nach seinen Arten. Und Gott sah, daß es gut war."

Klammern wir zunächst die schwierige, vielumrätselte Differenz von Gen 1,24 und 1,25 aus: Die Erde bringe hervor Lebewesen. Und Gott machte das Wildgetier usw. Konzentrieren wir uns auf die Beschreibung des pflanzlichen und tierischen Lebens und seiner Genese. Zwei entscheidende Gesichtspunkte, die sich mit unseren Denk- und Vorstellungsstandards nicht ohne weiteres vertragen, liegen vor und fallen auf.

1. Die Aufgabe der Selbstreproduktion der einzelnen Arten wird relativ aufwendig, fast umständlich anmutend, beschrieben. Aufwendig wird darüber hinaus die Bereitstellung der - ihrerseits reproduktiven - Bedingungen der Möglichkeit dieser individuellen Selbstreproduktion dargestellt. Trotz dieser aufwendigen Beschreibung der Selbstreproduktion der einzelnen Arten bzw. der Bereitstellung der Bedingungen der Möglichkeit dieser individuellen Selbstreproduktion ("Kraut, das Samen bildet nach seinen Arten, und Fruchtbäume, die Früchte bringen nach ihren Arten, in denen ihr Samen ist ...") des Lebendigen bleibt dessen Beschaffenheit, für sich genommen, zur Bestimmung des Lebens unzureichend und sekundär. Das Primäre, das diesen Selbstreproduktionen Zugrundeliegende ist vielmehr: die Erde.

Die Erde als lebensförderliche und Leben hervorbringende Umgebung ist das Primäre. Barth verkürzt in durchaus typischer Weise, wenn er summiert: "Das ist Leben, das das lebendige Geschöpf, die Hervorbringung Gottes, die ohne sich selbst untreu zu werden, selbst wiederum hervorbringt und deren Hervorbringung - und wieder ohne

Untreue - Samen und also wieder ein Hervorbringendes ist."⁷⁸ Fundamental hervorbringend ist nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht zunächst die Erde. Die Erde als Umgebung von Pflanzen- und Tierwelt bringt sich individuell selbst reproduzierende Wesen hervor, ohne sich - die Erde - selbst als Individuum noch einmal zu reproduzieren. Diese differenzierte Hervorbringung will beachtet sein. Sie will beachtet sein, um

2. zu verstehen, warum ein auf individualistische Selbsterhaltung und Selbstreproduktion konzentriertes Verständnis von Leben ebenso verfehlt ist wie die Bestimmung der Erde als "Haus". Die Erde ist nach Erkenntnis des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts nicht nur eine vertraute und bergende Umgebung des Geschöpflichen. Sie ist nicht nur ein gestaltbarer und gestalteter Bereich der Bedingung der Möglichkeit von Selbsterhaltung und Selbstreproduktion. Die Erde ist vielmehr eine aktive, kraftspendende Instanz, die Leben in Form von verschiedenen interdependenten Prozessen der Selbstreproduktion hervorbringt, und sie ist zugleich als Umgebung verschiedener heterogener Prozesse zu verstehen. Die Erde bringt hervor, aber sie bringt nicht sich hervor. Sie ist keine Super- und Überpflanze, und sie ist kein Super- und Übertier. Die Erde bringt das sich individuell selbst reproduzierende Geschöpfliche als dessen Umgebung hervor.⁷⁹ Sie ist dabei nicht nur Behältnis, auch nicht ein wohlgeordnetes, gut eingerichtetes Behältnis. In ihrer besonderen Eigenaktivität unterscheidet sie sich von der Struktur eines Hauses. Sie ist eine aktive Kraftquelle, ein aktives Kraftfeld, ohne dessen Kraft zuführende, dessen umgebende Präsenz "Leben" nicht zu fassen ist. Die auf individuell sich selbst erhaltende und selbst reproduzierende Instanzen fixierten Konzeptionen von Leben sind vom Denken des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts her in Frage zu stellen.

Odil Hannes Steck hat Gen 1,11f als differenzierte Beschreibung des Phänomens "sich immer wieder erneuernder Vegetation" charakterisiert.⁸⁰ Aufgrund der von der Genesis verwendeten Ausdrücke läßt sich die zugrunde liegende Vorstellungswelt gut nachzeichnen. Es sind die "intendierte Erscheinung des jungen Grüns", "der frische Wuchs jeglicher Pflanze", das Phänomen des Frühlings und der jungen Triebe, die hier vor Augen gebracht werden. Dieses Geschehen wird nicht als ein sich lediglich vielfältiger individueller Kraft und Anstrengung verdankender Vorgang verstanden, so wichtig die Polyindividualität, ihre Erhaltung und Sicherung auch ist (nach seinen Arten, nach ihren

78 KD III/1, 171.

79 Dieses Denken begegnet auch in den neutestamentlichen Überlieferungen. S. K. Berger, Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen, Quell: Stuttgart 1993, 28ff; G. Theißen, Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4,26-29?, ZNW 85, 1994, 167ff; vgl. zur systematisch-theologischen Suche nach einer sachlich und theologisch angemessenen Begrifflichkeit: J. Lovelock, The Ages of Gaja. A Biography of Our Living Earth, New York 1988; R. Ruether, Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing, SCM: London 1993; und das Heft: Gott und Gaja. Zur Theologie der Erde, EvTh 53, 1993.

80 Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift, 93f.

Arten!). Der polyindividuellen Selbstreproduktion liegt eine kraftgebende, in eigener Weise "hervorbringende" Umgebung zugrunde: die Erde. Indem Gott diese Kraft der Erde entbindet, sichert Gott die Bedingung der Möglichkeit der Erhaltung und steten Erneuerung pflanzlichen und tierischen Lebens.

Wir haben damit eine Erkenntnis entwickelt und systematisch ausgebaut, die bei Steck angelegt ist und mit deren Hilfe er die scheinbare Ungereimtheit von Gen 1,24 und 1,25 (Die Erde bringe hervor ... Und Gott machte ...) erklärt. Sie beendet ferner das in der Literatur gelegentlich auftretende Rätselraten, ob P, sonst doch so differenziert darstellend und urteilend, naiv die Prozesse der Zeugung und des Gebärens der Landtiere archaisch überforme (Die Erde bringe hervor ...). Der Schöpfungsbericht macht deutlich, daß von einzelnen Lebewesen ausgehende Reproduktionsprozesse, auch Ketten und Vernetzungen solcher Reproduktionsprozesse nicht ausreichen, um "Leben" zu bestimmen und zu verstehen. Aber auch die Vorstellung von individuell auf solche Reproduktionsprozesse zugeschnittene Umgebungen (z.B. das Haus oder die Häuser) verstellen die Perspektive auf die dem Leben zugrunde liegenden Kräfte.

Die Erkenntnis der Beschaffenheit der Erde und ihrer spezifischen lebensfördernden Kraft treibt einerseits über die Konzentration auf das reproduzierte und sich selbst reproduzierende Individuum und die von ihm bildbaren Zusammenhänge hinaus. Sie nötigt andererseits zur Korrektur auch der entwickeltsten Vorstellungen und Gedanken auf der Basis der Haus-Metaphorik. Sie lenkt die Aufmerksamkeit zurück auf schwierige theologische und religiöse Begriffe, die von unserer Kultur in der Regel nur noch als (unverstehbare) Chiffren verwendet werden - besonders auf den Begriff "Segen". Steck hat nahegelegt, zu sehen, daß die für die Erde charakteristische Beschaffenheit und Kraft mit nicht weniger zu erfassen ist als mit der geordneten Bedeutungsfülle, die der Ausdruck "Segen" umfaßt. Er geht von der Beobachtung aus, daß nach Gen 1 die Wasser- und Lufttiere und die Menschen, nicht aber die Pflanzen und die Landtiere von Gott ausdrücklich gesegnet werden. Bei den Landtieren tritt als Äquivalent die von Gott bereitgestellte Kraft der Erde an die Stelle des Segens. "Der Ausdruck 'Die Erde bringe hervor' kann hier nur bedeuten, daß die Erde auf göttliches, bei der Schöpfung ergangenes Geheiß hin die für den Fortbestand der Landtiere entscheidende Kraft spendet, so daß den Landtieren Nachkommenschaft entsteht ... Die den Wasser- und Lufttieren und den Menschen durch Segen selbst zugewendete Kraft liegt im Blick auf die Landtiere also bei der Erde ..." ⁸¹ Wie Steck eindrucksvoll deutlich macht, lassen sich auf dieser Basis einerseits die Rätsel der Differenz von Gen 1,24 und 1,25 lösen, andererseits die hierarchisierende Differenz von Tieren und Menschen verstehen. Die hervorbringende Erde und ihre Kraft, das Äquivalent des Segens bei Wasser- und Lufttieren und Menschen, sichert die Erhaltung, den lebendigen Dauerbestand bei Pflanzen und Landtieren, während Gottes Machen die erstmalige

Entstehung der Landtiere ohne schöpferisches Mitwirken der Erde betrifft. Ebenso wird, "um die Prävalenz des Menschen herauszustellen, ... der Fortbestand von Landtieren und Menschen unterschiedlich geregelt": Während die Menschen die Kraft für diesen Fortbestand durch Zuwendung des Segens erhalten (Segen als Umgebung!), bleiben die Landtiere "im Blick auf die Kraft für ihren Fortbestand an die Erde gewiesen, die hierzu auf Grund göttlicher Anordnung wirksam und ihrerseits wieder der Herrschaft der Menschen unterworfen ist".⁸² Eine große, in vielfältigen Perspektiven bewährte systematische Stimmigkeit zeigt sich in der Erstellung der Vertrautheit, Geborgenheit, lebendige Selbstreproduktion ermöglichenden und verwirklichenden Umgebung "Erde".

Mit diesen Erkenntnissen sind wir noch weit davon entfernt, die Einsichten der biblischen Überlieferungen in die Beschaffenheit des Geschöpflichen im allgemeinen und in die Beschaffenheit von "Himmel und Erde" im besonderen ausgeschöpft zu haben. Wir haben nicht mehr getan, als einen Anfang zu machen, die Tatsache systematisch ernst zu nehmen, daß "Himmel und Erde" primäre Umgebungen der Präsenz Gottes und des Zusammenlebens von Menschen und anderen Geschöpfen sind und als solche verstanden werden sollten. Dabei aber dürfte deutlich geworden sein: Die biblischen Überlieferungen mögen schwer dekodierbar sein, ihre imaginationsreiche und bildkräftige Vorstellungswelt und Sprache läßt sich nicht ganz leicht in vertraute Denkformen überführen. Wo dies aber gelingt, werden erstaunliche Potentiale der Kritik an eingefleischten Denk- und Vorstellungsweisen erkennbar. Gerade wenn wir Großbegriffe wie Transzendenz, Leben, Oikos usw. gedanklich durchdringen wollen, können wir auf die kritische und inspirierende Kraft der biblischen Überlieferungen nicht verzichten.

IV. DIE ENGEL UND GOTTES GEGENWART IN DER SCHÖPFUNG:

■ BEEINDRUCKENDE LOGIK, ABER HYPERKOMPLEXE WIRKLICHKEIT



Daß die biblischen Überlieferungen in theologischen Fragen gegenüber vergleichbaren Konzeptionen des gesunden Menschenverstands einfach erkenntnisreicher, weitsichtiger und tiefsichtiger sind, das läßt sich im Blick auf die schöpferische Tätigkeit Gottes, den sogenannten Herrschaftsauftrag, das Verständnis von Schöpfung als Himmel und Erde und andere Teilstücke der Schöpfungslehre zwanglos zeigen. Doch bei der Lehre von den Engeln scheinen wir auf schier unüberwindliche Schwierigkeiten zu stoßen. Wie kaum bei einem anderen Gegenstand der Theologie scheint es sich hier um reine Phantasiegebilde zu handeln, einer vergangenen Kultur angehörig, die es mit Wirklichkeit und Wahrheit nicht so genau nahm.

Mit der ihm eigenen theologischen Gelassenheit und weitsichtigen Souveränität hat Friedrich Schleiermacher in den §§ 42ff der "Glaubenslehre" festgestellt, daß die Ausbildung differenzierter Vorstellungen von den Engeln primär in eine Zeit gehöre, "wo die Kenntnis der Naturkräfte noch sehr gering war", bzw. "als der Zusammenhang des Menschen mit der Natur noch nicht geordnet, und er selbst noch nicht entwickelt war".⁸³ Nur sofern diese unterentwickelte Kenntnis der Naturkräfte und die noch unentwickelte Ordnung des Zusammenhangs der Menschen mit der Natur beachtet werden (bzw. in ganz privaten oder in liturgischen Zusammenhängen, wo die Beachtung des Zusammenhangs von Mensch und Natur und die Kenntnis davon nach Schleiermachers Überzeugung vergleichgültigt werden können), mag noch mit Respekt auf Engel Bezug genommen werden. Im Rahmen der Naturwissenschaft auf dem Niveau des 19. Jahrhunderts und im Rahmen der von dieser Naturwissenschaft bestimmten oder doch zumindest mit ihr verträglichen Wissenschaft überhaupt, im Rahmen einer "modernen" Theorie der Welt, wie sie zu Schleiermachers Zeiten möglich ist, kann von Engeln nicht mehr die Rede sein. Die wissenschaftlichen und kosmologischen Verschiebungen der Wirklichkeitserfassung lassen der Lehre von den Engeln so wenig Raum wie der Lehre, die Erde sei eine Scheibe.

Ich möchte im folgenden Schleiermacher nicht einfach widersprechen. Ich möchte nicht die Behauptung aufstellen, daß "Engel" in unserer Kultur mit den herrschenden Wirklichkeitsverständnissen des Common Sense oder mit elaborierteren Erfahrungsformen verträglich seien. Zwar haben sich unsere Rationalitäts- und Wirklichkeitskonzeptionen und unser Verständnis von Wissenschaft seit Schleiermacher gewandelt. Zwar sind wir

⁸³ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1, hg. v. M. Redeker nach der 2. Auflage, De Gruyter: Berlin, 7. Aufl. 1960, 309 und 310. Ähnliche Formulierungen finden sich in der ersten Auflage, § 54,2.

heute toleranter gegenüber Erfahrungsformen, die nicht den dominierenden Weisen, "Kenntnis von Naturkräften zu gewinnen", entsprechen. Ja, selbst der Glaube an ein homogenes Rationalitäts- und Realitätskontinuum überhaupt ist uns abhanden gekommen. Das heißt aber noch nicht, daß wir in der Lage sind, in unsere differenzierteren und diffizileren Konzeptionen von Wirklichkeit das Verständnis von den Engeln einfach zu integrieren.

Ich möchte auf das Problem miteinander unverträglicher "Wirklichkeiten" bzw. Wirklichkeitsauffassungen aufmerksam machen, gerade indem ich zu zeigen versuche, wie hochgradig konsistent, wie hochgradig "logisch" die Zusammenhänge in sehr verschiedenartigen Überlieferungen sind, die von "Gottes Engel" oder "Gottes Engeln" sprechen. Eine Lehre von den Engeln, die die Zusammenhänge dieser Überlieferungen zu erfassen versucht, kann verglichen werden mit mathematischen Denkformen, für die wir heute noch keinen Anwendungsbereich haben. Als Alfred North Whitehead und Bertrand Russell an den "Principia mathematica" arbeiteten, da waren sie erstaunt über die Regionen von Theorie, die - in sich konsistent und mit anderen durchaus erfahrungsleitenden bzw. zu Erfahrungsleitung fähigen Theorien im Zusammenhang stehend - dennoch keinerlei Anwendungsbereich absehbar sein ließen. Die Erforschung der Rede von Gottes Engeln hat bei mir ähnliche Empfindungen ausgelöst. Sie hat allerdings auch die Überzeugung verstärkt, daß wir es in der Theologie, die sich an den biblischen Überlieferungen orientiert, nie über längere Strecken mit irgendwelchen schlechthin erratischen Gedanken und Erfahrungen zu tun haben, wohl aber öfter mit Gedanken- und Vorstellungszusammenhängen, die sich in unsere herrschende Realitätssicht, in unsere Erfahrungsformen nicht mehr oder noch nicht wieder einpassen lassen. Zugleich werfen diese uneinpassbaren Gedanken- und Vorstellungszusammenhänge in ihrer Stringenz und Logik ein Licht auf andere Erfahrungsbereiche des Glaubens, die wir durchaus mit unseren natürlichen Erfahrungen in einen Zusammenhang zu bringen vermögen.

Auf diese indirekte Weise beleuchtet die Lehre von den Engeln die besondere Herrlichkeit und besondere Persönlichkeit Gottes, die besonderen Probleme und Weisen der Kontaktaufnahme Gottes mit dem Geschöpflichen. Dies möchte ich im folgenden ausführen:

Der erste Teil dieses Kapitels wird im Blick auf "den Engel Gottes" in der "Boten-Engellehre" das Problem der Selbstzurücknahme und Selbstverendlichung Gottes in der Kontaktaufnahme mit Irdisch-Geschöpflichem darstellen. Der zweite Teil wird im Blick auf "die Engel Gottes" in der "Hofstaat-Engellehre" die Vorstellung der "Herrlichkeit Gottes in den Himmeln" verdeutlichen.⁸⁴ Einem unveröffentlichten Vortrag von Hartmut Gese über

⁸⁴ Ich nehme in diesem Beitrag Gedanken auf von C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, Stuttgart 1957, 2. Aufl. 1980 (zitiert: Westermann, Gottes Engel).

"Engel im Alten Testament" verdanke ich den wichtigen Gedanken, daß in bestimmten Schichten des Alten Testaments mit einer Identität Gottes mit dem Engel Gottes zu rechnen ist, bzw. die Warnung, nicht einfach von einer Inferiorität des Engels gegenüber Jahwe auszugehen. Diese Erkenntnis war für mich ein wichtiger Impuls, die Frage zu stellen: Was ist charakteristisch für Gottes Offenbarung - gerade durch Engel?⁸⁵

1. Gottes Engel in der "Boten-Engellehre" und die Selbstzurücknahme und Selbstverendlichung Gottes

Die Engel markieren das besondere Problem der Kontaktaufnahme Gottes mit dem Geschöpflichen. Wie kann Gott, den die Himmel nicht fassen können (1 Kön 8,27; 2 Chr 2,5 und 6,18), mit dem Geschöpflichen, das nicht der Fülle der Gegenwart Gottes entsprechen kann, selbst gezielt und konzentriert in Kontakt treten? Wie kann Gott dies tun, ohne Gottes Gottheit preiszugeben, ohne in der Kontaktaufnahme mit dem Geschöpflichen unkenntlich zu werden? Dialogistische Theologien verstellen dieses Problem, indem sie Gott - mir nichts, dir nichts - als "ein Du", als "ein Gegenüber" in Ansatz bringen, auch wenn sie das unumkehrbare Machtgefälle zwischen Gott und Geschöpf betonen. Theistische Theologien verstellen das Problem, indem sie die immer schon vollzogene Kontaktaufnahme Gottes mit dem Menschen in hochabstrakte gedankliche Erkenntnisleistungen aufzuheben versuchen oder aber Gott auf "alles", auf jede Raum-Zeit-Stelle bezogen wännen. Mystische Theologien verstellen das Problem, indem sie die Bestimmtheit der Kontaktaufnahme Gottes ins Unbestimmte hinein auflösen.

Etliche alttestamentliche Überlieferungen antworten auf unsere Problemstellung öfter mit der Rede vom Engel Jahwes, vom Engel Gottes. Der Gott, den die Himmel nicht fassen können, kommuniziert mit dem Geschöpflichen, das nicht überall zugleich sein kann, indem dieser Gott sich dem Geschöpflichen im Engel Gottes zuwendet. Gewiß ist dies nicht die einzige Zuwendung Gottes zu den Menschen, von denen die Texte berichten. Aber es handelt sich um eine besonders herausgehobene, besonders interessante und aufschlußreiche Zuwendung, die ein Licht wirft auf Gottes Person, auf Gottes Weise, mit den Menschen zu kommunizieren, und auf Gottes Interesse an den Menschen.

Der Engel ist anzusehen als eine Selbstzurücknahme, eine Selbstkontraktion, eine Selbstkonkretion Gottes, worin und wodurch Gott sich bestimmten Menschen in bestimmten Situationen offenbart.⁸⁶ Dies entspricht in der Funktion tatsächlich der Entsendung von Boten zwischen Menschen in einer Zeit, die noch keine entwickelten

85 Vgl. dazu auch G. MacGregor, Angels: Ministers of Grace, Paragon House Publishers: New York 1988, 25.

86 G. v. Rad hat im ThWNT I, 1933, 75ff, dieses Problem gespürt, es aber nur als ein (letztlich transzendentaltheoretisches) Problem der menschlichen Wahrnehmung gefaßt: "Sowie Gott in die Apperzeption des Menschen tritt, stellt sich der Engel Gottes ein" (76).

Kommunikationstechnologien besitzt. Es ist durchaus sinnvoll, wenn im Alten Testament durchgehend, aber auch im Neuen Testament die Ausdrücke "Mal ak" bzw. "Angelos" weiterhin ohne Schwierigkeiten auch profan für "Boten" verwendet werden.

Während sich aber Menschen durch Boten relativ vervielfachen können, während Menschen durch Boten relativ multipräsent werden können, bedeutet die Selbstvergegenwärtigung Gottes in den Engeln eine relative Selbstverendlichung Gottes. Diese Selbstverendlichung Gottes in der Offenbarung durch den Engel Gottes wird aber nie fixiert, wird nie auf Dauer und auf Wiederholbarkeit gestellt. Das ist sehr wichtig. Deshalb ist das Verschwinden und Nicht-Wiederkommen den Engeln wesentlich! Engel sind - so könnten wir in der Sprache unseres Jahrhunderts sagen - "existentielle Gestalten". Das heißt, Engel sind nicht im strengen Sinne empirische und als solche fixierbare und reproduzierbar meßbare Größen. Die Realität der Engel ist die des einmaligen Ereignisses. Einmalige Ereignisse aber bleiben in ihrer Empirizität umstritten. Sind Engel Geschöpfe, so sind sie jedenfalls nicht als im geläufigen Sinne natürliche Geschöpfe anzusehen. Obwohl sie wie natürliche Geschöpfe erscheinen nach dem Bericht der biblischen Überlieferungen, ist ihre Realität der Realität kultureller Geschöpfe verwandter.⁸⁷

Ich möchte erstens festhalten, daß der Engel, der als Bote auftritt, gegenüber menschlichen Boten nicht Erscheinung einer Machtexpansion eines Herrschers ist, sondern die Erscheinung einer Machtkontraktion Gottes. Diese Machtkontraktion Gottes bedarf - um Gottes Gegenwart nicht zu verstellen - der Zurücknahme, sie muß wieder verschwinden. Zweitens muß beachtet werden, daß diese Machtkontraktion in dem Boten Gottes wohl unter dem natürlich-geschöpflichen Sein auf Erden wirkt, daß sie auf dieses Sein einwirkt, es bestimmt, daß sie aber nicht zu einem solchen natürlich-geschöpflichen Sein auf Erden wird. Engel erscheinen, aber sie werden nicht seßhaft. Engel verschwinden, aber sie sterben nicht.

Westermann hat die Engel als "Gottes Möglichkeit für uns" bezeichnet. "Die Engel sind Gottes Möglichkeit oder verkörpern Gottes Möglichkeit in seinen Möglichkeiten für uns."⁸⁸ Dies aber ist zu unbestimmt formuliert.

Sprechen wir in der Angelologie von "Möglichkeit Gottes", so muß deutlich gemacht werden, daß der Engel die

87 So haben meine Frau und ich einmal in Chicago eine Aufführung von Mahlers 7. Symphonie, von Claudio Abbado dirigiert, gehört, die sich nach unserer Überzeugung in so deutlicher und eindrucksvoller Weise von allen anderen vorausgegangenen Konzerterlebnissen abhob, daß ich mir durchaus vorstellen kann, daß Menschen anderer Zeiten und Kulturen bestimmte einmalige Begegnungen mit menschlichen Wesen in so deutlicher Weise von anderen Begegnungen mit menschlichen Wesen zu unterscheiden in der Lage waren, daß sie hier eine andere "Realität" zu erleben meinten. Damit will ich aber keine psychologisierende "Erklärung" der Engelercheinungen anbieten und auch nicht behaupten, daß die Angelologie heutzutage in herausragenden Musikerlebnissen Äquivalente habe, auch wenn diese von der säkularen Kultur unserer Zeit oft wie religiöse Formen und Inhalte zelebriert werden.

88 Westermann, Gottes Engel, 10.

Fülle der Herrlichkeit Gottes, die wir als "Möglichkeitsfülle" beschreiben mögen, für bestimmte Menschen in bestimmten Situationen konkretisiert und materialisiert. Der Engel vollzieht diese Konkretion, ohne die Fülle der Herrlichkeit Gottes in dieser Konkretion zu verstellen oder zu verneinen. Treffend formuliert Westermann: "... in dem Engel Gottes berührt Gottes Reden oder Gottes Handeln die Erde. In ein und derselben Geschichte kann der Erzähler an die Stelle des Engels Gott und an die Stelle Gottes den Engel treten lassen, um dies zum Ausdruck zu bringen."⁸⁹ Beschreiben wir dies in gängigen Theoriesprachen, so können wir feststellen, daß in den biblischen Geschichten durch ein "Identity-switching" zwischen Gott und Engel Gottes diese Selbstvergegenwärtigung Gottes zugunsten des Geschöpflich-Endlichen und unter dessen Bedingungen zum Ausdruck gebracht wird. Es handelt sich um eine vielleicht unvollkommene, aber trotz ihrer Unvollkommenheit durchaus sachgemäße Darstellungsform.

Vor allem in der Hagar-Geschichte Gen 16 und in der Geschichte der Berufung Gideons Ri 6, aber auch z.B. Ri 13,22 begegnet uns dieser verwirrende Wechsel von Gott und Engel. "Und Gott sprach ..." - "Und der Engel sprach ..." Ein und dieselbe Instanz ist gemeint, und dennoch scheint nach konventionellem Verständnis die Referenz zu wechseln. Gen 21, 22, 32, Ex 2f und Num 20,16 sowie die Aufnahme von Ex 3 in Apg 7 spiegeln solche Doppelidentität.⁹⁰ Was aber tut dieser Engel als Gott, Gott als Engel?

Ein Zusammenhang von Geschichten, die auf den ersten Blick vergleichsweise abenteuerlich anmuten, ist systematisch aufschlußreich. Es handelt sich um die Bileam-Geschichten (Num 22-24).⁹¹ Der Prophet Bileam wird von Balak, einem mit Israel im Kampf liegenden König, bestellt, um einen Fluch über das israelitische Heer auszusprechen. Bileam macht sich schließlich - es ist zunächst nicht wirklich klar, ob mit Billigung Jahwes oder ohne diese - mit seiner Eselin auf den Weg in die Machtsphäre des Gegners Israels. In dieser Situation tritt "der Engel des Herrn" auf: "... und der Engel stellte sich auf dem Wege auf als Gegner für ihn, während er auf seiner Eselin ritt und seine beiden Burschen ihn begleiteten. Die Eselin sah den Engel Jahwes, wie er auf dem Weg stand und sein Schwert gezückt in seiner Hand hatte. Da bog die Eselin vom Weg ab und ging auf dem Ackerfeld weiter. Bileam aber schlug die Eselin, um sie wieder auf den Weg zu bringen" (Num 22,22ff).

Bileam nimmt den Engel nicht wahr, vor dem das Tier wiederholt zurückweicht, und er schlägt die Eselin mehrfach. Darauf öffnete, so heißt es Vers 28, "Jahwe den Mund der Eselin". Es kommt zu einer sonst unvorstellbaren

⁸⁹ Westermann, Gottes Engel, 51 (vgl. 64.69.100f.125).

⁹⁰ S. auch den Segen des sterbenden Jakob Gen 48,15f: "Gott, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt sind, Gott, der mein Hirte gewesen ist mein Leben lang bis auf diesen Tag, der Engel, der mich aus aller Not erlöst hat ... "

⁹¹ Vgl. W. Gross, Bileam. Literar- und formkritische Untersuchungen der Prosa in Num 22-24 (StANT 38), Kösel: München 1974, 355ff.

sprachlichen Verständigung zwischen Mensch und Tier. Nach dieser Verständigung zwischen Mensch und Tier heißt es Num 22,31: "Da enthüllte Jahwe die Augen Bileams, so daß er den Engel Jahwes sah, wie er auf dem Wege stand und sein Schwert gezückt in seiner Hand hatte." Bileam erfährt, daß er in Todesgefahr geschwebt und daß die Eselin ihn gerettet hat. Er will sofort umkehren, wird aber mit dem Auftrag weitergeschickt: "Gehe ...! Jedoch darfst du nur das Wort aussprechen, das ich dir mitteilen werde" (22,35, vgl. 20). Was geschieht hier?

Mit dem Auftreten des Engels werden beim Übergang in einen anderen, feindlichen Machtbereich Grenzen gesetzt, Grenzen markiert, die zunächst für Menschen durchaus unerkennbar bleiben. Der Engel markiert den Übergang in eine andere Machtsphäre, in die Machtsphäre des Gegners Israels. Zugleich werden im Zusammenhang mit der Englerscheinung Grenzen aufgehoben, Grenzen der Kommunikation zwischen den Geschöpfen werden beseitigt. Schon vor fast 40 Jahren hat Claus Westermann dies so kommentiert: "Gehen wir an diese Geschichte nicht als die aufgeklärten Menschen heran, die alles besser wissen, sondern mit der Bereitschaft, erst einmal zuzuhören, so könnte uns hier etwas aufgehen, was unserer Welt zu hören guttäte. Die Tiere, die in unserer mechanisierten Welt so weit an den Rand gedrängt wurden, haben doch als Kreaturen einen Anteil an unserem Menschsein, den wir ihnen nicht ungestraft nehmen können. Es bleibt immer eine Stelle, an der die Tiere ein wacheres und besseres Vermögen haben als der Mensch. Es bleiben die Gelegenheiten, in denen es gut und richtig ist, daß ein Mensch auf ein Tier achtet und von ihm lernt."⁹²

Dabei aber geht es nicht allein um eine lernende Sensibilität für die tierischen Mitgeschöpfe, die - wie Westermann meint - "ihre Bezogenheit auf den Schöpfer behalten" haben, "auch wenn uns diese Bezogenheit verborgen und verschlossen ist".⁹³ Es geht um mehr als um eine lernende Sensibilität für nichtmenschliche Mitgeschöpfe, die in Situationen evidenter ökologischer Gefahr allerdings mit Recht vermißt und dann oft emphatisch eingefordert wird. Bileam werden "die Augen enthüllt", heißt es. Bileam wird zu einer neuen Sicht und Sehweise befähigt, der gegenüber die alte, gewohnte und selbstverständlich anmutende Realitätswahrnehmung als Blindheit oder als Schlaf anzusehen ist. Er erkennt nun eine gefährliche Grenze bei seinem Übergang in den Machtbereich des Feindes. Er erkennt eine Grenze, die sich im natürlichen Blick auf die natürliche Umgebung nicht zeigte. Aufhebung von Grenzen der Verständigung zwischen dem Irdisch-Geschöpflichen und Sensibilisierung für Grenzen und Gefahren, die sich im Irdisch-Geschöpflichen nicht selbstverständlich zu erkennen geben - dies geht mit der Erscheinung des Engels offenbar einher. Die Augen werden geöffnet für eine differenziertere und zugleich integrativere Sicht der Wirklichkeit, als sie die gängige, natürlich-geschöpfliche Wirklichkeitswahrnehmung ermöglicht. Und diese, die

92 Westermann, Gottes Engel, 42.

93 Westermann, Gottes Engel, 43.

natürliche, normale, selbstverständliche Realitätswahrnehmung wird zugleich relativiert.

Diese Grenzverschiebung und Infragestellung der sogenannten natürlichen und gewohnten Sicht der Dinge im Zusammenhang einer Engellerscheinung kann sich in anderen Texten wesentlich weniger abenteuerlich und märchenhaft, wesentlich "normaler" darstellen. Sie kann wesentlich stärker in die Erfahrungswelt, auch des heutigen Common sense, eingefügt erscheinen. Jos 5 begegnet Josua unvermutet einem Mann mit einem Schwert in der Hand. Josua weiß nicht, ob es sich um einen Freund oder einen Feind handelt. Jos 5,13bff: "Da ging Josua auf ihn zu und sprach zu ihm: 'Gehörst du zu uns oder zu unseren Feinden?' Er antwortete: 'Nein! Sondern ich bin der Oberste des Heeres des Herrn. Ich bin jetzt gekommen ...!' Da fiel Josua zu Boden auf sein Angesicht, ihm zu huldigen, und sprach zu ihm: 'Was hat mein Herr seinem Knechte mitzuteilen?' Da sprach der Oberste des Heeres des Herrn zu Josua: 'Ziehe deine Schuhe von deinen Füßen, denn die Stätte, auf der du stehst, ist ein Heiligtum.' Das hat Josua dann getan."

Die kriegerische Fixierung der Realitätswahrnehmung auf "Freund oder Feind" wird durch die Engellerscheinung durchbrochen und überwunden.⁹⁴ Die erregte Fixierung auf kriegerische Entscheidungssituationen wird ebenso überwunden wie Ohnmachtshaltungen, die resigniert hingenommen werden. Besonders deutlich wird dies in der Geschichte der Berufung Gideons. Claus Westermann hat die Ri 6 erzählte Geschichte eindrucksvoll zusammengefaßt: "Es ist erzählt, daß einmal in der Frühgeschichte Israels der Sohn eines Bauern Korn drosch. Er tat das nicht auf der Tenne, sondern in der Kelter, einer in den Stein gehauenen engen Mulde auf dem Weinberg. Er tat es dort, weil es auf offener Tenne zu gefährlich war. Das Land war besetzt. Es konnte ein Soldat der Besatzungsmacht vorbeikommen - dann war das Korn verloren. Da tritt ein Bote Gottes zu ihm. Er war nicht als solcher kenntlich, er sah wie ein gewöhnlicher Mensch aus. Er grüßt den jungen Bauern: 'Gott mit dir, du starker Held!' Der andere nimmt den Gruß wörtlich ... Er antwortet dem Fremden: 'Was heißt hier Gott mit dir? Ich merke nichts davon. Wo sind denn all seine Taten geblieben, die er früher an seinem Volk getan hat?' Der Bote antwortet: 'Du bist dazu bestimmt, daß diese Großtaten in deinem Volk wieder beginnen!' Der junge Mann wendet sehr nüchtern dagegen ein, daß auf seiner Seite keinerlei Voraussetzungen dafür vorhanden seien. Der Fremde sagt: 'Gerade in dieser Ohnmacht will Gott das tun, was er mit euch vorhat.' Der junge Bauer hört sich das an, bleibt aber kritisch. 'Wer sagt mir', meint er, 'ob das alles stimmt. Ich kenne dich nicht, ich bin ein Geringer. Es könnte alles Trug sein.' Und nun kommt das Erstaunlichste an der Geschichte: Der Bote erkennt diese kritische Frage als berechtigt an; er gibt dem, zu dem er gesandt ist, ein Zeichen, und zwar aus seiner unmittelbaren Wirklichkeit, an dem der junge Bauer erkennen kann, daß es stimmt, daß die Botschaft zuverlässig ist. Erst im Entschwinden erweist

94 Vgl. dazu G. von Rad, Predigt über Josua 5,13-15, Predigten, hg. U. von Rad, Kaiser: München 1972, 154ff.

sich der Mann als Bote aus einer anderen Welt, und der junge Mann neigt sich zur Erde. Dann aber geschieht, was der Bote sagt. Der junge Bauer ruft im Bewußtsein seiner Sendung eine Schar zusammen, die die Feinde aus dem Land treibt."⁹⁵

Es ist sehr wichtig zu sehen, daß die Engellerscheinungen, so wunderbar sie selbst und manche ihrer Begleitumstände sein mögen, die natürliche, die gewohnte Sicht der Wirklichkeit, z.B. die gewohnte Einschätzung der politischen Machtverhältnisse, nicht prinzipiell ins Phantastische hinein verändern. Gideon bleibt realistisch, ja, skeptisch. Gideon wird durch die Engellerscheinung sogar zur - wie wir heute sagen würden - Hinterfragung der Grußformel und zur Hinterfragung der Verheißung von Auswegen aus der Situation veranlaßt. Das Unwahrscheinliche, das Unglaubwürdige der Situation wird also durchaus mit reflektiert, implizit von den biblischen Texten und explizit von den Personen, die dort agieren. Doch dann führt die Begegnung mit dem Engel und mit dessen Verheißung zu einer Infragestellung und Änderung der Situation, auch der gegebenen politischen Situation. Eine neue Sicht der Realität setzt ein, die auch zur Wirklichkeitsveränderung führt. Fassen wir diese ersten Erkenntnisse zusammen, so ist festzuhalten, daß der Engel Gottes inmitten von Komplizierungen, Diskontinuierungen der natürlichen Lebensverhältnisse und Wirklichkeitswahrnehmungen, inmitten von Bedrohung, Verrat, Unterdrückung und Krieg erscheint. Der Engel Gottes ermöglicht eine Relativierung und Ablösung der alten Wirklichkeitswahrnehmung durch eine neue Wirklichkeitswahrnehmung, die dann indirekt oder direkt zu einer Wirklichkeitsveränderung führt.

Dem entspricht, daß "der Engel Gottes" auch in Situationen permanenter Gefahr, in Situationen beständig unsicherer Erwartung und beständig drohender Differenzenerfahrung Menschen begleitet. Der Engel begleitet Israel auf dem Weg durch die Wüste, er begleitet auf einem durch chronische Unvorhersehbarkeit und beständig drohende Bedrängung gekennzeichneten Weg (vgl. Ex 14,19; 23,20.23; 32,34; 33,2, aber auch Gen 24). Verfestigte, anhaltende Bedrohung der Kontinuität gemeinsamen Lebens und anhaltende diskontinuierliche Realitätserfahrungen charakterisieren die Orte des Eintritts der Engel in menschliche, geschöpfliche, irdische Lebensverhältnisse.

Die Weise, in der die Erscheinung des Engels in die Realitätswahrnehmung eingreift und sie verändert, läßt sich wohl am eindrucksvollsten an den Geburtsankündigungen an Hagar und an Maria erkennen, die Gen 16 und Lk 1 berichtet werden (ähnlich die Ankündigungen an die Mutter Simsons Ri 13). Es handelt sich um eine höchst befremdliche Überbietung der Erfahrung einer Frau, wenn Gottes Engel eine Schwangerschaft verheißt. Mag die

95 Westermann, Gottes Engel, 57f.

eigene Wahrnehmung der Schwangerschaft anfangs auch noch von Unsicherheit begleitet sein, niemand kann in einer Gesellschaft ohne die Diagnostiktechniken des 20. Jahrhunderts dieser Vertrautheit mit sich bzw. der Irritation in der Vertrautheit mit sich vorausgreifend um die kommende Geburt wissen. Der Engel, der dies weiß, gerät damit in eine die Vertrautheit der Frau mit sich selbst befremdlich überbietende Nähe. Doch er erschließt der Frau mit der Ankündigung der Geburt nicht nur neue Wahrnehmung und eine Einstellungsveränderung in unzugänglicher Nähe, in physischer und psychischer Nähe. Er erschließt auch, in frühen Gesellschaften zumal, eine neue Wahrnehmung und eine Einstellungsveränderung zu unbeeinflussbarer sozialer Ferne, zu den Perspektiven der Umwelt auf die kinderlose Frau. Westermann hat das so formuliert: "In einer Gesellschaftsform, in der eine Frau Erfüllung ihres Daseins, Ehre, Anerkennung und Glück nur in den Kindern fand, die sie gebar, war die Urnot der Frau die Kinderlosigkeit. Es war darum auch die für die Frau spezifischste, die der Frau eigenste Erfahrung von Rettung, wenn die Kinderlose nach Jahren des Wartens, des Flehens, der Schande doch noch ein Kind bekam."⁹⁶ Psychische Veränderung, Veränderung des Selbstverhältnisses, aber auch Veränderung der sozialen Außenperspektive auf sich, Veränderung des Ansehens und der sozialen Achtung werden hier durch den Engel eingeleitet bzw. schon vorweggenommen. Der Engel Gottes greift mit seiner unwahrscheinlichen Botschaft verändernd in noch unzugängliche Selbst- und Wirklichkeitserfahrungen vor, er greift in diese nahe und doch unzugängliche Erfahrungswelt ein und verändert sie.

Dies gilt ganz entsprechend von der Botschaft von der Rettung aus politischer Not in einer Situation der Hoffnungslosigkeit, der Resignation und Entbehrung. Vor dem Eintritt des Engels ist einfach nicht absehbar, wie die Gegenwart anders wahrgenommen werden sollte, als es nun einmal geschieht, wie die Zukunft anders als in unbestimmter passiver Erwartung und Fortsetzung des Gewohnten ins Auge gefaßt werden könnte. Westermann hat einerseits die m. E. fragwürdig vereinfachende Typisierung vorgenommen, daß die Botschaft der Engel auf die "Urnot der Frau" und die politische "Urnot des Mannes" antwortet.⁹⁷ Diese These hat Sabine Großhennig in Frage gestellt aufgrund der Beobachtung, daß Hagar und Maria gerade durch die Schwangerschaft erst einmal in Bedrängnis geraten. Andererseits legt Westermann in wirklich weiterführender Weise nahe zu sehen, daß in vorgeschichtlicher Epoche zunächst die Fragen der Familienbildung und Familienerhaltung die primären Fragen der Lebensgestaltung und Wirklichkeitsbewältigung gewesen sind. Die familiäre Welt als repräsentative Welt, die Familienorientierung als "Primärkode" der Wirklichkeitswahrnehmung. Dem folge eine gefährdete, im bewaffneten Kampf immer neu zu bestätigende politische Struktur als Primärwelt, als repräsentative Wirklichkeit. Gewiß müssen wir diese Wahrnehmungen und Beschreibungen noch erheblich verfeinern, entfalten und präzisieren.

96 Westermann, Gottes Engel, 54f.

97 Westermann, Gottes Engel, 51.105.

Wichtig aber ist in jedem Fall die Beobachtung, daß die Botschaft des Engels nicht nur in konkreten, individuellen Situationen an menschliche Individuen ergeht, sondern daß es sich in diesen individuellen und konkreten Situationen um eine auf typische Situationen der Not und Bedrängnis eingehende Botschaft handelt.

Die Botschaft des Engels erschließt - unerachtet der Individualität und Einmaligkeit der Situation - typische allgemein belangvolle und dabei schwer zugängliche, schwer veränderbare Wirklichkeitswahrnehmungen. Die so fixierte Gegenwart und die Zukunft werden durch den Engel anders sichtbar, anders gesehen. Das private und das öffentliche Selbstverhältnis werden verändert. Gottes Engel tritt gemäß biblischen Überlieferungen also nicht zu reinen Privatoffenbarungen auf. Genauer gesagt, reine Privatoffenbarungen, rein persönlich, rein individuell bleibende Begegnungen mit einem "Engel" sind keine Begegnungen mit dem "Engel Gottes".⁹⁸

Doch die biblischen Überlieferungen bieten nicht nur die in ihren Grundkonstellationen relativ klare "Boten-Angelologie". Sie lassen auch eine "Hofstaat-Angelologie" erkennen, die auf den ersten Blick völlig anderen Vorstellungs- und Problemzusammenhängen anzugehören scheint.⁹⁹

2. Die "Hofstaat-Engellehre" und die Herrlichkeit Gottes

Boten ermöglichen Menschen eine relative Multipräsens. Diese Multipräsens wird um so wirksamer und um so realistischer, je stärker und vielgliedriger die Loyalität ist, die der Boten Sendende auf sich zentriert. Ein Herrscher, der einen einzigen Boten ausschickt, um ein Heer zusammenzustellen, wird vermutlich wenig Erfolg haben. Wer aber 30 oder 300 Boten ausschickt mit der Botschaft: "Während du, Mensch, gefragt wirst, entscheiden sich 29 oder 299 andere Menschen für die Vaterlandsverteidigung, hat bessere Chancen, das numinose "Man" auf seine Seite zu bringen und damit die politische Macht für sich zu gewinnen.¹⁰⁰ Das Alte Testament erzählt wiederholt von solchen archaischen Prozessen der politischen Macht- und Loyalitätsbeschaffung.¹⁰¹

98 Gerade der Themenkomplex "Engel" gehört allerdings leider zu den Gebieten, in denen nicht nur die phantasievolle individuelle Sensibilität die Imaginationskraft schweifen läßt, sondern auch Verlage und Autoren besonders gern die großen religiösen Überlieferungen in beliebig manipulierbares Unterhaltungsgut transferieren. Die Engel sind in besonderem Maße der kulturellen Umweltverschmutzung und -zerstörung ausgeliefert, sie sind tatsächlich "eine bedrohte Art". (M. Godwin, Engel. Eine bedrohte Art, Zweitausendeins: Frankfurt 1991.)

99 Zur seltenen und späten Fusion beider Angelologien siehe V. Hirth, Gottes Boten im Alten Testament. Die alttestamentliche Mal ak-Vorstellung unter besonderer Berücksichtigung des Mal ak-Jahwe-Problems (ThA 32), Berlin 1976, 108f.

100 Zum "Man" vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, 15. Aufl., Niemeyer: Tübingen 1979, bes. § 27.

101 Vgl. vor allem die Belege der Verwendung von Mal ak in Ri 1 und 2 Sam sowie 1 Kön und 2 Kön.

Die gelungene, unangefochtene Macht- und Loyalitätsbeschaffung bzw. deren Ausgangs- und Grundlage wird, innerhalb dieser Vorstellungswelt bleibend, treffend durch das Bild des thronenden, von seinem Hofstaat umgebenen Königs zum Ausdruck gebracht. Gewiß handelt es sich hierbei um eine einfache monozentrische, an hierarchisch gegliederten (sogenannten stratifizierten) Gesellschaften orientierte Vorstellung. Aber diese Vorstellung, die als frühe Elementarfigur "politischer Theologie" angesehen werden kann, ist doch bereits konzeptionell sehr kraftvoll. Diese Vorstellung ermöglicht es nämlich, vereinzelte und plurale Präsenz Gottes, bestimmte und unbestimmte Präsenz Gottes zugleich zu denken. Sie ermöglicht es ferner, sich die plurale Präsenz konzentriert, gleichsam kraftvoll geballt "um Gottes Thron herum" vorzustellen und zu reflektieren. In vierfacher Hinsicht zumindest wird diese Vorstellung des angelogischen Ausdrucks der Machtfülle und Herrlichkeit Gottes weiterentwickelt und entfaltet.

- 1. Die Engel um Gottes Thron sind zahlreich, ja unübersehbar zahlreich. Hartmut Gese verdanke ich den Hinweis darauf, daß eine Aussage wie Dan 7,10: "zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm" seinerzeit die größte denkbare Zahl überhaupt meinte. Diese bis zu Myriaden zahlreichen Engel können
- 2. als Repräsentanten von Völkern, Staaten, von Epochen oder von Gemeinden gelten. Durchaus verwendbar für die Engel wäre die unter Aufnahme von Hegels Begriff des Geistes ("Ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist") geprägte Rede von "Kollektivperson", die der junge Bonhoeffer von Max Scheler übernommen und weit verbreitet hat.¹⁰² Die Engel können - abstrakt gefaßt - als personifizierte oder doch instanziierte Zentren der Macht bzw. der "religiösen Sinngebung" angesehen werden. Diese unübersehbar zahlreichen und zugleich jeweils die Macht und Orientierungsgrundlage einer Gemeinschaft verkörpernden Engel sind
- 3. nicht nur präsent vor Gott, nicht nur auf Gott aufmerksam zentriert. Sie "dienen" darüber hinaus und sind dienstbereit, sind also bereit, von Gott in Gottes Interesse über sich verfügen, sich einsetzen zu lassen. Doch damit nicht genug. Die Engel verkörpern mehr als Machtpotentiale, über die Gott verfügt, die sich in Gottes Verfügung gestellt haben. Unzureichend bliebe ein Vergleich mit Landsknechten, Rittern, Vasallen oder Alliierten. Anders als Glieder von irdischen Heerscharen demonstrieren und konkretisieren die Glieder der himmlischen Heerscharen die unermeßliche Macht und Herrlichkeit Gottes - nicht indem sie abschrecken und drohen, nicht indem sie kämpfen und sich siegeswillig und todesbereit selbst einsetzen. Sie demonstrieren die Macht und Herrlichkeit Gottes vielmehr
- 4. im Gotteslob, in der Doxologie. Beachten wir diese Konstellation, so verstehen wir, daß die Verherrlichung Gottes nicht einfach als Anerkennung und Zustimmung zu verstehen ist. Sie ist auch nicht nur ein Dank für ein

¹⁰² Vgl. D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hg. J. van Soosten, Dietrich Bonhoeffer, Werke Bd. 1, Kaiser: München 1986, bes. 229, aber auch 48.65ff.74ff.

bestimmtes Tun Gottes oder ein Lob aus einem bestimmten Grund.¹⁰³ In den Lobpreisungen und Verherrlichungen weisen himmlische wie irdische Wesen vielmehr über ihre eigene Perspektive auf Gott, über die mit Gott gemachten Erfahrungen und damit auch "über sich selbst" hinaus. Dieses Über-sich-selbst-Hinausweisen, diese Relativierung der eigenen Perspektive und Erfahrung vor der unermesslichen Herrlichkeit Gottes ist dem Verschwinden des Botenengels strukturell verwandt! Wie wir in Wahrheitsansprüchen über uns hinausweisen (das ist so, auch unabhängig von meiner Sicht!), so weist die Doxologie über die gewonnene aktuelle, konkrete und persönliche Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis, über alle vorliegenden Anlässe für Lob und Dank hinaus.

Deshalb ist das Gotteslob zugleich Aufforderung zum Lob, z.B. (Ps 148,2): "Lobt ihn, all seine Engel! Lobt ihn, all sein Heer!" Und deshalb geht das Gotteslob über alle raumzeitlichen Perspektiven und Erfahrungsbereiche hinaus: "Wie es war am Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit!" In der himmlischen Doxologie, im ansteckenden, im sich ausbreitenden und über sich selbst hinausweisenden Gotteslob einer unübersehbar großen Zahl von Dienern Gottes, die ihrerseits als Zentren und Repräsentanten irdischer Gemeinschaft und Macht angesehen werden können, wird die Macht und Herrlichkeit Gottes gespiegelt, wird diese Macht und Herrlichkeit Gottes reflektiert. Paradox formuliert, wird in dieser Doxologie die Macht und Herrlichkeit Gottes auch in ihrer Unvorstellbarkeit vorstellbar. Es wird dargestellt, was es heißt: "Der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen!" Diese Erfassung der Unerfaßbarkeit und Unermeßlichkeit der göttlichen Potentiale an Macht und Herrlichkeit im Himmel ist ein grundlegender Aspekt der Angelologie. Die biblischen Texte verwenden zu diesem Zweck in der Grundstruktur einfache monozentrische politische Vorstellungsformen, die quantitativ und dynamisch in Richtung auf Unbestimmtheit hin gesteigert werden.

In einer m. E. konsequenten Weise werden die hier vorliegenden angelologischen Denkformen schließlich durchgehalten in der Darstellung der individuellen Gestalten, die um Gottes Thron stehen: in der Darstellung der Sarafen und Cheruben. Westermann bemerkt dazu: "Die geflügelten Sarafen und Cheruben aber, tiergestaltig und meist mit dem Körper eines Löwen, gehen jahrtausendweit zurück und begegnen in einer Fülle uns bis heute erhaltener Darstellungen. Wo sie dargestellt sind, an Tempelwänden, Geräten des Gottesdienstes, an den Thronen von Götterstatuen weisen sie auf die Nähe des Göttlichen ... (Die Sarafen) haben Tiergestaltiges an sich wie manche Gottesbilder in Ägypten als eine ferne Erinnerung an die mythische Welt, in der das Menschliche in einer uns nicht

103 Dies wird nicht klar genug in Karl Barths Angelologie, KD III/3, Die Lehre von der Schöpfung, Zürich, 2. Aufl. 1961, 426ff, gesehen. Eine differenzierte Zuordnung von Engeln als Boten und Engeln als Gliedern der himmlischen Versammlung der Gott Verherrlichenden hätte Barth dazu veranlassen können, ein folgenreiches Grundproblem der Kirchlichen Dogmatik ins Auge zu fassen: die unklare Verhältnisbestimmung von Gottes Herrschaft und Gottes Herrlichkeit.

mehr faßbaren Verbundenheit zwischen den göttlichen und den tierhaften Mächten stand."¹⁰⁴ Hartmut Gese hat von mächtigen "Mischwesen" gesprochen, die dem Menschen begegnen, wenn er an das Heiligtum kommt. Gese hat dabei darauf aufmerksam gemacht, daß die erkennbare Übernahme fremdreligiöser bzw. mythischer Gestalten nicht einfach als solche abgetan werden dürfe. Wir müssen vielmehr auf die Darstellungsbedürfnisse und ihre sachlichen Veranlassungen achten, die solche Formen und Gestalten zu übernehmen nahelegen.

Wie aber lassen sich dieser "Engelgestalten" theologisch verstehen? Muß es nicht bei den kritischen Bemerkungen Westermanns sein Bewenden haben: "Die Boten Gottes einerseits und die himmlischen Wesen in Gottes Hofstaat, Sarafen und Cheruben, oder die ihm dienenden Naturmächte andererseits gehören ganz verschiedenen Vorstellungskreisen an. Sie bilden auch nicht zwei verschiedene Gruppen einer Klasse von Wesen, die man umfassend 'Engel' nennen könnte. So ist es dann allerdings später gekommen. Der Oberbegriff 'Engel' wurde beherrschend, ihm ordnete man die verschiedenen Arten und Gruppen von Engeln unter. Und damit geschah es, daß alle Engel Flügel bekamen."¹⁰⁵

Gegenüber Westermanns friedlicher Scheidung in verschiedene Vorstellungskreise scheint es mir wichtig, zu sehen, daß die Sarafen mehrgeschöpfliche Gestalten sind. Wie die Zurücknahmebedürftigkeit (das Verschwinden) der Erscheinung der Botenengel und wie der doxologische Überschwang der Hofstaatengel verweisen auch diese Gestalten auf eine hyperkomplexe Wirklichkeit, der gegenüber die irdische Wirklichkeit eine Reduktion darstellt. Die Sarafen verkörpern einen Zusammenhang von Elementen des Irdisch-Geschöpflichen, der unter den Bedingungen des Irdisch-Geschöpflichen und unter den Bedingungen unserer Erfahrungswelt undenkbar, realistisch unvorstellbar, unmöglich ist. Die Sarafen sind nicht nur mit Löwenleibern und Flügeln begabt, den Menschen an Stärke und Bewegungsfähigkeit überlegen. Es handelt sich auch um für Menschen unheimliche Wesen, weil sie die vertraute Ordnung und Typik des Geschöpflichen durchbrechen und in Frage stellen. Geschöpfliches ist in diesen Wesen in für Menschen unbekannter, in auf Erden unerlebter, ja, unerlebbarer Weise zusammengefügt. Die Gott direkt umgebenden Wesen lassen also wohl Elemente des Geschöpflichen erkennen, gleichen aber nicht den auf Erden vorfindlichen Geschöpfen. Verweisen diese Wesen auf die Zeit vor der Scheidung und differenzierenden Bestimmung im Schöpfungsgeschehen? Die auf Erden vorfindlichen Geschöpfe sind jedenfalls ärmer an Möglichkeiten und Kraft. Einige Geschöpfe auf Erden können kraftvoll springen wie die Löwen, andere können

104 Westermann, Gottes Engel, 23.24f.

105 Westermann, Gottes Engel, 22. Vgl. als trauriges Beispiel für eine Verwendung der Angelologie als Unterhaltungsgut, wobei deren sachliche Intentionen und Rationalitäten verkannt und verstellt werden und schließlich auch Gott und die Menschen Flügel erhalten, U. Wolff, Breit aus die Flügel beide. Von den Engeln des Lebens, Herder: Freiburg 1993. S. dazu M. Welker, Kraut und Rüben über Engel, LM 12, 1993, 42f.

fliegen wie die Vögel - aber sie können nicht beides zugleich.

So wie also alle irdische Macht nur unvollkommene Reduktions-, ja Schwundstufen gegenüber der Macht verkörpern kann, die im himmlischen Lobpreis der Engel ausgedrückt ist (und die doch zugleich im Blick auf Gott relativiert wird), so sind auch die irdischen Geschöpfe reduzierte, depotenzierte Gestalten gegenüber den himmlischen Wesen, die Gott direkt umgeben. Die Engel im Himmel stellen somit eine Macht und Wirklichkeitsverbindung, eine Wirklichkeitsverschränkung und Wirklichkeitsfülle dar, der gegenüber die irdische Geschöpflichkeit, die natürliche und die kulturelle Geschöpflichkeit als Reduktion erscheinen muß.¹⁰⁶ Der Versuch, diese Engel im Himmel wahrzunehmen, muß zu übermächtigen, unwahrscheinlich anmutenden Vorstellungen führen. Im Falle einer dennoch gelingenden Fixierung individueller himmlischer Gestalten muß es einem Menschen unheimlich werden. Allein in der Doxologie können Menschen sich gleichsam in die himmlischen Verhältnisse einbringen, können sie schon jetzt das "Sein wie die Engel" antizipieren.¹⁰⁷

Claus Westermann hat in seinem Buch über die Engel wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß einer neuen Sensibilisierung für Fragen der Angelologie eine klare neue Erkenntnis unserer dominierenden repräsentativen Wirklichkeitserfahrung und eine klare neue Erkenntnis wirklicher elementarer Not vorangehen müßten.¹⁰⁸ Ohne die Erkenntnis elementarer Not, die in einer Kultur und Zeit typisch und repräsentativ ist, werden wir auch keine Sensibilität für Fragen der Lehre von den Engeln entwickeln. Westermann warnt davor, vergangene, heute untypische, uncharakteristische Erfahrungen von Not zugrunde zu legen in solchen Versuchen, repräsentative Erfahrungen zu thematisieren und für solche Erfahrungen zu sensibilisieren. Es mag sein, daß uns gegenwärtig die globalen ökologischen und militaristischen Krisen auf neue klare Erfahrungen elementarer Not und elementarer Rettung stoßen. Jürgen Moltmann hat die schuldhaften Verstrickungen in psychische, soziale, kulturelle und natürliche Zwänge als "Teufelskreise des Todes" bezeichnet.¹⁰⁹ Es handelt sich dabei um sich verselbständigende, sich selbständig ausbreitende kulturelle Zwangsmechanismen, die alle Menschen spüren und die die meisten Menschen auch beklagen, die sich aber dem Eingriff - wie diagnostisch schwer greifbare Krankheiten oder wie die Diktatur des "Man" - immer wieder entziehen.

106 Vgl. dazu auch Kapitel III.

107 Das hat in neuerer Zeit E. Peterson reflektiert, Von den Engeln, in: ders., Theologische Traktate, Kösel: München 1951, 323ff., bes. 327ff. Vgl. dazu ferner K. Berger, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christologischen Verwendung von "Ekklesia", ZThK 73, 1976, 167ff, bes. 194ff; O. Hofius, Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche. Eine traditions-geschichtliche Skizze, ZThK 89, 1992, 172ff.

108 Westermann, Gottes Engel 32ff.70.87.99 u.ö.

109 J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Kaiser: München 1972, 306ff.

Es wäre eine Frage an die systematische und praktische Theologie, ob eine Schöpfungslehre, eine theologische Kosmologie und eine Angelologie für neue klare Erfahrungen von Gottes rettendem Eingreifen in die menschlichen Lebensverhältnisse sensibilisieren könnten. Damit soll nicht behauptet werden, daß unsere theologischen Unternehmungen die gehaltenen Augen auf tun, den Schlaf der selbstverständlichen Welt- und Wirklichkeitssicht einfach beenden können. Wohl aber können wir sowohl zur Ablenkung von der rettenden Begegnung mit Gott als auch zur Konzentration auf sie beitragen. Eine Minimalvoraussetzung für einen angelologischen Beitrag zu einer entsprechenden theologischen Konzentration scheint mir die christologisch orientierte, schöpfungstheologisch realistische und systematisch konsistente Erschließung der Verbindung von Boten-Angelologie und Hofstaat-Angelologie zu sein, die wir vor allem in neutestamentlichen Texten zumindest angedeutet finden.

Es ist wichtig zu sehen, daß Jesu Geburt Lk 2 nicht nur von "einem Engel des Herrn" angekündigt wird, sondern daß mit dem Engel "die Menge der himmlischen Heerscharen" präsent wird.¹¹⁰ Das himmlische Gotteslob wird hier mit der irdischen Rettungsverheißung verbunden. "Herrlichkeit in der Höhe" wird Gott, den Menschen wird Frieden zugesprochen. Auch nach Lk 5,10 kommt eine mit dem irdischen Geschehen verbundene Bewegung in den himmlischen Hofstaat, wenn es heißt, daß bei den Engeln Gottes Freude herrscht über einen einzigen Sünder, der umkehrt. Am eindrucklichsten wird das himmlische Heer, das Gott und Gottes Macht verherrlicht, mit der Rede von der "Parusie des Menschensohnes" zum Gericht, zur Sammlung der Geschöpfe und zum Erweis seiner Herrlichkeit verbunden.¹¹¹ Eine systematische Angelologie müßte die Kontinuitäten zur "Hofstaat-Angelologie" alttestamentlicher Überlieferungen und die Verschiebungen der Denk- und Vorstellungswelt im Blick auf die "himmlischen Heerscharen" zu erheben versuchen.¹¹²

Gesetzt, die systematische Kontinuität könnte geklärt werden, so bestünde dennoch kein Anlaß, sich der Vision einer ungeheuren Machtfülle des wiederkommenden Menschensohnes hinzugeben. Berauschend genug freilich wäre diese Vision: Zahllose Engel, die zudem jeweils als Machtkonzentration und Machtzentrum anzusehen sind, analog den alten Göttern und Fürsten der Völker und Epochen, umgeben den wiederkommenden Menschensohn und dienen ihm, Engel, die sich in der Doxologie zudem wechselseitig steigern, gleichsam beständig über sich

110 Vgl. H. Schlier, Die Engel nach dem Neuen Testament, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Herder: Freiburg/Basel/Wien, 2. Aufl. 1967, bes. 161ff.

111 Vgl. vor allem 1Thess 3,13; Mk 8,38; Mt 13,41; 16,27; 24,31; 25,31; Lk 9,26; 2Thess 1,7. Zur Verbindung der Menschensohntheologie und der "Szenerie um den Thron Gottes" s. K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Francke: Tübingen/Basel 1994, 297ff.

112 Ansätze bieten J. Daniélou, Die Sendung der Engel, Salzburg 1963, 38ff; M. Seemann, Die Engel, in: MySal 2, 1967, hg. J. Feiner / M. Löhrer, Benziger: Einsiedeln/Zürich/Köln, 3. Aufl. 1978, bes. 968ff.

selbst hinauswachsen und hinausweisen.¹¹³ So eindrucksvoll dieser Antritt der eschatologischen Gottesherrschaft erscheinen mag: Es wäre nun Aufgabe der Christologie, deutlich zu machen, daß und warum dieses himmlische Heer konzentriert ist, in Bewegung gebracht und in Dienst genommen ist von dem ins Fleisch gekommenen, gekreuzigten, gestorbenen und fleischlich auferstandenen Jesus Christus. Und es wäre zu fragen, in welcher Weise die Zentrierung der Engel auf Jesus Christus, den offenbaren Gott, die Bewegungs- und Äußerungsformen der himmlischen Heerscharen prägt und bestimmt.¹¹⁴ Erst die Beantwortung dieser Fragen würde es ermöglichen, etwas Spezifisches über die eschatologische Rettung und Verwandlung der Welt, etwas Spezifisches über das eschatologische Öffentlichwerden der Macht und Herrlichkeit Gottes und damit über die "bleibende Zukunft der Engel" auszumachen.¹¹⁵

Aber auch bei dieser Ausrichtung der Fragen kann die Angelologie noch orientierend helfen. Scheint doch in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine befremdliche Unterbietung der Offenbarung Gottes im Engel, eine befremdliche Unterbietung der Gegenwart des Engels Gottes vorzuliegen. Nicht in einem die Selbstbeschränkung im Verschwinden wieder zurücknehmenden Engel, sondern in einem fleischlichen, vergänglichen und sterblichen Menschen offenbart sich Gott in Gottes Fülle.¹¹⁶ Es ist mithin die Verbindung des machtvollen, gerade in der Doxologie machtvollen himmlischen Heeres mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, dem Fleischgewordenen, Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten, zusammen zu denken: Gott hat sich in Gottes Fülle, in Gottes auch von den himmlischen Heerscharen in ewigem Lobpreis nicht ausgeschöpften Fülle und Herrlichkeit in einem fleischlichen, vergänglichen und sterblichen Menschen offenbart. In diesem Menschen, der verglichen mit dem himmlischen Hofstaat und den Engelboten eine Gestalt radikaler freier und schöpferischer Selbstzurücknahme und Unkenntlichwerdung Gottes ist, "in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit wirklich" (Kol 2,9).

113 Schlier, Die Engel, 164: "Macht ist den Engeln nicht fremd, sondern eine Weise ihres Wesens." Vgl. dazu auch L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, 2. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1975, 109f.

114 Vgl. dazu die Beobachtungen M. Plathows zu Luthers Engelpredigten: "Auch bei der eschatologischen Ausrichtung auf die Schau der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes und der vollkommenen Freude in der Gemeinschaft der Engel geht es M. Luther um das 'Hier' des Lebens der Glaubenden und der Kirche Jesu Christi, die noch im Kampf Christi stehen gegen die Macht der Sünde, des Teufels und des Todes." (Ders., Die Engel - Ein systematisch-theologisches Thema, in: ders., Ich will mit dir sein. Kreuzestheologische Vorsehungslehre, Köster: Berlin 1995, 33ff.46.)

115 Vgl. zur eschatologischen Öffentlichkeit M. Welker, Hoffnung und Hoffen auf Gott, in: H. Deuser u.a. (Hg.), Gottes Zukunft - Zukunft der Welt (FS Jürgen Moltmann), Kaiser: München 1986, 34ff.

116 Vgl. aber zur Rede von "Christos Angelos" in der altchristlichen Deutung der alttestamentlichen Gotteserscheinungen J. Barbel, Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, Böttrop 1941; zusammenfassend ders., Christos Angelos. Die frühchristliche und patristische Engelchristologie im Lichte der neueren Forschung, in: Th. Bogler (Hg.), Die Engel in der Welt von heute. Gesammelte Aufsätze, Maria Laach 1960, 89ff.

Es kann deshalb nicht angehen, die Gegenwart der ganzen Fülle Gottes in Jesus Christus nur im Blick auf sein Begleitetwerden von den Engeln auszusagen, mithin zu versuchen, die Gottheit Christi angelologisch zu bestimmen. Gewiß begleiten Engel Christus im Übergang zu und von dieser Erde. Sie begleiten ihn im Übergang aus einer Realität und zu einer Realität, gegenüber der diese Erde als eine Reduktion zu verstehen ist.¹¹⁷ Es ist aber sehr schwierig, diesen Übergang klar zu fassen. Noch schwieriger ist es, die Stellung der Engel in diesem Übergang klar zu bestimmen.¹¹⁸ Nicht nur mit kosmologischen und schöpfungstheologischen Problemen, sondern auch und vor allem mit Problemen der deutlichen Unterscheidung angelologischer und göttlicher Gegenwart und Mitgegenwart ist hier zu rechnen. Einige neutestamentliche Texte spiegeln diese Problematik, indem sie Fragen nach der Unterscheidung des Wirkens der Engel vom Wirken des Heiligen Geistes aufwerfen.¹¹⁹

Trotz dieser gar nicht hoch genug zu veranschlagenden Schwierigkeiten wäre es falsch, zu folgern, daß die Einbeziehung der angelologischen Perspektiven die theologische Arbeit über das gewohnte Maß hinaus kompliziere. Tatsächlich bringen die angelologischen Perspektiven neue Gesichtspunkte, nicht nur aufschlußreiche Problemstellungen, sondern auch neue Konturen vor allem in das Verhältnis von erstem und zweitem Glaubensartikel. Es handelt sich dabei um Probleme und Konturen, die zu deutlicherer Erkenntnis und klarerer Erfahrung der erschienenen und der kommenden Herrlichkeit Gottes nicht nur herausfordern, sondern auch anleiten.

117 Vgl. dazu den 1. Abschnitt dieses Beitrags; ferner M. Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, 2. Aufl., Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1988, bes. 32ff, 203ff; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Kaiser: München 1985, 167ff.

118 Sicher können wir davon sprechen, daß die Engel nach Maßgabe biblischer Überlieferungen im Übergang von dieser Erde zu einer "anderen Wirklichkeit", zu einer "entfalteteren Wirklichkeit" begleiten. Das wäre eine theologisch vertretbare, aber doch sehr vage gehaltene Rede, da so weder "jene Wirklichkeit" noch der "Übergang" noch die besondere Präsenz bzw. Kopräsenz der Engel genauer bestimmt würden. Wir könnten ferner versuchen, mit Hilfe der Differenzierung von Zeit, Ewigkeit und einer für die Engel charakteristischen "äonischen Existenz" (vgl. dazu D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik (Ökumenische Theologie 12), Benziger: Zürich/Gütersloh 1985, 379ff) zu spezifischeren Aufschlüssen zu gelangen. Doch die Verfassung unserer Theorien der Zeit ermutigt nicht sehr, diesem Ansatz derzeit große Chancen auf Klärung einzuräumen. Aussichtsreicher als alle abstrakten Ansätze bei einer Doppelwelt oder Doppelwirklichkeit bleibt das mühselige und kleinschrittige Erschließen der von den biblischen Überlieferungen gebotenen Inhalte und ihrer systematischen Zusammenhänge.

119 Darauf macht O. Böcher, Art. Engel, IV. Neues Testament, TRE 9, 1982, aufmerksam. S. seinen Hinweis, 598, auf prototrinitarische Wendungen im Neuen Testament, die die Engel mit Jesus Christus und der ersten Person der Gottheit "zu einer Trias" zusammenordnen. Vgl. auch Barbel, Christos Angelos, 105ff; G. Stroumsa, Le couple de l'ange et de l'esprit: Traditions juives et chrétiennes, RB 88, 1981, 42ff.

V. SCHÖPFUNG, GOTTEBENBILDICHKEIT UND HERRSCHAFTSAUFTRAG

Die klassischen Schöpfungsberichte Gen 1 und Gen 2, die auch von den neutestamentlichen Überlieferungen als maßgeblich vorausgesetzt und aufgenommen werden¹²⁰, räumen der Erschaffung der Menschen eine, wenn nicht die zentrale Stelle im gesamten Schöpfungsgeschehen ein. Dies ist lange als selbstverständlich hingenommen worden. War es doch scheinbar gelungen, die Natur "unter ihre Kontrolle" zu bringen. Jedenfalls redeten sie einander dies ein - unter Absehung von Unstetigkeiten in den klimatischen Bedingungen, von Erdbeben, Vulkanausbrüchen, tödlichen Krankheitserregern und der Endlichkeit ihres Lebens überhaupt. Unerachtet solcher "Restrisiken" schien die unangefochtene zentrale Stellung der Menschen in der Schöpfung schlicht ein Faktum zu sein. Sie schien ebenso einfach Anerkennung zu verlangen wie der Rhythmus von Tag und Nacht oder der Wechsel der Gezeiten. Die zentrale Stellung der Menschen im gesamten Schöpfungsgeschehen wurde allenfalls wie ein glückliches Privileg zur Kenntnis genommen oder wie eine - vielleicht mit gewissen moralischen Verpflichtungen verbundene - Auszeichnung.

In den letzten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wird dieser naive Anthropozentrismus vor allem durch zwei Entwicklungen erschüttert. Wir beginnen erstens zu erkennen, daß ökologische Großkrisen nicht nur die Lebensqualität der wirtschaftlich und kulturell Machthabenden und Privilegierten auf diesem Planeten gefährden. Ökologische Großkrisen, die Menschen fahrlässig und schuldhaft verursacht haben, kosten schon jetzt täglich zahllose Menschen das Leben. Und vieles spricht dafür, daß diese Großkrisen sich zu globalen Katastrophen ausweiten könnten, die das menschliche Überleben auf dieser Erde generell unmöglich machen würden. Zweitens wird seit etwa zwei Jahrzehnten die Sensibilität für die systematische Unterprivilegierung und Unterdrückung der Frauen in unseren Kulturen zu einer öffentlichen und politischen Macht. Der eingespielte Anthropozentrismus unserer Kulturen wird als kaum verschleierter Androzentrismus offenbar. Ökologische Sorgen und feministisches Bewußtsein haben die naive oder selbstzufriedene Hinnahme der herausragenden Stellung "des Menschen" beendet.

Unsicherheit, kritische Fragen, tiefgreifende Skepsis und Protest machen sich vor allem an zwei Fragen- und Problemkomplexen fest:

1. Stützen die beiden klassischen Schöpfungsberichte nicht ökologischen Imperialismus und Vandalismus, wenn sie

120 S. allein in unserem thematischen Zusammenhang 1Kor 15,45.47; Kol 3,10; Mk 10,6; Mt 19,4; Jak 3,9.

den Menschen eine schlechthin zentrale und dominierende, bewußt zur Dominanz bestimmte Stellung zuschreiben? Ist es nicht höchste Zeit, eine radikale Kritik des Anthropozentrismus der Schöpfungsberichte und der daran anschließenden Schöpfungstheologien und Schöpfungslehren zu entwickeln?

2. Stützt nicht vor allem der ältere - Gen 2,4bff gegebene - Schöpfungsbericht über den ökologischen Imperialismus und Vandalismus hinaus eine typisch androzentrische und patriarchale Anthropozentrik, indem er die Erschaffung von Mann und Frau und das Verhältnis von Mann und Frau als ein den Mann überordnendes Herrschaftsgefälle darstellt? Ist es nicht höchste Zeit, eine radikale Kritik der patriarchalen Ideologie, besonders im jahwistischen Schöpfungsbericht und in den daran anschließenden Schöpfungstheologien und Schöpfungslehren zu entwickeln bzw. die bereits entwickelte Kritik in Kirchen und anderen Öffentlichkeiten intensiv ins Bewußtsein zu heben?

Im folgenden soll ein Teilbereich dieser kritischen Fragen und Vorbehalte überprüft werden. Unter Orientierung an den beiden klassischen Schöpfungsberichten soll der heikle Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag, der Zusammenhang von Bestimmung des Menschen zur Imago Dei und zum Dominium terrae, geklärt werden. Dieser Zusammenhang ist in vielfältiger Weise theologisch beschönigt und verdrängt worden.

Um dies zu ändern, müssen erstens neuere theologische Versuche aufgegeben werden, den sogenannten Herrschaftsauftrag des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts Gen 1 unter Bezug auf den älteren Schöpfungsbericht Gen 2 zu relativieren. Es wird sich zeigen, daß diese Versuche unüberzeugend und hinfällig sind. Im zweiten Teil sollen die komplexen Zusammenhänge von Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag und sexueller Differenzierung der Menschen erschlossen werden, die die klassischen Schöpfungsberichte wahrnehmen. Es wird sich zeigen, daß repräsentative systematisch-theologische Beiträge zum Thema Imago Dei (z.B. die Karl Barths und Jürgen Moltmanns) auf unterschiedliche Weisen den sachlichen Schwierigkeiten ausweichen. Im dritten Teil sollen die Bedeutung des Herrschaftsauftrags im Rahmen des Schöpfungsgeschehens und der genaue Zusammenhang zwischen Imago Dei und Dominium terrae aufgeklärt werden.

1. Neuere theologische Versuche, den Herrschaftsauftrag abzuschwächen und zu relativieren

Schon bei erster Lektüre des Schöpfungsberichts Gen 1 drängen sich dem heutigen, für die Gefährdung der Natur halbwegs sensibel gewordenen Bewußtsein die Probleme, die im Herrschaftsauftrag liegen, geradezu auf.

Die wichtigsten Belege sind: Gen 1, 26.28.29a.¹²¹

26 "Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen als unser Bild, zu unserem Abbild, so daß sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles Wildgetier der Erde und über alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht!"

28: Und Gott sprach zu den Menschen: "Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über jedes Tier, das sich auf der Erde regt!"

29: "Und Gott sprach: Siehe, ich gebe euch alles Samen spendende Kraut, das auf der Oberfläche der ganzen Erde ist, und alle Bäume, an denen Samen spendende Baumfrüchte sind; euch soll es zur Nahrung dienen."

Laßt uns Menschen machen zu unserem Abbild, so daß sie herrschen! Füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht! Siehe, ich gebe euch alles Kraut und alle Bäume ... euch soll es zur Nahrung dienen. - Es fällt schwer, hier nicht den Menschen als gewaltausübenden Herrscher über die Natur und als konsumierenden Besitzer der Natur dargestellt zu sehen. Es fällt schwer, hier nicht die berühmte Wendung des René Descartes begründet und gerechtfertigt zu finden, die Geschichte, ja Ideologieggeschichte gemacht hat. Descartes hatte bekanntlich in seinem Discours de la méthode¹²² die Charakterisierung des Menschen als "maître et possesseur de la nature" geprägt. Der Mensch ist zum "Herrn und Eigentümer der Natur" bestimmt, und nach Descartes Überzeugung sollten die exakten Naturwissenschaften ihm bei der technischen Einholung dieser seiner Bestimmung helfen.

In der Tat belehren uns die Kommentare zu Gen 1, daß beide hier gebrauchte Verben RDH (niedertreten, unterwerfen) und KBS (unterwerfen) "in den Zusammenhang gewaltsamen Unterwerfens oder Beherrschens" gehören und sonst auf Sklaven oder ein erobertes Land angewandt werden.¹²³ Zwar sind in jüngster Zeit Etymologie und Übersetzung beider Ausdrücke problematisiert worden - aber die klaren Parallelbelege lassen die Bemühungen, das Gewaltanwendung Signalisierende aus Gen 1,26 und 28 völlig zu eliminieren, fragwürdig erscheinen. Bedeutet dies dann aber nicht, daß mit dem die Erde, die Geschöpfe unterwerfenden, sie besitzenden Menschen eine Existenz

121 Im folgenden wird für Gen 1 die von O.H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a (FRLANT 115), 2. Aufl., Vandenhoeck: Göttingen 1981, 256ff, gebotene Übersetzung verwendet.

122 R. Descartes, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences, 1692; dt.: Von der Methode (PhB 26a), Meiner: Hamburg 1960, 50.

123 C. Westermann, Genesis (BKAT I/1), 2. Aufl., Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1976, 222, vgl. 203ff und 218f; vornehm stellt G. v. Rad, Genesis (ATD 2/4), 8. Aufl., Vandenhoeck: Göttingen 1967, 46, fest: "Die Ausdrücke für den Vollzug dieser Herrschaft sind auffallend starke ..."; Westermann, 218, verweist auf parallele Belege, die das gewaltanwendende Herrschen von Königen in Anlehnung an die "altorientalische Königsideologie" beschreiben: 1Kön 5,4; Ps 110,2; 72,8; Jes 14,6; Ez 34,4; bzw. 222 auf Jer 34, 11.16; Neh 5,5; 2Chr 28,10 (Sklaven) und Num 32,22.29; Jos 18,1; 1Chr 22,18 (Fremdvölker). - Im dritten Abschnitt werden diese Befunde im Anschluß an die folgenden Untersuchungen und im Blick auf die neuere exegetische Diskussion überprüft.

geschaffen wird, die zur Selbstdurchsetzung und Selbstüberschätzung, zur Selbstgefährdung und Gefährdung anderer, ja, letztlich zum Feind der Schöpfung bestimmt ist? Und wie verträgt sich dies mit der Bestimmung des Menschen zur Imago Dei? Welches Licht wirft dieser Mensch rückwirkend auf den durch ihn abgebildeten Gott?

In der neueren theologischen Diskussion sind die heiklen Aussagen des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts gern kontrastiert worden mit einer Wendung des Gen 2 gegebenen älteren Schöpfungsberichts, des sogenannten jahwistischen Schöpfungsberichts, der wiederholt betont, daß es des Menschen Bestimmung sei, den Erdboden zu bebauen und gerade so kultivierte Vegetation auf der Erde zu ermöglichen. Zentral hierfür ist der Beleg Gen 2,15: "Und Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, um ihn zu bebauen (ABD) und zu bewahren (SMR)."¹²⁴

Gewiß kann nun ein Text durch den anderen relativiert werden, und so relativierend ist in der Diskussion denn auch bis in die jüngste Zeit hinein vielfach verfahren worden. Zwar finden wir Gen 1 die prekäre Rede von gewalttätiger Herrschaft, von Unterwerfung und Aneignung der Erde und des Geschöpflichen - aber Gen 2 bricht doch diese Sicht, indem es das pflegende Bebauen und Bewahren der Schöpfung zum Wesenszug und Auftrag des Menschen macht.¹²⁵

Das Mißliche an dieser Argumentation ist einmal die Grundproblematik jeder Zwar-aber-Argumentation. Sie kann in die eine oder in die andere Richtung in Bewegung gesetzt werden. Darüber hinaus ist die Zwar-aber-Argumentation an dieser Stelle besonders problematisch, weil Gen 2, der scheinbar ökologisch unanstößigere Text, deutlicher als Gen 1 patriarchale Züge aufweist, während der Text Gen 1, der eine aggressive Naturunterwerfung als Herrschaftsauftrag zu formulieren scheint, unüberbietbar die Gleichheit von Frau und Mann betont. "Gott schuf den Menschen als Gottes Bild; als Gottes Bild schuf Gott den Menschen: Mann und Frau schuf Gott sie" (Gen 1,27). Im Blick auf die patriarchale Problematik muß also die Zwar-aber-Schaukel in die andere Richtung geschwungen werden: Zwar finden wir Gen 2 eine patriarchale Überordnung des Mannes über die Frau, aber Gen 1 spricht doch in unüberbietbarer Weise von der Gleichheit von Mann und Frau, indem der Text betont: als Mann und Frau schuf Gott den Menschen zur Imago Dei!

Doch die Zwar-aber-Argumentation ist noch viel anstößiger und gefährdeter. Rechtfertigte Gen 1 tatsächlich den

124 Zu vergleichen ist bereits Gen 2,5 der Hinweis darauf, daß es alles Gesträuch des Feldes noch nicht gab auf Erden und alles Kraut des Feldes noch nicht sproß, weil a) Gott es noch nicht hatte regnen lassen auf die Erde und b) es noch keinen Menschen gab, den Erdboden zu bebauen.

125 Vgl. H. von Keler, ThBeitr 17, 1986, 169ff; Ph. Schmitz, ThJb(L), 1985, 67ff.

"maître et possesseur de la nature", böte Gen 2 fraglos eine religiöse Rechtfertigung patriarchaler Strukturen, so könnte, wie gehabt und uns vertraut, die Zwar-aber-Argumentation mit gleichem Recht in beiden Problemlagen auch in die den meisten von uns heute anstößige Richtung gehen und lauten: Zwar spricht Gen 1 von einer abstrakten Gleichheit von Mann und Frau vor Gott, aber erst der Text Gen 2 gibt Aufschlüsse über die Feinstruktur dieser Gleichheit in concreto: erst der Mann, dann die Frau. Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie von Paulus bis zu Karl Barth und auch anderweitig mehr oder weniger unverblümt nachzulesen. Es handelt sich also um eine Hierarchie und Subordination einschließende Einheit und Gleichheit. Ganz entsprechend ließe sich im anderen Fall argumentieren: Zwar spricht Gen 2 vom Bebauen und Bewahren, von Pflege und Kultivieren als Bestimmungen des menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur - zumindest im Paradies. Aber erst der spätere Text zeigt ehrlich und realistisch an, daß kultivieren immer auch heißt, etwas seinem Willen zu unterwerfen, daß es heißt, das sich der Kultur Widersetzende auszureißen, wegzuschneiden und wegzuhauen. Gen 1 bekennt sich zu der Gewalt, die Gen 2 noch verschleiert.

Neben der allgemeinen Problematik der Zwar-aber-Argumentation stoßen alle Relativierungsversuche im Blick auf den gewalttätigen Anthropozentrismus und die Patriarchalismusverstärkung in den Schöpfungsberichten auf eine zweite Mißlichkeit. Die gegebene Konstellation verbietet es, einfach historisch zu relativieren, also einen "guten" ursprünglichen Stand und Text von späterem Verfall und späterer Verdunkelung oder eine "unvollkommenere" frühere Sicht von einer besseren, klareren, entwickelteren, späteren zu unterscheiden. So wie die Dinge nach Maßgabe der bisher gängigen Erkenntnisse stehen, müssen diejenigen, die mit dem jahwistischen Schöpfungsbericht das "Bebauen und Bewahren" als Spezifikation des sogenannten Herrschaftsauftrags ansehen wollen, deutlich machen, warum Paulus und Barth historisch-exegetisch nicht im Recht sind, wenn sie die Einheit und Gleichheit von Mann und Frau, ebenfalls auf Gen 2 rekurrierend, mehr oder weniger gekünstelt oder nicht, mit einem Herrschaftsgefälle zu verbinden suchen. Und umgekehrt haben diejenigen, die sich an der im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht fraglos dokumentierten hierarchielosen Gleichheit der Geschlechter freuen, zu erklären, warum die Gleichheit nicht eine ökologische Räuberbanden- und Vandalengemeinschaft von Männern und Frauen stärkt, der sich zumindest die Frauen heute mit Recht nicht gerne zurechnen lassen.

Die Texte scheinen uns vor die unglückliche Alternative zu stellen, wählen zu müssen zwischen nicht-patriarchaler Partnerschaft, verbunden mit ökologischer Brutalität, oder ökologischer Umsicht, verknüpft mit patriarchalen Herrschaftsstrukturen. Aber stimmen die in diesen Alternativen vorausgesetzten Grundannahmen? Können die exegetischen Befunde und die systematischen Folgerungen, so verbreitet sie sind, als haltbar und triftig angesehen werden? Von den zahlreichen Ansätzen zur Klärung dieser Fragestellung, die möglich sind, wähle ich die

2. Der Zusammenhang von Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag und sexueller Differenzierung der Menschen

Jeder Versuch, den fraglosen Anthropozentrismus von Gen 1 und die Bestimmung des Menschen zur Imago Dei, ferner den sogenannten Herrschaftsauftrag und das Verhältnis von Mann und Frau in ihren vielfältigen Zusammenhängen aufzuklären und zu verstehen, stößt auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten.

- Bezieht sich die Imago Dei auf das Verhältnis des geschaffenen Menschen als Mann und Frau? Dafür spräche Gen 1,27: "Und Gott schuf den Menschen als Gottes Bild, ... Mann und Frau, so schuf Gott sie."

- Oder bezieht sich die Imago Dei auf den sogenannten Herrschaftsauftrag? Dafür spräche Gen 1,26: "Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen als unser Bild, zu unserem Abbild, so daß sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels sowie über das Vieh und über alles Wildgetier auf der Erde und über alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht."

- Oder bezieht sich die Imago Dei letztlich auf den Zusammenhang beider Aspekte, auf den Zusammenhang von Herrschaftsauftrag und Verhältnis von Mann und Frau? Dafür spräche Gen 1,28: "Und es segnete sie Gott und es sprach zu ihnen Gott: Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels sowie über jedes Tier, das sich auf der Erde regt!" Worauf bezieht sich nun die Imago?

Würde ersteres zutreffen, würde sie sich auf das Verhältnis von Mann und Frau beziehen, so könnte eine Auslegung von dem gesamten Aspekt der gewaltbewehrten Anthropozentrik abstrahieren. Eine solche Auslegung könnte sich z.B. mit Karl Barth¹²⁷ und anderen seiner Interpretation ähnlichen Deutungen auf den Aspekt der Partnerschaft konzentrieren. Nach Barth besteht "die Analogie zwischen Gott und Mensch sehr schlicht" in der "Existenz im Gegenüber von Ich und Du"¹²⁸. Diese Existenz im Gegenüber von Ich und Du ist nach Barths fester Überzeugung

126 Zur Diskussion des Androzentrismus in Gen 2 s. den vorzüglichen Beitrag von Ph. Tribble, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloher: Gütersloh 1993, 89ff.

127 K. Barth, KD III/1, bes. 206ff.

128 KD III/1, 207.

"zuerst für Gott konstitutiv; sie ist es dann auch für den von Gott geschaffenen Menschen. Man denke sie weg, so hat man sowohl das Göttliche aus Gott als auch das Menschliche aus dem Menschen weggedacht."¹²⁹

Die ausdrückliche Betonung der geschlechtlichen Differenzierung im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht wird von Barth angesichts seines dominierenden Interesses an Partnerschaft überhaupt und an der personalistischen Ich-Du-Konstellation im besonderen bemerkenswert kurz traktiert. Barth betont zunächst, daß mit der geschlechtlichen Differenzierung etwas betont sei, was der Mensch "formal mit dem Tiere gemeinsam hat", und er fügt die interessante Überlegung hinzu, daß der Mensch vom Tier gerade darin unterschieden sei, "daß eben die geschlechtliche Differenzierung die einzige ist, in welcher der Mensch geschaffen ist, daß eine Erschaffung und Existenz des Menschen in Gruppen und Arten, in Rassen und Völkern und dergl. nicht in Frage kommt: keine reale Unterscheidung und keine reale Beziehung als eben die von Mensch zu Mensch und in deren ursprünglichster und konkretester Gestalt diese Unterscheidung und Beziehung: vom Mann zur Frau, von der Frau zum Mann."¹³⁰ Aber mit der Betonung formaler Gleichheit mit dem Tier und mit der Exklusion rassistischer, ethnischer und anderer vermeintlicher "Schöpfungsdifferenzierungen" hat es denn auch bei Barth sein Bewenden. Primär interessiert, ja geradezu fixiert auf das abstrakte Partnerschaftsmodell im Ich-Du-Verhältnis, erwähnt er zwar "die eigentümliche Würde, die dem Geschlechtsverhältnis hier zugeschrieben wird."¹³¹ Er betont auch: "Gott wird sich in allem seinem künftigen Reden und Tun dazu bekennen, daß er den Menschen als Mann und Frau so in seinem Urbild, nach seinem Vorbild, geschaffen hat."¹³² Doch dann heißt es - erstaunlich unvermittelt: "Aber das sind Dinge, über die sich der zweite biblische Schöpfungszeuge ausführlicher geäußert hat und deren Entwicklung wir hier nicht vorwegnehmen wollen."¹³³

Ich-Du-Verhältnis, formale Gleichheit mit dem Tier, Exklusion anderer Grunddifferenzierungen als der geschlechtlichen - weitere Aufschlüsse gewinnt Barth dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht an dieser Stelle in der hier relevanten Hinsicht nicht ab. Für die Näherbestimmung des Verhältnisses von Mann und Frau und für die genauere Spezifikation der Bestimmung zur Imago Dei werden wir an den jahwistischen Schöpfungsbericht verwiesen, der von Barth bekanntlich mehr oder weniger subtil auf der Linie der patriarchalen Hierarchievorstellung ausgelegt wird.¹³⁴

129 KD III/1, 207.

130 KD III/1, 208.

131 KD III/1, 209.

132 KD III/1, 209.

133 KD III/1, 209.

134 Vgl. KD III/1, bes. 329ff. S. dazu den scharfsichtigen Beitrag von J. C. Janowski, Zur paradigmatischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz in K. Barths "Kirchlicher Dogmatik", in: H. Kuhlmann, Und drinnen waltet

Ebenfalls mit dem zwischenmenschlichen Verhältnis und nicht mit dem Herrschaftsauftrag will Jürgen Moltmann die Imago Dei verbunden wissen.¹³⁵ Dabei möchte er allerdings sowohl die personalistische Konzentration auf das Ich-Du-Verhältnis, das die ganze Dialektische Theologie beherrscht hat, als auch die Orientierung an einem hierarchischen Dependenzgefälle vermeiden. Moltmann stellt eine Reihe von Beobachtungen zur besonderen Verschränkung von Pluralität und Singularität in Gott und den Menschen zusammen, um zu einem Verständnis der Gottebenbildlichkeit als Einheit in der Gemeinschaft zu gelangen.¹³⁶ Eine pluriforme Gemeinschaft von Menschen soll "dem in sich selbst beziehungsreichen gemeinschaftlichen Gott"¹³⁷ entsprechen. "Das Analogon der Gottebenbildlichkeit liegt in der differenzierten Beziehung, der beziehungsreichen Differenz, die in dem dreieinigen Gott das ewige Leben des Vaters, des Sohnes und des Geistes ausmacht und bei den Menschen das zeitliche Leben von Frauen und Männern, Eltern und Kindern bestimmt. Diese sozial offene Lebensgemeinschaft von Menschen ist die gottentsprechende Lebensform."¹³⁸ Moltmann will auf diese Weise seine Deutung der Imago Dei mit der von ihm sogenannten "sozialen Trinitätslehre" vermitteln, die den dreieinigen Gott als perichoretische Gemeinschaft zu erfassen versucht.¹³⁹ Er konzidiert allerdings, daß der priesterschriftliche Schöpfungsbericht keine ausgebildete Trinitätslehre entwickelt, meint aber, daß der Bericht für eine solche offen sei.¹⁴⁰ Grundlegend für dieses Verständnis ist nach Moltmanns Deutung die Verschränkung von Plural deliberationis und Singular (Gen 1,26): "Laßt uns (Plural) Menschen machen als unser Bild (Singular)!" sowie (Gen 1,27): "Gott (Singular) schuf den Menschen als Mann und Frau (Plural)." Moltmann kommentiert: "Das Bild Gottes (Singular) soll mithin dem internen Plural Gottes entsprechen und doch ein Bild sein ..." Und umgekehrt soll der durch geschlechtliche Differenzierung angezeigte "menschliche Plural dem Singular Gottes entsprechen."¹⁴¹

Moltmanns Betonung der Sozialität und Geselligkeit als Wurzel und Form der Imago Dei abstrahiert ebenso wie Barth von wesentlichen Aussagen des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts. Wohl betont auch er wiederholt: "Bei der Schöpfung der Menschen wird die Zweigeschlechtlichkeit eigens genannt". Und im geschlechtlichen Verhältnis müsse "das eigentlich Gottebenbildliche und das einzigartig Menschliche liegen"¹⁴². Aber dann wird - formal vergleichbar der abstrakten Ich-Du-Figur Barths - das geschlechtliche Verhältnis in der abstrakten und

die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Kaiser: Gütersloh 1995, 140ff.

135 ___ J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Kaiser: München 1985, 222ff.

136 ___ Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung, bes. 228ff.

137 ___ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 229.

138 ___ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 229.

139 ___ S. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Kaiser: München 1980, bes. 35.166ff; ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, Kaiser: München 1991, 117ff.

140 ___ Vgl. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 230.

141 ___ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 224.

142 ___ Moltmann, Gott in der Schöpfung, 228.

sublimierten Form der Sozialität und der Geselligkeit überhaupt gefaßt. Leserinnen und Leser werden mit der ohne jede Begründung vorgetragenen Behauptung konfrontiert, das geschlechtliche Verhältnis sei "nicht auf die Fruchtbarkeit bezogen"¹⁴³. Ebenfalls ohne jede plausible Begründung wird die "soziale" Gottebenbildlichkeit von den Herrschaftsaufträgen abgetrennt: "Auf die Schöpfung des Bildes Gottes auf der Erde folgt in Vers 29 der Herrschaftsauftrag über die Tiere und in Vers 28.29 der Auftrag, sich die Erde untertan zu machen. Diese Aufträge sind nicht mit der Gottebenbildlichkeit identisch, sondern werden zu ihr eigens hinzugefügt. Darum besteht Gottebenbildlichkeit auch nicht in diesen Herrschaftsaufträgen."¹⁴⁴

Gegenüber dem Ich-Du-Partnerschaftsmodell (Barth) - ob es nun egalitär oder mit Verweis auf patriarchale Hierarchie konzipiert wird - und gegenüber dem Sozialitäts- und Geselligkeitsmodell (Moltmann) hat Phyllis Bird in einer eingehenden Untersuchung von Gen 1,27 b - "als Bild Gottes schuf Gott ihn (den Menschen), Mann und Frau (so schuf Gott sie)" - nahegelegt zu sehen, daß gerade die sexuelle Differenzierung und die biologische Reproduktion der entscheidende Gesichtspunkt der vom priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ins Auge gefaßten Partnerschaft und Gottebenbildlichkeit seien. Phyllis Bird formuliert in bewußt zuspitzender Zusammenfassung, Gen 1,27 beschreibe das biologische Paar, nicht eine soziale Partnerschaft.¹⁴⁵ Bird begründet ihre These unter Rückgriff auf die allgemeine Anthropologie der Priesterschrift (P), die stark androzentrisch sei, da P die Genealogien und die für P so wichtige Etablierung des Kultes durchgängig androzentrisch anlege. Gen 1,27 sei damit nur verträglich, wenn der Text unter Ausblendung der kulturellen und sozialen Perspektiven verstanden und auf die biologische Funktion restringiert werden könnte.

Die egalitären Aussagen vertragen sich nicht mit der androzentrischen Grundhaltung, also kann es bei der Betonung der Gemeinschaft von Mann und Frau nur um die Heraushebung der biologischen Reproduktionsfähigkeit gehen. Bird konzediert allerdings, daß dieser Ansatz in der Auslegungsgeschichte und in der systematischen Deutungsfähigkeit über die androzentrische Konzeption und die patriarchalen Hierarchiebildungen hinausweise. Denn beide, Mann und Frau, müssen fortan als durch die Imago Dei charakterisiert anerkannt werden. Die "natürlichen" Rahmenbedingungen, die die Schöpfung setzt, bieten also keine Grundlage zur hierarchischen Differenzierung oder Herabsetzung des männlich und weiblich bestimmten Bildes Gottes. Phyllis Bird beschließt ihren Befund: "Gegenwärtiges Insistieren darauf, daß die Frau das Göttliche ebenso voll abbildet wie der Mann und daß sie konsequenterweise ebenso wesentlich ist wie er für ein Verständnis der Humanität als Gottes besonderes

143 Moltmann, Gott in der Schöpfung, 228.

144 Moltmann, Gott in der Schöpfung, 230.

145 Ph. Bird, "Male and Female He Created Them": Gen 1, 27b in the Context of the Priestly Account of Creation, Harvard Theological Review 74, 1981, 129ff.155.

Zeichen oder als Vertreterin in der Welt, ist exegetisch vertretbar, auch wenn es das, was der priesterschriftliche Autor sagen wollte, ebenso überschreitet wie das, was er wahrzunehmen in der Lage war. Wie die Behauptung des Paulus, daß es in Christus weder Mann noch Frau gebe (Gal 3,28), liegt der volle Inhalt und liegen die Implikationen der priesterschriftlichen Aussage jenseits dessen, was der Autor wahrzunehmen in der Lage war."¹⁴⁶

Zu den großen Stärken und Vorteilen des von Phyllis Bird gewählten Interpretationsansatzes gehört nicht nur die Fähigkeit, die Betonung der sexuellen Differenzierung durch den Text systematisch ernst zu nehmen. Diese Betonung geht in den Partnerschafts-, Sozialitäts- und Geselligkeitsmodellen - trotz gegenteiliger Beteuerungen - unter. Gegenüber einem Rekurs auf abstrakte Ich-Du-Partnerschaft oder allgemeine Geselligkeit und Sozialität kann Bird an der biologisch greifbaren Differenzierung eindrucksvoll festhalten. Zu den Vorteilen dieses Ansatzes gehört aber vor allem seine Fähigkeit, die Darstellung der Imago als Mann und Frau und den sogenannten Herrschaftsauftrag verbinden bzw. die Verbindung im Text nachvollziehen zu können. Bird muß nicht Gen 1,26 zerfallen und Gen 1,27 und 1,28 auseinandertreten lassen. Mit Gen 1,28 kann auf dieser Basis betont werden, daß die Fruchtbarkeit und das Zahlreichwerden und die Unterwerfung und die Beherrschung der Erde in einem engen Zusammenhang stehen und daß dem ja auch schon die Aussage 1,26: "Laßt uns Menschen machen als unser Bild, zu unserem Abbild, so daß sie herrschen ..." entspreche.

Von abstraktiver Harmlosigkeit wirken gegenüber der Erkenntnis von Bird die Partnerschafts- und Sozialitätsmodelle Barths und Moltmanns. "Bild Gottes" - das sind nicht einfach die im Dialog oder in pluraler Geselligkeit befindlichen Menschen. "Bild Gottes" sind die dominierend sich vermehrenden und ausbreitenden Männer und Frauen auf dieser Erde, die sich natürlich auch dialogisch und gesellig-offen zueinander verhalten können und miteinander umgehen.

Entsprechend betont Bird nüchtern die imperiale Verfassung der Wahrnehmung dieses Herrschaftsauftrags. RDH und KBS werden von ihr eindeutig als Unterwerfungs- und Unterordnungsaktivitäten dargestellt: "Gäbe es auch eine Botschaft der Verantwortlichkeit hier, so liegt sie jedenfalls nicht im Gehalt des Verbs, sondern in der Aktion Gottes, in der der Mensch den Kreaturen in einer geordneten und erhaltenden Welt übergeordnet wird."¹⁴⁷

Obwohl Birds Zugang sachadäquater ist und dichter am Text liegt als die Dialog- und Geselligkeitsmodelle, kann auch er nicht völlig überzeugen. Die Schwierigkeit liegt in ihrer Betonung, daß hier nur das biologische Paar und

146 Bird, Male and Female, 159 (Übersetzung Vf.).

147 Bird, Male and Female, 155.

nur die biologische Reproduktion gemeint seien. Wie im ersten Kapitel dieses Buches gezeigt, ist den klassischen Schöpfungsberichten unsere Dualisierung und Trennung von "Natur" und "Kultur" fremd. Sogenannte natürliche und sogenannte kulturelle Faktoren werden vielmehr sehr subtil in unauflösbaren Wechselzusammenhängen gesehen. Eine nur physische Reproduktion der Menschen wäre auch gar nicht hinreichend zur Erfüllung des Herrschaftsauftrags, zumal wir nicht einfach unsere augenblickliche Weltlage mit ihrer menschlichen Überbevölkerung und ihren ausgebeuteten und erschöpften natürlichen Umgebungen als Bezugssystem der biblischen Überlieferungen unterstellen dürfen.

Würde sich die Interpretation Barths hingegen mit der Einsicht verbinden, daß gerade im Blick auf die Menschen biologische Reproduktion und kulturelle Entwicklung unabdingbar verknüpft sind, so könnte sie die Wahrheitsmomente der Interpretationen Barths und Moltmanns in ihren Ansatz aufnehmen, ohne ihre eigene richtige und überlegene Erkenntnis aufzugeben, daß in Gen 1 biologische Reproduktion, Gleichheit der Geschlechter und machtvolle Herrschaft in einem festen Zusammenhang stehen. Gerade weil sie biologische Reproduktion und kulturelle Entwicklung verknüpfen, werden die Menschen so machtvoll. Sie werden - so belehrt uns auch die gegenwärtige Weltlage - ohnmächtig, wo diese Verbindung in der einen oder anderen Hinsicht preisgegeben wird.

Lesen wir Gen 1 nicht selektiv, versuchen wir alle Aussagen gleichermaßen zu gewichten, so nötigt uns der Text zu der Einsicht: Bild Gottes sind die Menschen nicht als bloße Dialogpartner oder plural-offen Kommunizierende. Bild Gottes sind nach Gen 1 die sich auf dieser Erde dominierend vermehrenden und ausbreitenden Männer und Frauen. Warum aber bleibt bei diesem nüchternen Bild nicht nur ein Erschrecken? Können wir auf dieser Basis dem sogenannten Herrschaftsauftrag noch irgendeinen Sinn, noch irgendeinen positiven Zug abgewinnen? Geht es im Zusammenhang von Imago Dei und Dominium terrae nach Gen 1 um nichts als die traurige und brutale Wahrheit der biologisch und kulturell machtvoll sich durchsetzenden Spezies "Mensch"? Und wenn dies die Botschaft des Schöpfungsberichts Gen 1 wäre - inwiefern fällt dieser machtbetonte und gewalteinschließende Anthropozentrismus nicht negativ, ernüchternd oder entstellend auf die Imago und auf Gott selbst zurück? Inwiefern wird alles, was hier an Partnerschaft, Sozialität, Geselligkeit und Solidarität unter den Menschen in dieser Rede von der Imago gefunden und erblickt werden mochte, nicht völlig desavouiert von dem: Unterwerft die Erde und herrscht über die Tiere?

3. Der Herrschaftsauftrag: Verpflichtung zu hierarchisch geordneter Partnerschaft und zur "Herrschaft

durch Fürsorge"

In einem wichtigen und vielbeachteten Beitrag unter dem Titel: "Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Gen 1"¹⁴⁸ hat Klaus Koch unter Aufnahme von Gedanken Norbert Lohfinks¹⁴⁹ deutlich gemacht, daß der Ausdruck RDH sich an dieser Stelle "nicht in die Zwangsjacke 'niedertreten' einfügen will, welche die Exegeten über den Text stülpen." Doch wie bringen wir die Bedeutung von RDH, die jedenfalls auch auf die Beherrschung von Sklaven und Fremdvölkern bezogen ist, zusammen mit der von Klaus Koch betonten Bedeutung, wonach es sich um "leitendes, weidendes, hegendes Verhalten des Menschen gegenüber den Tieren" bzw. "die besondere Leitung des Primus inter pares"¹⁵⁰ handeln soll?

Einen auf den ersten Blick hin ganz unauffälligen Schlüssel bietet der im Zusammenhang unserer Fragestellung normalerweise wenig beachtete Vers Gen 1,30. Gen 1,29 hatte es zunächst geheißen: "Und Gott sprach: Siehe, ich gebe euch alles samenspendende Kraut, das auf der Oberfläche der ganzen Erde ist, und alle Bäume, an denen samenspendende Baumfrüchte sind. Euch soll es zur Nahrung dienen." Und dann folgt Gen 1,30: "Und allem Wildgetier der Erde und allen Vögeln des Himmels und allem, was auf der Erde kriecht, was Lebendigkeit in sich hat, gebe ich alles Blattwerk des Krautes zur Nahrung. Und dementsprechend geschah es."

Setzen wir einmal rückblickend von Gen 1,30 mit der Vision der vegetarischen Solidargemeinschaft von Menschen und Tieren an. Dabei verzichten wir an dieser Stelle auf eine inhaltliche Erschließung der exegetisch unumstrittenen und auch von den meisten systematischen Darstellungen einfach hingenommenen Bestimmung, nach der sowohl Menschen als auch Tiere zur vegetarischen Ernährung bestimmt sind. Wir konzentrieren uns nur auf die Bestimmung der Menschen und Tiere zur Solidargemeinschaft und auf deren Folgeprobleme. Was ist gemeint? Sowohl Menschen als auch Tiere sollen sich vom Kraut, das auf der Oberfläche der ganzen Erde sprießt, ernähren. Menschen und Tiere haben damit einen gemeinsamen Lebens- und Nahrungsbereich. Damit sind Probleme, Spannungen, Interessenkollisionen absehbar. Wie werden die Interessenkonflikte zwischen den Menschen und den Tieren reguliert? Wie sollen sich Menschen verhalten, wenn Tiere sie in ihren Ernährungsinteressen vom samenspendenden Kraut verdrängen? Wie sollen sich die Tiere den Menschen gegenüber verhalten, wenn die Menschen sich des samenspendenden Krautes zu ihrer eigenen Nahrung bedienen? Genau an dieser Stelle wird der

148 K. Koch, in: H.-G. Geyer u.a. (Hg.), "Wenn nicht jetzt, wann dann?" (FS H.-J. Kraus), Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1983, 23ff.

149 N. Lohfink, "Macht euch die Erde untertan", Orientierung 38, 1974, 137ff.

150 Koch, Gestaltet die Erde, 33.

sogenannte "Herrschaftsauftrag" sachlich unverzichtbar.¹⁵¹

Der Herrschaftsauftrag dient dazu, das Leben in der gemeinsamen "Ernährungswelt" von Menschen und Tieren durch ein Machtgefälle differenziert zu ordnen. Einerseits handelt es sich um eine Nachbarschaft und um ein Zusammenleben in einer gemeinsamen Sphäre. Andererseits heißt es klar und eindeutig: Die Tiere sind - analog den Sklaven und analog den unterworfenen Völkern - die den Menschen unter- und nachgeordneten Lebewesen. Ein Verhungernlassen des Nachbarn zugunsten des eigenen Haustieres kommt nicht in Frage. Die Menschen haben gegenüber den Tieren den Vorrang. Das Vokabular ist insoweit eindeutig, als ein anthropozentrisches Gefälle vorliegt. In keinem Fall darf ein Tier einem Menschen übergeordnet werden. Das wird radikal ausgeschlossen. Doch zugleich geht es um eine Ernährungs- und eine Interessengemeinschaft von Menschen und Tieren. So wie die zugegebenermaßen minderen Rechte des Sklaven in den alttestamentlichen Gesetzeskorpora gesichert werden, so wie die Unterwerfung der Fremdvölker in der Regel wohl auf deren Indienstnahme, nicht aber auf deren Auslöschung gehen kann,¹⁵² so ist das Verhältnis der Menschen zu den Tieren ein Verhältnis der Toleranz und Erhaltung, auch im eigenen, im ureigensten Interesse.

Der "Herrschaftsauftrag" sieht ein durchaus einseitig-hierarchisches Verhältnis von Mensch und Tier vor. Romantische Vorstellungen über dieses Verhältnis sollten nicht kultiviert werden. Doch zugleich darf dieses durchaus gewaltträchtige Verhältnis nicht ein Verhältnis der brutalen oder gleichgültigen Auslöschung sein. Es wird vielmehr in zweifacher Hinsicht positiv bestimmt: Die Menschen stehen erstens nach Gottes Willen in einer Solidargemeinschaft mit den Tieren. Sie stehen nicht nur insofern in einer Gemeinschaft, als sie sich den Tieren analog vermehren (Barth), sondern auch darin, daß sie in einem gemeinsamen Bereich der Nahrungsaufnahme mit Landtieren und Lufttieren leben sollen. Die Menschen stehen aber auch zweitens den Tieren als "Bild Gottes" gegenüber.

In einer durchaus reduzierten, eben nur ein Bild darstellenden, eben nur abbildenden Weise sollen die Menschen - unerachtet ihrer machtvollen Selbstreproduktion und Selbstausbreitung, unerachtet der gewaltigen Erfüllung der Erde, unerachtet der ihnen zuerkannten Herrschaft über alles Geschöpfliche - dem Geschöpflichen Gottes Solidarität und Fürsorge entgegenbringen. Daß sie über die Tiere "herrschen" sollen, besagt - durchaus in Anlehnung an altorientalische Königsideologien - eben auch: Verantwortungswahrnehmung gegenüber den Tieren.

151 Dies hat G. Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Kreuz: Stuttgart 1979, 132, gesehen: im dominium werde "geregelt", was "noch an Konfliktstoff bleiben mag".

152 Eine erschreckende Ausnahme diskutiert J. Barr, Biblical Faith and Natural Theology. The Gifford Lectures for 1991, Clarendon: Oxford 1993, bes. 208ff.

Als Herrscher und Herrscherinnen über die Tiere haben die Menschen den Tieren in abgestufter Weise "Rechte" einzuräumen, haben sie "bei rivalisierenden Ansprüchen und Interessen als Schiedsrichter aufzutreten"¹⁵³, haben sie den ihnen unterlegenen Tieren gegenüber "Erbarmen", d.h. systematischen Schutz des Schwächeren, zu üben.¹⁵⁴

Erich Zenger hat die entscheidende Differenz dieses Herrschaftsauftrags gegenüber dem modernen Verständnis der "Naturbeherrschung" hervorzuheben versucht mit der Betonung, der Mensch sei nicht zur Herrschaft "im Sinne der bekannten triumphalistischen Siegeranthropologie der Neuzeit" aufgerufen, sondern er werde zum "königlichen Beauftragten des Schöpfergottes" gemacht.¹⁵⁵ Diesen Impuls hat Bernd Janowski in einer umsichtigen und materialreichen Untersuchung aufgenommen.¹⁵⁶ Er hat vorgeschlagen, den Zusammenhang von Imago und Herrschaftsauftrag mit der "Metapher vom 'königlichen Menschen'" zu erfassen. Neben Analogien in altorientalischen Königsideologien bestärkt ihn darin die Erkenntnis, daß der Mensch nicht nur über die Landtiere, sondern auch über die Fische und Vögel, damit aber über alle Lebewesen in allen Regionen der Erde herrschen soll. Diese über ein direktes Wahrnehmen der eigenen Interessen hinausgehende Aufgabe hat Odil Hannes Steck im Blick auf Noahs Verhalten gegenüber den Tieren erhellt:

"Die Maßnahmen, die Noah auf Weisung Gottes(!) zum Überleben der Tierwelt im Sintflutgeschehen ... trifft ..., sind von P gewiß als aktuelle Ausübung der Herrschaftsaufgabe des Menschen gesehen; die Zielbestimmung der Lebenserhaltung der gefährdeten Tierwelt, die (Gen) 6,19.20 ausdrücklich gegeben ist, ist mehr als bezeichnend! Wie der Mensch selbst in seiner Lebendigkeit und seinem Lebensvollzug der natürlichen Schöpfungswelt angehört, so äußert sich seine Statthalterschaft für Gott gerade darin, daß er Lebensrecht und Lebensdienlichkeit der natürlichen Welt und Umwelt im ganzen, also auch für das Lebendige neben ihm, zu wahren hat."¹⁵⁷

Beachten wir diesen Zusammenhang von schützendem Herrschen und Selbsterhaltung bzw. Selbstreproduktion, beachten wir aber nicht weniger die Tatsache, daß der "königliche Mensch" als Paar, als Mann und Frau, beauftragt wird, so ergibt sich ein Bild, das gerade in einer Spannung fruchtbar ist: Die Gott entsprechenden Menschen sollen

153 So (im Anschluß an Liedke, 130ff) Chr. Link, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (Handbuch Systematischer Theologie 7/2), Mohn: Gütersloh 1991, 396.

154 Zur Erkenntnis des unerläßlichen Zusammenhangs von Recht und Erbarmen zur Aufrichtung von "Gerechtigkeit" s. M. Welker, Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel, JR 66, 1986, 237ff; ders., Gesetz und Geist, in: JBTh 4, 1989, hg. O. Hofius / P. Stuhlmacher, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1989, 215ff.

155 E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), 2. Aufl., Stuttgart 1987, 90.

156 B. Janowski, Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von RDH, in: G. Braulik u.a. (Hg.), Gesellschaftlicher Wandel und biblische Theologie (FS N. Lohfink), Herder: Freiburg/Basel/Wien 1993, 183ff.

157 O.H. Steck, Welt und Umwelt, Kohlhammer: Stuttgart 1978, 80, vgl. 80ff.

offenbar in ihrem "königlichen" Verhalten "väterlich und mütterlich" sein und in ihrem mütterlichen und väterlichen Verhalten eine königliche Existenz verwirklichen! Das Herrschen wird durch Fürsorge und die Fürsorge wird durch Herrschaft qualifiziert.

Der Herrschaftsauftrag bestimmt die Menschen nicht zu einer Solidargemeinschaft mit den Tieren, die Kinder und Haustiere, fremde Menschen und exotische Tiere verwechseln lassen könnte. Gerade die Nähe zu den Tieren, gerade die Betonung, daß Menschen und Landtiere eine gemeinsame Lebenssphäre haben, macht die gegenläufige Betonung der Herrschaft wichtig! Umgekehrt wird der Vollzug der Herrschaft - unerachtet der Bestimmung der Gewaltanwendung einschließenden Züge - nicht nur begrenzt, sondern als "Herrschaft durch Fürsorge" orientiert. Es handelt sich wohl um ein Gewaltanwendung vorsehendes Verhältnis und eine hierarchische Abstufung innerhalb einer Solidar- und Ernährungsgemeinschaft. Doch die Gewaltanwendung darf diese Gemeinschaft nicht aufheben. Der zu Gottes Ebenbild geschaffene Mensch hat diese Gemeinschaft vielmehr zu pflegen und zu bewahren in einer bestimmten, für die Schwächeren Verantwortung tragenden Form. Unerachtet der Interessenwahrnehmung und Interessendurchsetzung der Menschen gegenüber den Tieren ist die Gewaltanwendung nicht nur durch die Solidargemeinschaft selbst und deren Erhaltungserfordernisse, sondern auch durch die Beauftragung, Gottes Bild darzustellen, geformt und begrenzt. In der Tat gehört es, wie Klaus Koch feststellt, zum RDH des Menschen, "für die Nahrung der Tiere zu sorgen und ihren Lebensraum zu sichern, eine Anordnung, die im Nahen Osten besonders einleuchtet, weil der Gegensatz zum Kulturland nicht die Wildnis, sondern die Wüste ist".¹⁵⁸

Es geht im Herrschaftsauftrag also um nicht weniger als um die Schöpfungserhaltung unter Wahrnehmung und Privilegierung der Interessen der Menschen. Bei aller Wahrnehmung und Privilegierung der Interessen der Menschen geht es um die Erhaltung der Schöpfung in ihren komplexen Interdependenzzusammenhängen. Die Ausbreitung des menschlichen Geschlechts über die Erde ist unabtrennbar von der Erhaltung der

158 Koch, Gestaltet die Erde, 33. In jüngster Zeit nehmen in Theologie und Philosophie die Veröffentlichungen über Recht und Moral im Blick auf die Tiere in bemerkenswertem Umfang zu. In der Philosophie s. U. Wolf, Das Tier in der Moral, Klostermann: Frankfurt/M. 1990; und die Besprechung weiterer sieben Titel von J.-C. Wolf, Neuerscheinungen zur Tierethik, PhR 40, 1993, 129ff. In der Theologie vgl. A. Linzey, Christianity and the Rights of Animals, Crossroad: New York 1991; Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf. Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats des Beauftragten für Umweltfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. Kirchenamt der EKD, EKD-Texte 41. Dazu E. Gräber, EK 25, 1992, 7f. Disziplinenübergreifend: E. Röhrig (Hg.), Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs. Stimmen zur Mitgeschöpflichkeit, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1992. Erwähnenswert ist an dieser Stelle auch die "Feier des Gedenkens an den heiligen Franziskus", die seit einigen Jahren jeweils am 4. Oktober in der Kathedrale des heiligen Johannes in New York stattfindet. Diese Feier, deren Höhepunkt eine "Segnung der Tiere ist", zieht Tausende von Menschen an, die über tausend Tiere mitbringen. Da nicht nur Hunde und Katzen, sondern auch Pythonschlangen, Schweine, Adler, Bienen, Lamas, Goldfische und auch schon mal ein Elefant oder ein Kamel zur Kathedrale pilgern, wird die Feier allerdings zu einem Medienspektakel. Eine Absurdität ist sie damit keineswegs.

Solidargemeinschaft mit den Tieren im besonderen, unabtrennbar von der fürsorglichen Erhaltung der Solidargemeinschaft mit allem Geschöpflichen im allgemeinen. Gott würdigt die Menschen zu dieser Erhaltung der Schöpfung. Durch den Schutz der Geschöpfe sollen sie herrschen. Gerade in der Fürsorge gewinnen sie ihre Kraft und ihre Würde. Nicht mehr und nicht weniger meint der Herrschaftsauftrag nach Gen 1.

Diese Klärung verliert nicht dadurch an Gewicht, daß die Bibel durchaus noch andere Perspektiven auf das Verhältnis von Menschen und Tieren entwickelt¹⁵⁹, daß - in anderem Kontext - die Folgeprobleme der machtvollen Selbstreproduktion der Menschen klar gesehen werden¹⁶⁰, ja daß der Herrschaftsauftrag von den Menschen ignoriert und mißbraucht wird und daß die Imago Dei unter der Macht der Sünde verlorenght. Diese weiter reichenden Problemstellungen ändern nichts an der klaren Verbindung von Gottebenbildlichkeit und dem recht verstandenen Herrschaftsauftrag. □

159 Dazu sehr erhellend B. Janowski u.a. (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1993.

160 Vgl. dazu die vorzüglichen Beiträge von N. Lohfink, *Wachstum. Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums; Zukunft. Zur biblischen Bezeugung des Ideals einer stabilen Welt*, in: ders., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, 3. Aufl. Herder/Neukirchener: Freiburg / Neukirchen-Vluyn 1985, 156ff; 172ff.

VI. SCHÖPFUNG UND SÜNDE

"Wer ist Gott? Nicht zuerst ein allgemeiner Gottesglaube an Gottes Allmacht etc. Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierter Welt."¹⁶¹ Dieser Gedanke Dietrich Bonhoeffers, in den letzten Monaten seines Lebens im Entwurf einer geplanten Schrift formuliert, bedarf aufgrund der gewonnenen Erkenntnisse einer Präzisierung. Gottesvorstellungen und Gottesgedanken als abstrakte, undifferenzierte Allmachtsgedanken sind nicht einfach "ein Stück prolongierter Welt", sondern ein Stück prolongierter, zeugnislos und geistlos wahrgenommener Welt! Gottesvorstellungen und Gottesgedanken als abstrakte, undifferenzierte Allmachtsgedanken sind ein Stück prolongierter nicht als Schöpfung wahrgenommener Welt. Der abstrakte Allmachtsgedanke setzt sich über die Sensibilität des Glaubens für Machtverhältnisse und Ohnmachtverhältnisse und deren vielfältige Verschränktheit hinweg. Er spekuliert an Schöpfer und Schöpfung vorbei.

Wo aber finden der abstrakte Allmachtsgedanke und ähnliche primitive Machtvorstellungen ihre Wurzel, wo finden sie Grund und Anhalt? Wer diese Frage beantworten will, muß den schwierigen Zusammenhang von Schöpfung und Sünde ins Auge fassen. Unter der Macht der Sünde breiten die Menschen nicht nur Zerrüttung, Dissoziation und Zerstörung in geschöpflichen Lebenszusammenhängen aus. Unter der Macht der Sünde erzeugen sie auch - und zwar im Zusammenhang mit ihrem verheerenden Wirken - den Schein völliger Übersichtlichkeit und Klarheit oder doch Lenkbarkeit und Steuerbarkeit, und zwar in weltlichen und in religiösen Dingen. Dabei sind sie von einer sonderbaren Hilflosigkeit.¹⁶² Ich möchte diese Verfassung der menschlichen Existenz anhand von Genesis 3 deutlich machen, besonders im Blick auf Genesis 3,22. Dabei bin ich mir dessen bewußt, daß ich nur einen Aspekt des komplexen Zusammenhangs von Schöpfung und Sünde heraushebe.

1. "Sündenfall" oder Autonomie des geschaffenen Menschen (nach Genesis 3) ?

Auf den ersten Blick hin hat Genesis 3,22 mit so etwas wie "Sünde" gar nichts zu schaffen. Für Hegel und für die

161 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. E. Bethge, Neuausgabe, Kaiser: München 1977, 414.

162 Vgl. dazu G. Schneider-Flume, Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksons, Vandenhoeck: Göttingen 1985, bes. 25ff.125ff. Zum Verlust der Sündenlehre im Rahmen der Schöpfungstheologie s. D. H. Kelsey, Whatever Happened to the Doctrine of Sin?, Theology Today 1993, 169ff.

mit den biblischen Überlieferungen in der Regel wohlvertrauten Vertreter des sogenannten Linkshegelianismus wird Genesis 3,22a vielmehr die Autonomie des Menschen, ihr Ursprung und ihr Gehalt, bezeugt und religiös bestätigt: "Und Jahwe Gott sagte: **Nun ist doch der Mensch geworden wie einer von uns, da er weiß, was gut und böse (was dem Leben zuträglich und was dem Leben abträglich) ist.**"

Kein Wort der Schrift hat der reife Hegel so häufig zitiert wie Gen 3,22a.¹⁶³ Zahllos sind die indirekten Hinweise auf Gen 3,22 und Gen 3 überhaupt. Im Blick auf Gen 3,22a hat Hegel Programm und Grundgedanken seiner Philosophie expliziert. An einer dieser Stellen, in einer Rezension der nachgelassenen Schriften Solgers¹⁶⁴, betont er, ein "Moment" der Schöpfung enthalte "nicht nur den Quell des Bösen, das von der Ebenbildlichkeit abfallende Essen von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen ..., sondern auch das Prinzip der Rückkehr zum Ebenbilde". Hegel fügt hinzu, daß in diesem Text "Gott selbst sagend eingeführt wird: Siehe, Adam ist (ge)worden wie unsereiner und weiß, was Gut und Böse ist (1. Mos., 3,22), - die Stelle, welche die andere Seite zu der ersteren Bedeutung des Erkennens ausmacht und gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet, ja, auch nur beachtet zu werden pflegt."¹⁶⁵

Lösen wir Hegels schwierige Diktion etwas auf, so lautet der Befund, daß zur Schöpfung nicht nur der Abfall von der Ebenbildlichkeit und damit der "Quell des Bösen" gehöre. Sofern dieser Abfall mit der Erkenntnis des Guten und des Bösen verbunden sei, werde auch das "Prinzip der Rückkehr zum Ebenbilde" im von Hegel entsprechend weit gefaßten Schöpfungsgeschehen verankert. Vieles spricht dafür, daß Hegel mit dem Vorwurf, die Stelle Gen 3,22a werde "gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet", eine Auslegungstradition vor Augen hatte, die sich geradezu beeilt zu versichern, dieses Wort sei Ironie und Spott. "Est sarcasmus et acerbissima irrisio", heißt es in Luthers Genesis-Vorlesung (veröffentlicht 1544-54)¹⁶⁶. Und auch Calvins Auslegung der Genesis (1554) formuliert: "Dieses Wort ist ein scharfer Spott; denn es kam darauf an, das Menschenherz nicht bloß zu rühren, sondern gleichsam zu durchbohren".¹⁶⁷ Calvin sieht sich nun gezwungen zu erklären, warum "keinerlei Grausamkeit in solchem Spott" liege, und er versucht die Ansicht zurückweisen, daß auch in 3,22b "ein Spott zu suchen" sei.¹⁶⁸

163 S. z.B. Religionsphilosophie, PhB 60, 31; PhB 63, 123; Geschichte der Philosophie I (ThWS 18), 128, vgl. 314; (ThWS 19), 499; Berliner Schriften (ThWS 11), 239; s.a. den dritten Zusatz zum § 24 der Enzyklopädie in der Jubiläumsausgabe.

164 Berliner Schriften (ThWS 11), 205ff, 239.

165 S. dazu auch die subtile Darstellung Ch. Gestrichs, "Aspekte des Sündenverständnisses in neuzeitlichen Auslegungen der jahwistischen Urgeschichte Gen 2,4bff", Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Mohr: Tübingen 1989, 102ff zu Hegel 106ff.

166 WA 42, 166.

167 J. Calvin, Auslegung der Genesis, übersetzt v. W. Goeters, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1956, 64.

168 Vgl. ebd. Nicht anders, aber weniger dezidiert und auf eine vorgängige Auslegungstradition verweisend schon 1523 Melanchthon, CR XIII, 782. Vgl. dazu J. Chrysostomos, MTG 53, 150ff.

Der linkshegelianisch geprägte Neomarxismus unseres Jahrhunderts hat dafür Sorge getragen, daß Hegels Theorie des Zusammenhangs von Fall, Autonomiegewinn und Rückkehr zur Imago Dei nicht in Vergessenheit geriet.¹⁶⁹

Ernst Bloch fragt in seiner Schrift "Atheismus im Christentum" provozierend: "Und zu wissen, was gut und böse, ist das nicht ohnehin die Menschwerdung selber, heraus aus dem bloßen Garten der Tiere, zu denen Adam und Eva noch selber gehörten ... Der Freiheitsglanz der Sache ist aber gerade an dieser Stelle schlecht verhehlt, der auffallensten (Stelle) in dem, was unterirdische Bibel genannt werden darf." ¹⁷⁰ Der Fall als wahre Menschwerdung, als glanzvoller Freiheitsgewinn, und dieser Freiheitsgewinn als Loslösung aus dem Garten der Tiere! - Bloch wiederholt auf seine Weise, was Hegel gesehen und gesagt hatte, und schreibt es der "anderen Bibel", der subversiven, emanzipatorischen, freiheitlich gesinnten Bibel bzw. den entsprechenden Schichten der biblischen Überlieferungen zu. Freiheit, Autonomie, Rückkehr zur Imago - statt Fall und Sünde! Hatte Gott etwa nicht selbst gesagt: "Nun ist doch der Mensch geworden wie einer von uns, da er weiß, was gut und böse ist"?

Ob nun auf den Spuren Hegels oder nicht - es ist bemerkenswert und erstaunlich, daß die alttestamentliche Forschung, nachdem die Rede von der Ironie Gottes verstummt ist, an dieser Stelle in neuerer Zeit zentrale Begriffe der Anthropologie, Epistemologie und Ethik verankert sieht. Gen 3,22 läßt die exegetische Forschung vom Ursprung der "Vernunft"¹⁷¹, des "Bewußtseins"¹⁷² oder der "Autonomie und Selbstbestimmung"¹⁷³ sprechen.

Der Wahl der Begriffe Vernunft, Bewußtsein, Autonomie und Selbstbestimmung liegen zumindest zugrunde:

- 1. der Ausdruck "Gut und Böse wissen, erkennen" und
- 2. die Aussage "Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns!"

Wie haben wir diese beiden Aussagen und ihren Zusammenhang in der Orientierung an Gen 3 zu verstehen?

Schon im Versuch anzugeben, was "Gut und Böse wissen, erkennen" besagt, wird deutlich, daß Gen 3,22 hohe Anforderungen an das theologische Denken stellt. Prüfen wir die Kommentare zur Stelle, so zeigt sich, daß Claus Westermann unter subtiler und differenzierter Orientierung an den Bedeutungsspielräumen des Ausdrucks innerhalb der alttestamentlichen Überlieferungen die Minimalforderungen zusammengefaßt hat, die an diejenige Erhellung

169 Vgl. auch J. Ringleben, Hegels Theorie der Sünde, De Gruyter: Berlin 1977.

170 E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Rowohlt: Hamburg 1970, 80, vgl. 80ff, 166ff.

171 H. Gunkel, Genesis, 9. Aufl., Vandenhoeck: Göttingen 1977, 29ff; vgl. Gunkels Rede von "Vernunft" mit der bei J.G. Herder, Sämtliche Werke VII, hg. Suphan, 1884, 108ff, s.a. 28ff.60 u.ö.

172 H. Gese, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, Kaiser: München 1974, 102f.110.

173 O. H. Steck, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,b-3,24 (BSt 60), Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1970, 11.34ff.88.100f.103.107.116f.124f.

der Wendung "Gut und Böse wissen, erkennen" zu stellen sind, die wirklich mit der Schrift zu denken bemüht ist und nicht äußerliche Reflexionen einbringen will.¹⁷⁴

Der Ausdruck "Gut und Böse wissen, erkennen" ist

- 1. "als Ganzheit zu verstehen ..., (so) daß er eine bestimmte Weise des Erkennens bezeichnet". Es geht um eine einheitliche Orientierungsweise, nicht um bloße Akte der Erkenntnis von etwas Gutem oder etwas Bösem.
- 2. Dieses Erkennen ist auf etwas bezogen, was "für den Menschen gut und böse", d.h. für das menschliche Leben förderlich und abträglich ist. Dabei handelt es sich nicht um bloß kognitive Wahrnehmung, sondern um ein aktives, bestimmendes, festlegendes "Unterscheiden von Förderlichem und Abträglichem".

"Gut und Böse wissen, erkennen" ist ein einheitliches theoretisches und praktisches Orientierungsverhalten. Und dieses Förderliches und Abträgliches gewahrende, unterscheidende, festlegende Verhalten ermöglicht, wie Westermann formuliert, "im Zusammenhang der Daseinsbewältigung ... Gelingen".

- 3. Dieses Verhalten darf "nicht - oder mindestens nicht nur - als Funktion eines Individuums oder als Vorgang in einem Individuum verstanden werden." Es hat "eigentlich die Menschheit in ihrem Entstehen zum Subjekt", und es ist ein "auf das Leben in der Gemeinschaft bezogene(s) und sich in ihr vollziehende(s)" Verhalten und Geschehen.

Der Versuch, auch nur einige dieser Voraussetzungen gleichmäßig gewichtend zu verbinden, kann die Schwierigkeiten, anzugeben, was "Gut und Böse wissen, erkennen" wirklich besagt, unüberwindlich erscheinen lassen. Aufgrund dieser Voraussetzungen läßt sich aber auch erklären, warum hier der Ursprung von "Bewußtsein" oder von "Autonomie und Selbstbestimmung" gesehen wurde - warum aber diese typisch modernen Auffassungen zu eng sind.

- Wird *lada`at* betont, so könnte es naheliegen, von Bewußtsein zu sprechen (Gese) und den sogenannten "Fall" als Genese menschlicher bewußter Wahrnehmung der Wirklichkeit aufzufassen. Ein Bereich verschiedener Erkenntnisfunktionen wäre genannt, der auch der Einheit polarer (oder konträrer¹⁷⁵) Gegensätze (Gut und Böse) Rechnung zu tragen vermag. Doch damit ist der wesentlich praktische Zug des Wissens um Lebensförderliches und Lebensabträgliches noch nicht erfaßt.

174 C. Westermann, Genesis (BK I/1), 2. Aufl., Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1976, 328f. Die folgenden Zitate ebd.

175 Dies scheint A.H.J. Gunneweg, Schuld ohne Vergebung?, EvTh 1976, 8, betonen zu wollen.

- Wird hervorgehoben, es müßte unter Berücksichtigung des Ausdrucks als Ganzheit - bei Betonung der Einheit seiner Elemente - stärker die praktische Funktion dieses Erkennens und Wissens zum Ausdruck kommen, so bieten sich die Begriffe Autonomie und Selbstbestimmung an (Steck). Der "kreative Akt der Bestimmung, Festlegung von etwas dem Leben Förderlichem und Schädlichem"¹⁷⁶ mag dann im Zentrum stehen. In diesem Akt scheinen sich Erkenntnisvorgänge, Unterscheidung, Entscheidung und Festlegung verbinden zu lassen.

- Doch beide zunächst genannten Vorschläge sind noch stark auf das menschliche Individuum und sein Erkenntnisvermögen bzw. seine elementaren individuellen Erkenntnis- und Orientierungsleistungen konzentriert. Der erste gibt einen umfassenden Bereich gedanklichen Verhaltens an, der zweite einen zentralen Akt, der über gedankliches Verhalten hinausweist. Beide Vorschläge aber beachten nicht hinreichend den Hinweis, "Gut und Böse wissen, erkennen" dürfe "nicht - oder mindestens nicht nur - als Funktion eines Individuums oder als Vorgang in einem Individuum verstanden werden", sondern es sei eine "Funktion der Menschheit in ihrem Entstehen" zu beachten und diese vollziehe sich in dem "Leben in der Gemeinschaft" und sei darauf bezogen!¹⁷⁷

Wie können wir den Ausdruck "Gut und Böse wissen, erkennen" über die zu engen (weil individuenzentrierten) Begriffe "Bewußtsein" und "Autonomie oder Selbstbestimmung" hinaus bestimmen? Wir sollten von einem elementaren Ordnungsgeschehen, einem Ordnungsverhalten zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches und Abträgliches sprechen. Im Blick auf die individuelle Bestimmung von etwas als dem Leben Förderliches und Schädliches könnte von "Autonomie", im Blick auf den Förderliches und Schädliches umfassenden individuellen Erkenntnisbereich von "Bewußtsein" gesprochen werden.

Diese - vom hebräischen Denken her gewiß noch weiter fruchtbar präzisierbare - Rede von einem Ordnungsverhalten oder einem Ordnungsgeschehen zur Organisation des Bereiches menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches und Abträgliches verweist auf die selbststeuernde Macht der ihre Lebensvollzüge beobachtenden und regelnden Menschheit. Nicht weniger als der Zusammenhang von kognitiven und normativen Haltungen, Verhaltensweisen und Prozessen, durch die menschliches Leben sich selbst im Blick auf Lebensförderliches und Lebensabträgliches steuert, steht hier vor Augen.

Wie aber könnte mit dieser ungemein kraftvollen und integrativen Aktivität der Festlegung des Lebensförderlichen und Lebensabträglichen nicht das "Prinzip der Rückkehr zum Ebenbild Gottes" gegeben sein?

176 Steck, Die Paradieserzählung, 34, Anm. 43.

177 Westermann, Genesis, 329.

2. Bloße Autonomie: Das Elend der Sünder

Wir haben allerdings noch das zweite wichtige Element von Gen 3,22 zu prüfen. Wir haben zu prüfen, was die Rede besagt: "Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns!" Spricht diese Stelle für oder gegen eine Gleichsetzung von Gott und Mensch? In der bloßen Konzentration auf das Individuum konnte der Ausdruck "Gut und Böse wissen, erkennen" so ausgelegt werden, daß die bleibende Differenz des Menschen zu Gott im Blick auf die Endlichkeit des menschlichen Individuums einsichtig wurde. Im Blick auf das Erkennen (JDA) konnte dann hervorgehoben werden: "Der Vergleich gilt nur in Hinsicht auf das (scil.: im endlichen Individuum liegende) menschliche Bewußtsein."¹⁷⁸ Im Blick auf die Aktivität des Menschen war exegetisch wohlbegründet geltend zu machen: "Mit diesem Vermögen ist der Mensch in der Tat 'wie Gott' geworden ..., nicht aber Gott; denn was dem Menschen in Wahrheit förderlich oder abträglich ist, geht nicht in die Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts über, sondern bleibt Jahwe vorbehalten."¹⁷⁹

Nötigt uns der Text aber, nicht nur ein Individuum und sein Verhalten, sondern ein machtvolleres, von der Menschheit für die Menschheit in Gang gebrachtes Ordnungsgeschehen ins Auge zu fassen, so stellt sich das Problem der Unterscheidung von Gott und Mensch. Ein über gedankliches Verhalten und Vermögen des Individuums hinausgehendes menschliches Ordnungsverhalten und Ordnungsgeschehen zur Organisation des Bereichs des menschlichen Lebens im Blick auf ihm Förderliches und Abträgliches haben wir mit "Gut und Böse wissen, erkennen" vor uns. Die bleibende Differenz von Gott und Mensch kann nun nicht mehr vom begrenzten Vermögen und Geschick des Individuums her bestimmt werden.

Ist im Blick auf die Konstellation von Gott und Gattung nicht tatsächlich die Erkenntnis geboten, daß hier Gott und Mensch (als Menschheit) gleichgesetzt werden? An dieser Stelle, in dieser Situation ist die Versuchung groß, mit den Reformatoren zur "Ironie" Gottes zu flüchten¹⁸⁰, wenn nicht ernst gemacht wird damit, daß das alttestamentliche Denken stets von der Einheit, "von der Gemeinsamkeit" her kommt¹⁸¹ und wenn nicht klar gesehen wird, daß der Text die Vereinzelung Adams ausdrücklich betont. Wird damit ernst gemacht, daß das

178 Gese, Vom Sinai zum Zion, 102.

179 Steck, Die Paradieserzählung, 35, Anm. 43, vgl. auch 129.

180 Vgl. W. Trillhaas, Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad), 1971, 589ff.

181 W. Schmidt, Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum hebräischen Denken, EvTh 1964, 374ff, 387.

alttestamentliche Denken stets von der Einheit und der Gemeinsamkeit her denkt, so ist die explizite Betonung eines Vergleichs schon ein Alarmsignal! Die Tatsache, daß der Vergleich überhaupt thematisiert wird, zeigt eine Unterscheidung an, die die denkbar schärfste ist. Sie nimmt dem Menschen die Möglichkeit, die Differenz als solche selbst zu bestimmen. Dem dem Menschen bestätigten, menschliches Denken und Leben bestimmenden und umfassenden Ordnungsverhalten bleibt diese Unterscheidung unzugänglich. "Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns!" spricht in einem Denken, das von Einheit und Gemeinsamkeit her kommt, die Unterscheidung aus, die sodann auch anschaulich vollzogen wird: die Trennung der Menschen von Gott.

Das Dilemma des gefallenen Menschen wird noch deutlicher, wenn wir beachten, daß Genesis 3,22a das ächad-Sein und damit das Vereinzeltsein der gefallenen Menschheit inmitten einer Pluralität betont. Die Auslegungstraditionen haben darüber gerätselt, wie diese Pluralität - Adam ist geworden wie einer von uns - inhaltlich näher zu bestimmen sei. Die Engel, die Trinität, die Gemeinschaft von Gott und Gottes Geschöpfen oder einfach ein Plural majestatis sind zur Bestimmung des "uns" erwogen worden. Wir können diese Frage bewußt offenlassen und uns im Blick auf unsere Themenstellung auf das Faktum der Vereinzelung und Isolation Adams konzentrieren. Adam ist geworden wie einer, ein einzelner von uns - das ist streng und wörtlich zu lesen und nicht einzuebnen, als stünde nur kamon, "wie wir", wie "unsereiner".

Zugleich ist das ächad nicht individualistisch zu reduzieren, wenn wir der Wendung "Gut und Böse wissen, erkennen" Rechnung tragen wollen. Adam ist nicht nur ein mündiges Individuum, sondern Adam umfaßt die gesamte Gattung. Der "Gut und Böse wissende, erkennende" Adam steht für einen die ganze Gattung umfassenden Machtfaktor und Machtbereich! Und dieser sich in sich intersubjektiv, konsensuell auf vielfältige Weise selbstbestätigende, selbstverstärkende, selbstabsichernde Machtfaktor in seiner eindrucksvollen Erkenntnis des Lebensabträglichen und Lebensförderlichen und seinem entsprechenden intersubjektiven Ordnungsverhalten: dieser Adam ist nun - relativ zu Gott und Gottes Schöpfung - ein einzelner, ein ächad!

Der autonome Mensch hat sich durch den "Fall" aus der Schöpfungsgemeinschaft, aus dem von Gott gegründeten und intendierten Zusammenhang von Interdependenzverhältnissen¹⁸² herausgelöst. Er ist nur noch autonom, nur noch selbstbestimmend, nur noch seinen eigenen Perspektiven auf das nur noch ihm Lebensförderliche und Lebensabträgliche nachgehend. Da "der Mensch" sich aber zugleich intersubjektiv in dieser Vereinzelung und Isolierung abstützt und bestärkt, da er zugleich in dieser Vereinzelung und Isolierung auf seine einzelne und isolierte Weise durchaus das ihm Lebensförderliche und Lebensabträgliche wahrzunehmen und zu bestimmen vermag, fällt

182 S. dazu das erste Kapitel dieses Buches.

der Mensch in einen enormen Verblendungszusammenhang. Er wähnt sich frei, überlegen, sicher, machtvoll, ja Gott gleich. Er meint, sein Leben ganz in der Hand und unter Kontrolle zu haben. Er kann in seiner relativen Macht alle Sensibilität für die Isolation, in die er geraten ist, überlagern und abtöten. Er merkt es gar nicht, wie er in bloßer Autonomie an den Gesetzen und Lebensordnungen der anderen geschöpflichen Bereiche vorbeilebt, wie er sie verletzt. Er merkt es nicht, wie er sich in seiner relativen Macht zerstörerisch in die Schöpfung einbringt, hineinbohrt, seine Isolation, sein Ächad-Sein zu verdrängen suchend und übertönend.

Es ist vielleicht unserer Zeit vorbehalten, diese gewaltige und gefährliche Selbstisolation des Menschen im Zusammenhang der übrigen Schöpfung mit besonderer Wucht zu erfahren. Nicht länger kann aus dem individuellen und öffentlichen Bewußtsein die Tatsache verdrängt werden, daß die Gesellschaften unserer Tage mit atemberaubender Geschwindigkeit und Brutalität ihre natürlichen, kulturellen und psychischen Umgebungen ausbeuten, verheeren und zerstören. Nicht länger kann verdrängt werden, daß diese Ausbeutungs- und Zerstörungsprozesse zu fatalen Rückbetroffenheiten führen werden und schon geführt haben. Unleugbare gefährliche Rückbetroffenheiten liegen bereits vor, obwohl die Entwicklungen, die sie ausgelöst haben, in weltgeschichtlichen Maßstäben gemessen noch ganz neu sind.

In weltgeschichtlichen Maßstäben gemessen sind die systematische Elektrifizierung, die systematische Verstrahlung und Automobilisierung der Welt, die Chemikalisierung der Landwirtschaft noch jung, als weltweit wirksame Effekte etwa ein Menschenleben alt. In weltgeschichtlichen Maßstäben gemessen haben die großtechnologischen Entwicklungen, die nukleartechnologischen, die mikroelektronischen und ähnliche Entwicklungen kaum erst begonnen. Routinisierten internationalen Flugverkehr und Massentourismus sowie bequem konsumierbare elektronische Massenkommunikation gibt es erst ein halbes Menschenleben lang. Erst seit wenigen Jahrzehnten wachsen die Müllgebirge der Industrienationen, breiten sich die Unterhaltungsmüllnebel aus. Trotz ihres kurzen Bestehens haben sich diese und andere Faktoren schon zu gewaltigen Eingriffen in unsere natürlichen, kulturellen und psychischen Lebensgrundlagen summiert. Die unendlich weite, stabile, beliebig belastbare Welt war eine Illusion. Erweist sich der aus eigenen Kräften das Lebensförderliche und Lebensabträgliche wissende, erkennende und ins Werk setzende Mensch nun auch als eine Illusion?

Es sind wohl die manifesten Zerstörungen der natürlichen Umwelten und die heute noch weniger gut greifbaren kulturellen Umweltzerstörungen, die uns den Rückzug in die anthropozentrische Weltsicht endgültig verleidet haben. Sie haben das Vertrauen in die Kontrollfähigkeit und sinnvolle Entwicklungsfähigkeit des menschlichen Wissens tief erschüttert. Wir beginnen, die gefährlichen Einseitigkeiten und Selektivitäten des isolierten, nur

menschlich-intersubjektiv abgestimmten Wissens um Lebensförderliches und Lebensabträgliches zu spüren. Wir werden von der Furcht ergriffen, daß selektive Wirklichkeitserschließungen, wenn sie massiv vorangetrieben werden, zuerst zu Verzerrungen der Realitätswahrnehmung und dann zur Zerstörung der lebensförderlichen Interdependenzverhältnisse des Geschöpflichen führen.

In Reaktion auf diese Entwicklung haben die meisten mächtigen Gesellschaften unserer Tage begonnen, sich in wichtigen Teilbereichen ihrer selbst in einen Zustand beständiger Selbstalarmierung zu versetzen. Aber die politische, massenmediale und moralische auf Rettung abstellende Kommunikation ist wiederum von der geschöpflichen "Vereinzelung", von der sündigen Selbstisolation des Menschengeschlechts umgriffen. Der große weltweite moralische Markt mit seiner Kommunikation von wechselseitiger Anerkennung durchbricht nicht die Selbstisolation des nur autonomen Menschen im Zusammenhang der geschaffenen Wirklichkeit. Nach menschlichem Ermessen dessen, was lebensförderlich und lebensabträglich ist, werden die großen Prozesse in Gang gesetzt, die unsere moralischen, politischen und massenmedialen Märkte in Aktion halten. Nach menschlichem Ermessen wird Achtung gegeben und Achtung verheißen, wird Achtung entzogen oder ihr Entzug in Aussicht gestellt.

Die Erkenntnis des Zusammenhangs von Schöpfung und Sünde sensibilisiert für diese kollektive Ohnmacht und Selbstverohnmächtigung. Sie erschließt den Zusammenhang von relativer Macht und innergeschöpflicher Selbstisolation der menschlichen Gattung.¹⁸³ Sie läßt die zerstörerische und zugleich blinde und hilflose Macht verstehen, in der die menschliche Gattung - über Lebensförderliches und Lebensabträgliches aus ihrer zugleich wirkungsvollen und extrem beschränkten Perspektive befindend - ihre Umgebungen und rückwirkend sich selbst gefährdet und zerstört. Die nur autonome Menschheit hat offenbar die Bedingungen und Gesetze der Lebensbereiche, in die sie als Geschöpf eingebunden ist, nicht unter Kontrolle. Dagegen bietet die Schöpfungserkenntnis noch keine theologischen Lösungen und schon gar nicht schnelle praktische Rezepte der Rettung. Schöpfung ist nicht schon Versöhnung und Erlösung. Dennoch ist die biblisch orientierte realistische Schöpfungstheologie unverzichtbar, um falsche Lösungsverheißungen abzuwehren und den Blick für tragfähige Ansätze von Wegen aus der Gefahr zu schärfen. Sie macht auf ihre Weise deutlich, warum die totalisierenden und die reduktionistischen Schöpfungskonzeptionen, warum die nur anthropozentrischen Zugangsversuche zur Schöpfungslehre unzureichend sind.

183 Vgl. dazu M.H. Suchocki, *The Fall to Violence. Original Sin in Relational Theology*, Continuum: New York 1994, bes. 101ff.

Die biblischen Überlieferungen fassen demgegenüber Schöpfung als einen bestimmten und differenzierten Zusammenhang von geschöpflichen Bereichen auf, der unsere Realitätswahrnehmungen und unsere Wirklichkeitsentwürfe durchdringt und zugleich übergreift. Dieser Zusammenhang von geschöpflichen Bereichen ist für unsere scheinbar unbefangene commonsensuelle Wahrnehmung überkomplex, teils unzugänglich, teils befremdlich. Das problematische Verhältnis von Schöpfung und Wirklichkeit und die Dilemmata der "natürlichen Offenbarung" zeigten uns dies ebenso wie unsere Überlegungen zur Angelologie und zum Thema Schöpfung und Sünde. Der Schöpfungszusammenhang ist ferner nicht ohne Machtgefälle und ohne Konflikte zu denken. Die Lehre von Himmel und Erde und der vielumstrittene "Herrschaftsauftrag" belegen dies ebenso wie unsere letzten Überlegungen. Die biblisch orientierten theologischen Korrekturen der scheinbar unbefangenen commonsensuellen Wahrnehmung "der Wirklichkeit" führten nicht in die Bereiche bloßer Spekulationen oder gar reiner Phantasien. Sie führten vielmehr zur verschärften Wahrnehmung einerseits von kulturell verdrängten Wirklichkeiten und Wirklichkeitszusammenhängen und andererseits von reduktionistischen Wahrnehmungsweisen, die sich lediglich als "normal" und "selbstverständlich" eingespielt haben.

Die biblisch orientierte Schöpfungswahrnehmung schärft und bereichert die Wahrnehmung der "Wirklichkeiten, in denen wir leben" (H. Blumenberg). Gerade im Blick auf den gefährlichen Zusammenhang von Selbstisolation und Selbstausbreitung, der für die Existenz des unter die Macht der Sünde geratenen Menschen charakteristisch ist, erweisen sich die viele Jahrhunderte alten Zeugnisse der biblischen Überlieferungen als lebendig und aufschlußgebend, auch mitten in den Bedrängnissen unserer Zeit und Welt. Die biblisch orientierte Schöpfungserkenntnis sensibilisiert für Machtverhältnisse und Ohnmachtverhältnisse und ihre vielfältige Verschränktheit "im Himmel und auf Erden". Sie steigert die Erfahrung menschlicher Not - sie schärft aber auch die Wahrnehmung der göttlichen Kräfte, die auf die Rettung der Menschen bedacht sind. Die Schöpfungserkenntnis sensibilisiert für verdrängte Bereiche und Konflikte in den Wirklichkeiten, in denen wir leben, und trägt bei zur Erneuerung eingeschliffener Wirklichkeitsdefinitionen und Wirklichkeitsentwürfe.