
Bibelarbeit über Genesis (1. Mose) 1-3

Die Schöpfung bewahren

von Professor Jörg Jeremias

Wer sich daran begibt, die ersten Kapitel der Bibel auszulegen, kann das kaum anders tun als in dem Gedenken an die lange Wirkungsgeschichte dieser Texte sowohl im Judentum als auch im Christentum über 2½ Jahrtausende hinweg. In der Tat sind wenige Texte in der Bibel so kontinuierlich ausgelegt worden über die Jahrhunderte wie Gen 1-3. Und doch gilt andererseits ebenso, daß wir in unserer Gegenwart diese so viel behandelten Texte noch einmal mit ganz neuen Augen lesen, nicht weil sich diese Texte verändert hätten, auch nicht weil wir plötzlich besonders neue Einsichten gewonnen hätten, sondern allein darum, weil wir von neuen, beunruhigenden Erfahrungen in unserer Gegenwart herkommen.

Das ist grundsätzlich keine ungewöhnliche Lage. Christen und Juden haben über die Jahrhunderte hindurch die Bibel auf die konkreten Fragen und Nöte ihres Alltags hin gelesen, sollte doch das Lesen der Bibel praktische Hilfe für diesen Alltag bieten. So hat es nie durch die Zeitläufte hindurch ein völlig identisches, ein unverändertes Lesen der Bibel gegeben; vielmehr drängten sich der einen Generation diese Aspekte auf, einer anderen jene.

I.

Auf unseren heutigen Bibeltext – die ersten drei Kapitel der Bibel – hingewendet, heißt das: Wir sind durch die konkreten Erfahrungen der letzten Jahre für andere Aussagen dieser Texte sensibel geworden als die Generationen vorher (und das birgt zugleich die Gefahr in sich, daß wir anderes eher überhören, was

»Konnte die Natur zuvor zum Feind des Menschen werden, so machen wir gegenwärtig die Erfahrung, wie der Mensch zum Feind der Natur werden kann«

diese Generationen sehr viel deutlicher vernommen haben). Ist das Verhältnis des Menschen zur Natur zuvor wesentlich dadurch als gefährdet empfunden worden, daß diese Natur sich gegen den Menschen wenden konnte in Gestalt von Natur-

katastrophen und ihn so bedrohen konnte, machen wir gegenwärtig in einem zuvor nie erahnten Maße die gegenteilige Erfahrung, wie nämlich der Mensch zum Feind der Natur werden kann, an ihr Raubbau treibt, sie ausplündert, sie verändert, sie zerstört und damit – wie wir mit Schrecken und unvorbereitet bemerken – seine eigene Existenz gefährdet, weil er unlöslicher Bestandteil dieser Natur – oder sagen wir der Bibel angemessener: der Schöpfung – ist, auf sie mit seinem ganzen Leben angewiesen. Es wäre seltsam, wenn angesichts solcher umwälzender neuer Erfahrungen und Fragen die biblischen Texte nicht noch einmal neu zu reden anfangen, trotz der genannten mehr als 2000 Jahre umfassenden Auslegungsgeschichte dieser Texte. Ich kann und will mich in dieser Stunde der biblischen Besinnung nicht anmaßen, diese reichen Texte auch nur annähernd auszuschöpfen. Ich will mich vielmehr auf diejenigen Aussagen konzentrieren, die uns für unser gegenwärtiges Fragen nach der Verantwortung des Menschen für die Welt, in der er lebt, besonders deutliche Antworten geben.

Wie hilfreich diese biblischen Texte für diese Frage sind, ist mir selber in den letzten Jahren vor allem am Vergleich mit den Aussagen der Religionen aus der unmittelbaren Umgebung des biblischen Israel deutlich geworden. Hier sind – nahezu ausnahmslos – die ältesten Texte, die wir kennen, Schöpfungstexte. Das heißt, diese Religionen wagten sich als allererstes in ihren Gottesaussagen an die Deutung ihrer Welt heran. Im Zweistromland etwa weisen die ältesten Mythen, die uns überkommen sind, den Menschen auf die religiöse Dimension seiner Alltagserfahrung hin. Sie sprechen von einem Getreidegott, der für das Getreide zuständig ist, von einer Viehgottheit, von einer

Pflanzengöttin usw. und erörtern dann etwa, in welchem Verhältnis diese Götter zueinander stehen, welchen Rang sie untereinander einnehmen. In solcher frühen Weltdeutung wird Alltagserfahrung unmittelbar als religiöse Erfahrung verstanden und von der Komplexität dieser Alltagserfahrung dann eine analog komplexe Götterwelt erschlossen.

Der Unterschied des biblischen Israel zu einer solchen »primitiven« Weltdeutung bestand vornehmlich darin, daß es einen langen Atem hatte, daß es sich in großer Geduld übte. Es hat sich keineswegs sogleich wie jene Religionen seiner Umwelt an die Auslegung der Welt gewagt, sondern erst verhältnismäßig spät, d. h. als es in seiner Geschichte schon viel von Gott erfahren hatte und deshalb über andere und sicherere Maßstäbe in seiner Rede über Welt und Schöpfung verfügte. Worin bestanden dann diese andersartigen Maßstäbe? Im Unterschied zu den Umwelttexten und auch zu den ältesten Psalmen im Alten Testament, die Gottes gute Schöpfung preisen, reden beide Schöpfungsberichte am Anfang der Bibel von dieser Schöpfung nicht, ohne von der Schuld des Menschen zu reden. Beide Schöpfungstexte in Gen 1 und Gen 2 zielen auf die Sintflutberichte ab. Für die biblischen Erzähler liegt zwischen der Schöpfung Gottes und unserer gegenwärtigen Welterfahrung die Sintflut.

»Die beiden Schöpfungsberichte der Bibel reden von der Schöpfung nicht, ohne von der Schuld des Menschen zu reden«

Das ist nun keineswegs belanglos, sondern besagt: Unsere Welterfahrung spiegelt keineswegs direkt und unmittelbar Gottes Schöpferherrlichkeit wider, sondern wir erfahren die Welt immer als eine schon vom Menschen schuldhaft veränderte Welt. Ein Beispiel dafür mag genügen. Wenn Gott am Ende von Gen 1 seine Schöpfung ansieht und das Urteil spricht: »Siehe, es war alles sehr gut«, so ist dieses Urteil vom Menschen allenfalls partiell nachempfunden. Die Welt, die der Mensch erlebt, ist keineswegs »sehr gut«. Vielmehr liegt zwischen diesem Urteil Gottes und der gegenwärtigen Welterfahrung der Satz von Gen 6,12, der bewußt Gen 1,31 parallel formuliert ist: »Da sah Gott die Erde an, und siehe, sie war verderbt, denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt auf

Erden.« Allerdings wird nun von der notwendigen Vernichtung dieser ersten Menschheit nur aus dem **einen** Grund erzählt, daß die zweite Menschheit, keineswegs etwa besser als die erste, vergewissert wird, daß sie unter der Zusage Gottes leben darf, daß Gott sie und mit ihr die von den Menschen verderbte Erde trägt, für den Menschen ein uneinsichtiges Wunder. Dem gewalttätigen Menschen aber wird nach der Sintflut das Töten erlaubt (Gen 9,1 ff.), und als Folge ist künftig Furcht und Schrecken in der Schöpfung über den gewalttätigen Menschen. Gottes Urteil »und siehe, es war alles sehr gut« hatte diese Erfahrung der von Gewalt bestimmten Welt noch keineswegs einbezogen.

Es ist m. E. eine der Aufgaben speziell für unsere Generation, diesen biblischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und

»Es gilt in unserer Generation die Aufgabe, den Zusammenhang von Schöpfung und Sintflut neu zu durchdenken«

Sintflut wieder neu zu durchdenken. Beide biblischen Schöpfungsberichte unterscheiden zwischen der guten Schöpfung Gottes und der erfahrbaren Welt des

Menschen. Letztere ist immer schon vom Menschen veränderte, und zwar schuldhaft

veränderte Schöpfung. Zwischen Gottes guter Schöpfung und der gegenwärtigen Welterfahrung liegt wie eine unübersteigbare Barriere Gottes Urteil über die Schuld des Menschen in Gestalt der Sintflut. Anders ausgedrückt: Biblisch von der Welt zu reden, ist nur möglich, indem sie zugleich betrachtet wird einerseits als die gute Schöpfung, wie sie sich ganz und gar Gott verdankt, und andererseits als Produkt des gewalttätigen Menschen. Die Welt ist immer zuerst gute Schöpfung Gottes, aber biblisch darf man von ihr nicht reden, ohne von der Schuld des Menschen zu reden. Es gibt keine Stunde null für den Menschen im Licht der ersten Schöpfungswoche, aber umgekehrt gilt auch: Gott hat sich rätselhaft an diesen gewalttätigen Menschen gebunden, trägt ihn mit seiner guten Schöpfung, »solange die Erde steht« (Gen 8,22).

In dem bisher Ausgeführten laufen beide Schöpfungsberichte der Bibel parallel; sie wollen beide zusammen mit dem folgenden

Sintflutbericht gelesen werden. In den Einzelheiten setzen sie unterschiedliche Akzente. Mit dieser Beobachtung – die keineswegs Uni-

»Gott hat sich rätselhaft
an diesen gewalttätigen
Menschen gebunden«

versitätslehrer gemacht haben, sondern ein Pfarrer in Hildesheim und ein französischer Arzt, beide unabhängig voneinander – hat die moderne kritische Wissenschaft vom Alten Testament im 18. Jahrhundert eingesetzt. Man entdeckte, daß die stilistischen und inhaltlichen Unterschiede zwischen den beiden Schöpfungsberichten in den folgenden Texten wieder auftraten, also zwei umfassendere Erzählfäden, die man »Quellen« nannte, zu unterscheiden waren, beide mit der Schöpfung beginnend und bis zu Mose hinüberreichend. Bis in unsere Tage hinein hat die Forschung sich immer mehr bemüht, diese beiden Fäden bis in Einzelheiten voneinander abzuheben.

Viel zu wenig bedacht hat man dabei, daß diese beiden Erzählfäden in der Bibel nicht parallel nebeneinander geordnet stehen – wie etwa im Neuen Testament die vier Evangelien nebeneinander stehen –, sondern der jüngere Erzählfaden, Gen 1, dem älteren, Gen 2-3, vorgeordnet worden ist. Das ist für das Verständnis der Anfangskapitel der Bibel alles andere als gleichgültig. Es gab am Anfang eine Zeit, die sich über mehrere Jahrhunderte erstreckte, in der nur der ältere Schöpfungsbericht, Gen 2-3, existierte und für sich gelesen wurde. Wenn die biblischen Autoren aber nun den jüngeren Bericht, Gen 1, dem älteren vorordneten, dann wollten sie in einer vorgerückten späteren Zeit diesen jüngeren Text als Deutehilfe begeben, als Verständnishilfe für den älteren Text. Wenn der Leser der Bibel künftig den jüngeren vor dem älteren Text las, dann las er notgedrungen auch den älteren anders, als er ihn zuvor gelesen hatte. Nicht daß der ältere Schöpfungsbericht damit als überholt oder gar als abgetan gelten sollte, aber er sagte nun im Sinne der biblischen Autoren nicht alles über die Schöpfung aus, wurde ergänzt durch diesen jüngeren Text, wurde vervollständigt. Solche Vervollständigung und Ergänzung geschah nicht im luftleeren Raum, nicht am Schreibtisch, sondern in einer Notsituation, als das biblische Israel im Exil im Gespräch mit einer

»Das biblische Israel mußte im Exil neue Antworten zu Welt und Mensch formulieren«

Weltreligion neue Antworten auf Welt und Mensch formulieren mußte. Auf die Frage der Synode nach der Verantwortung des Menschen für die Schöpfung gibt

der isoliert gelesene ältere Text nur anfängliche Antworten – deswegen möchte ich mich bei ihm kürzer fassen –, zusammen mit dem jüngeren gelesen, redet er sehr viel klarer und deutlicher.

II.

Für die Auslegung des älteren Schöpfungsberichts in Gen 2 ist wesentlich, daß er nie für sich existiert hat, sondern stets mit der Erzählung vom Sündenfall in Gen 3 eine Einheit gebildet hat. Das ergibt sich aus einer ganz einfachen Beobachtung. Der Text beginnt mit einer Stilform, die in Schöpfungsberichten des gesamten Alten Orients sehr geläufig ist: mit Negativsätzen, die beschreiben, was noch nicht vorhanden war. Nun ist in Gen 2 aber höchst auffällig, daß dieses Nichtvorhandensein noch nicht mit der Schöpfung beendet ist, sondern erst mit der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies. Die anfänglichen Negativsätze wollen den Menschen in eine Zeit versetzen, in der seine erfahrbare Welt noch nicht existierte. Die Erzählung will dem Menschen verdeutlichen, wie es zu der Mühe und Plage des Menschen kam, die seinen gegenwärtigen Alltag ausmachen. Der Leser soll also von vornherein die Schöpfung Gottes und die Schuld des Menschen zusammen bedenken, nicht erstere isoliert betrachten.

»Es war zu der Zeit, als Gott der Herr Erde und Himmel machte. Und alle Sträucher auf dem Felde waren noch nicht auf Erden« – sie sind dann vorhanden, wenn der Mensch auf dem Acker Dornen und Disteln zu beseitigen hat –, »und all das Kraut auf dem Felde war noch nicht ge-

»Die biblische Erzählung will verdeutlichen, wie es zu der Mühe und Plage des Menschen kam, die seinen gegenwärtigen Alltag bestimmen«

wachsen, denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und es war noch kein Mensch da, der das Land bebautete . . ., da machte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker, und er blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. So ward der Mensch ein lebendiges Wesen.« (Gen 2,4b-7)

Die Rede ist mit den allerersten Versen sogleich von jenem Acker (hebräisch 'adāmā), dem der Mensch (hebräisch hā'ādām) schon im Namen zugewiesen ist, und zwar mit den Pflanzen, die ihm gleichzeitig Nahrung geben, aber auch Mühe bereiten (Disteln und Dornen). Dieser Mensch ist lebendig – nicht aufgrund seiner Substanz (er ist aus Staub und wird wieder zu Staub werden), sondern weil Gott ihm gestundeten Lebensatem einbläst, den er wieder zurückfordert. Das ist, wie wir heute wissen, polemische Rede. In der Mehrzahl der babylonischen Texte ist der Mensch aus Ton und Götterblut geformt, das heißt, er ist gleichzeitig sterblich, insofern Ton, und hat Teil am göttlichen Leben, insofern Götterblut, eine Vorausprägung dessen, was Plato später im Anschluß an diese Tradition die unsterbliche Seele nennen wird. Die Bibel ist sehr viel nüchterner: Aus sich ist dieser Mensch **nur** sterblich wie alle Kreatur, darum aber auch dieser Kreatur in ganz anderer Weise zugeordnet. Und am Schluß von Gen 3 – hier ist wieder dieser Bogen von Gen 2 Anfang bis Gen 3 Ende zu beobachten – wird die Sterblichkeit des Menschen als Ausfluß seiner Schuld ausdrücklich bestätigt in jenen Worten, die wir bei jeder Beerdigung sprechen: »Du bist Staub und sollst zu Staub werden« oder in der etwas freundlicheren Übersetzung der revidierten Lutherbibel: »Du bist Erde und sollst zu Erde werden.«

Die Bibel kennt keinen anderen Menschen als den gegenwärtigen. Sie will nicht einladen zu Spekulationen über einen Urmenschen im Paradiesgarten. Wohl aber will sie dem Menschen begründen, wie es zu seiner Welt, zu seinem Glück, zu seiner Plage kommt. Und dafür nennt sie zwei Faktoren: Gottes

<p>»Die Bibel kennt keinen anderen Menschen als den gegenwärtigen, sie will nicht einladen zu Spekulationen über einen Urmenschen im Paradiesgarten«</p>
--

Schöpfung und des Menschen Schuld. Beide sind gegenläufig. Gott schafft nach diesem älteren Bericht dem Menschen primär dreierlei: zum einen erfüllende Arbeit im Garten, und zwar zweckfreie Arbeit; als zweites eine hilfreiche Gemeinschaft mit den Tieren und dann als Höhepunkt die jubelnd begrüßte Partnerin, die ihm, so steht es im Urtext, »genau entspricht« – nicht, wie Luther übersetzt, eine »Gehilfin«. Am Ende der Erzählung sind diese drei Gaben nur noch gebrochen erfahrbar, weil Gott über den schuldigen Menschen seine Strafe verhängt hat. a) Der Mensch arbeitet noch und gewinnt seine Nahrung mit seiner Hände Arbeit, aber seine Arbeit ist voller Vergeblichkeitserfahrung: Disteln und Dornen erschweren sein Tun, und der glückhafte Vorgang der Geburt bei der Frau ist von Schmerzen begleitet. b) Der Mensch steht noch in der Gemeinschaft mit den Tieren, aber diese Gemeinschaft ist von Feindschaft geprägt, die eine Feindschaft auf Leben und Tod ist. c) Noch immer erklingt der hochzeitliche Jubel des Menschen über die Partnerin oder den Partner; es gibt noch immer Erfahrung engster Bezogenheit – »Fleisch von meinem Fleisch« –, aber diese Gemeinschaft ist geprägt von Hemmungen und Spannungen (das will die viel mißdeutete Aussage über die Nacktheit, die der Mensch notdürftig bekleidet, vordringlich besagen), und vor allem ist sie geprägt von der Erfahrung von Macht, durch die – darin ist dieser Text sehr modern – primär der Mann über die Frau herrscht.

Man hat diesen Text – meines Erachtens zu Recht – eine große Theodizee genannt, d. h. einen Freispruch Gottes von der Urheberschaft aller Leid- und aller Vergeblichkeitserfahrung. In der Tat ist das zentrale Anliegen des Textes, dem Menschen den fundamentalen Zusammenhang von Leid und Schuld aufzuweisen. Es war ein verheerendes Mißverständnis, als man teilweise die sogenannte Erzählung vom Sündenfall als eine Gehorsamsprobe Gottes deutete: Gott habe einmal sehen wollen, ob sich der Mensch ihm ganz verdanken, sich ganz auf ihn verlassen könne. Schuld wird in ganz anderen Kategorien in Gen 3 gesehen. Gottes Verbot, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, ist verbunden mit einer Aufforderung, von allen Bäumen des Gartens zu essen. Gott zieht in seiner Fürsorge für den Menschen diesem eine Grenze. Und diese Grenze besagt, daß der Mensch

»Gott zieht in seiner Fürsorge für den Menschen eine Grenze, die besagt, daß der Mensch sich in der sorgenden Zuneigung Gottes bergen soll«

sich in der sorgenden Zuneigung Gottes bergen soll, der ihm Arbeit schenkt, der ihm die Tiere zuführt, der ihm als höchstes Glück die Partnerin, den Partner schafft. Wo der Mensch »Gut und Böse erkennt«, bestimmt er selbst,

was ihm förderlich, was schädlich, was von Nutzen, was von Nachteil ist. Das ist für das Alte Testament die Grundschild des Menschen: ein »Sein wie Gott«, wie es der Text nennt (Gen 3,5.22), weil der Schöpfer nun vom Geschöpf entthront ist. Er wird nicht mehr gebraucht; der Mensch sorgt für sich selbst und für seine Welt. – Mit **dieser** – nicht mit jeder beliebigen – Schuld hängt für Gen 2-3 alle Leiderfahrung letztlich zusammen. Das Geschöpf will nicht mehr Geschöpf, sondern Schöpfer sein (D. Bonhoeffer). Der Mensch emanzipiert sich von Gott. Er braucht künftig Gottes Maßstäbe nicht mehr, weil er sich selber Maßstäbe setzt. Im Kern sagt dieser alte Bericht in Gen 2 nur **eines**: Wo der Mensch sein Gottesverhältnis verliert, indem er sich selbst zu Gott macht, indem er sich selbst zum Schöpfer macht, verliert er auch notwendig allen Weltbezug, verliert er das Verhältnis zu den Tieren, die ihm zu Feinden werden, verliert er das Verhältnis zur Arbeit, die ihm Mühe und Plage bereitet, verliert er das Verhältnis zur Partnerin und zum Partner, indem statt Liebe nun Macht und Einfluß herrschen. Der folgende Text, Gen 4, geht sogar noch weiter und sagt, daß der von Gott gelöste Mensch Benachteiligungen im sozialen Umfeld nicht ertragen kann und so zum Brudermörder wird. Jeder Mensch ein potentieller Brudermörder. Was für ein illusionsloses Menschenbild! Ein Menschenbild, das nur darum so deprimierend ausfällt, weil die biblischen Autoren längst durch viele Erfahrungen des Heiles Gottes hindurchgegangen sind und nun den Menschen am Maßstab solcher Gotteserfahrungen messen.

III.

»Bewahrung der Schöpfung«, das ist eine Dimension, die Gen 2-3 aus sich – isoliert gelesen – kaum kennt bzw. allenfalls dann

kennt, wenn dieser Mensch von Gott verwandelt wird, d. h. inneralttestamentlich: zum Menschen wie Abraham wird, der Gott wieder gehorchen kann; d. h. gesamtbiblisch: zum Menschen »in Christus« wird und nun fähig, Geschöpf des Schöpfers zu sein. Gen 2-3 redet von Bezugsverhältnissen. Der Mensch, der nicht Geschöpf sein will und so sein Gottesverhältnis

»Der Mensch, der nicht Geschöpf sein will, verliert so sein Gottesverhältnis und auch sein Verhältnis zum Mitmenschen und zur Umwelt«

verliert, verliert auch sein Verhältnis zum Mitmenschen und zur Welt um ihn herum. Das Zentrum aller Betrachtung ist der Mensch, wie er von Gott umsorgt wird und sich dann aus dieser Fürsorge löst.

Das wird anders in dem jüngeren Bericht in Gen 1, der mit guten Gründen Gen 2-3 vorgeschaltet ist. Denn hier ist nun die Perspektive die Welt, die zuerst in sich betrachtet wird, bevor überhaupt vom Menschen geredet wird. Und diese Welt ist, wie wir schon hörten, in sich »sehr gut«, bevor der Mensch in sie eingreift. In großer Feierlichkeit erklingt bei jedem Schöpfungsabschnitt neu Gottes Urteil: »Und Gott sah, daß es gut war«, bis dieses stereotype »gut« am Schluß des sechsten Schöpfungstages zum »sehr gut« gesteigert wird.

Allerdings gibt es in dieser Welt auch Undurchsichtiges, Dunkles, Chaotisches. Bevor Gottes Schöpfungshandeln genauer dargestellt wird, ist in Gen 1,2 von einer Wüstenei (hebräisch: Tohuwabohu), von ungeordneter Wirrnis in der Welt die Rede, von Finsternis und chaotischen Wassern. Unordnung, Finsternis, Wasser, das sind Begrifflichkeiten, mit denen die Alten Angst und Schrecken verbanden. Das sind chaotische Mächte, die Gott nicht geschaffen hat, die vielmehr drohend aus dem Vorgeschaftenen in die Schöpfung hineinragen. Wie behutsam dieser jüngere, von Priestern verfaßte Bericht im Blick auf diese Mächte formuliert, wird am ersten Werk Gottes sichtbar. Gott schafft als erstes das Licht – eine fast abstrakte Gegebenheit, denn die Gestirne, die dieses Licht verwalten, kommen erst viel später. Dann sieht er, daß das Licht gut ist, dann trennt er das Licht von der Finsternis, die er nicht geschaffen hat, wie er das

Licht geschaffen hat. Und zuletzt nennt er das Licht Tag und nennt die Finsternis Nacht. Geschaffen ist das Licht und nicht die Finsternis. Gut ist das Licht als das Geschaffene – undenkbar, daß dieser Bericht sagen würde, die Finsternis sei ebenso »gut«, wie das Licht »gut« sei. Aber beide – Licht **und** Finsternis – werden gleichzeitig in die Schöpfung hineingenommen im Wechsel von Tag und Nacht nach Gottes Befehl. Zusammen, nur zusammen bilden sie die Elemente der Zeit, wie sie Vorbedingung aller geschöpflichen Existenz sind.

Hier wird in einer sehr reflektierten Sprache ein Doppeltes ausgesagt: a) Es gibt Elemente in dieser Schöpfung, die nicht von Gott sind. Gott hat die Finsternis nicht ebenso geschaffen wie das Licht. b) Aber gleichzeitig gilt: Es gibt keine Elemente in dieser Schöpfung, die außerhalb der Kontrolle Gottes stehen. Es gibt keine Finsternis jenseits und außerhalb der Schöpfung. Gott hat die Finsternis als Nacht in die Schöpfung integriert, gehalten vom geschaffenen Licht.

Die Finsternis ist zwar nicht **von** Gott, aber sie ist ebenso wenig eine Macht außerhalb der Mächtigkeit Gottes. Sie kann keineswegs Gottes Schöpfung von außen gefährden. Vielmehr ist sie – als von Gott neu benannte Größe, als »Nacht« – selber Teil der Schöpfung geworden. (Ganz Entsprechendes gilt für die kosmischen Wasser, die Gott nicht geschaffen hat, die aber unter Gottes Kontrolle stehen. Einziges Mal hat er sie freigelassen; da kam die Sintflut.)

Ich habe so weit ausgeholt, um zu verdeutlichen: Für das erste Kapitel der Bibel kommt nicht alles Dunkle, Unverständliche und Angstbereitende aus dem schuldhaften Handeln des Menschen. Es gibt Mächte in dieser Welt, die in sich keineswegs »gut« sind. Aber sie alle stehen in der Schöpfung unter Gottes Kontrolle.

Insofern braucht der Mensch sich vor nichts zu fürchten, was von außen kommt. Eine Gefahr für die Welt von außen gibt es für Gen 1 schlechterdings nicht. Gefahr droht dieser Welt nur von innen, d. h. einzig vom Menschen.

»Eine Gefahr von außen gibt es für die Welt im 1. Kapitel der Bibel nicht, Gefahr droht ihr nur von innen, d. h. einzig vom Menschen«

Und dann ist dieser Schöpfungsbericht zuletzt beim Menschen angelangt, nachdem er von der Erstellung des Kosmos, von den Pflanzen, den Gestirnen und zuletzt von den Tieren geredet hatte. Mit den Tieren wird der Mensch in einer Hinsicht unmittelbar zusammengesehen, in einer anderen weit von ihnen abgehoben.

1. Zum einen sind die Tiere und Menschen die Repräsentanten des Lebens auf der Erde; und mit der Kategorie des »Lebens« ist die höchste Erfüllung der Schöpfung genannt, ihre unüberbietbare Spitze. Äußerlich wird das daran sichtbar, daß einzig bei den Tieren und bei den Menschen vom Segen Gottes gesprochen wird, durch den sie fruchtbar werden und sich mehren, aber eben nicht erst beim Menschen, sondern schon bei den Tieren. Der Mensch ist nicht mehr und nicht anders ein »lebendiges Wesen« als die Tiere. Er ist nicht mehr und nicht anders mit dem göttlichen Segen des Lebens begabt als sie, d. h. mit der Fähigkeit, anderen Artgenossen Leben weiterzugeben. Der Auftrag: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde« (oder: »füllet die Wasser«) ist der göttliche Auftrag ans Leben und damit an den Menschen genauso – und nicht mehr – wie an die Tiere. Diese bewußt gesetzte Parallelität, die mit dem zuvor berührten illusionslosen Bild vom sterblichen Menschen zusammenhängt, muß uns in unserer Gegenwart notgedrungen besonders beschäftigen und unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

2. Aber daneben steht nun jener andere, zweite Aspekt, durch den der Mensch weit von den Tieren abgehoben ist. Wie wichtig er dem biblischen Autor ist, ergibt sich aus der gesteigerten Feierlichkeit der Rede Gottes. Wie bei keinem Schöpfungswerk sonst fordert sich Gott selber zum Handeln auf und gebraucht dabei den Plural der Majestät (Gen 1,26 und 27):

»Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.«

Über wenige Verse der Bibel ist in der Geschichte der Auslegung so viel geschrieben worden wie über diese. Ganze Abhandlungen

haben sich mit der Frage beschäftigt, ob die Ebenbildlichkeit des Menschen eher im Bereich des Geistigen zu suchen sei oder aber gerade im Äußeren, in seiner aufrechten Gestalt, ob die Bezugsverhältnisse, die der Mensch eingehen kann, gemeint seien, d. h. seine Beziehung zu Gott und seine Beziehung zum anderen Menschen. Ganz besonders intensiv wurde die Diskussion über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wo erörtert wurde, ob sie durch den Sündenfall ganz oder teilweise verloren sei.

Solche Gedanken sind aus der Geschichte unserer Kirche und aus der Geschichte der Theologie nicht wegzudenken. Sie haben zu einem tiefen Nachdenken über den Menschen geführt. Aber so gewiß dieses gilt, waren sie doch überwiegend weit entfernt von dem, was der biblische Text ursprünglich sagen wollte. Den ersten Lesern dieses biblischen Textes war die Begrifflichkeit des »Ebenbildes« gut vertraut. Es war ein Lehnwort und stammte aus ebenjener Weltreligion, mit der sich die exilierten Israeliten in der Verbannung auseinandersetzen mußten, der babylonischen. Hier war *šalmu*, das dem hebräischen *šälām* entspricht, ein Fachausdruck für die Funktion des Königs in seiner Stellvertretung der Gottheit. Wir kennen diese Aussage, daß der König als Bild Gottes Repräsentant Gottes sei, noch genauer aus der ägyptischen Tradition. Die Bedeutung dessen, was dort mit »Bild« gesagt ist, ergibt sich im profanen Bereich etwa daraus, daß der Pharao an den Grenzen seines Landes überall Statuen errichten ließ. In diesem »Bild« des Pharao war die ganze Gewalt und kriegerische Macht des Pharao gegenwärtig und hinderte jeden Feind am Überschreiten der Grenze. Genauso – sagt die religiöse Tradition in Ägypten und Mesopotamien – ist im König als Bild Gottes die gesamte Gewalt und Macht der Gottheit gegenwärtig, sorgt für die Ordnung der Welt und bekämpft im Namen der Gottheit alle Feinde und gottwidrigen Mächte.

Erst auf dem Hintergrund dieser Tradition werden der polemische Grundton der biblischen Aussage und ebenso ihre Kühnheit erkennbar. Nicht der König, so ist polemisch mitzuhören, ist »Bild Gottes« – der Ausdruck »Bild Gottes« wird nie in der Bibel für den König gebraucht –, sondern jeder einzelne Mensch steht in dieser Funktion. Und das heißt dann: Der Mensch als Mensch erhält die Aufgabe, anstelle Gottes und im Namen

»Jeder einzelne Mensch steht in der Aufgabe, an Gottes Stelle die Welt zu verwalten, eine Verantwortung, über die man in unseren Tagen nur erschrecken kann«

Gottes die Welt zu verwalten. Darum »herrscht« der Mensch – wie ein König! – über die Tierwelt und die ganze Schöpfung, nicht weil er sich selbst seine Welt schaffen könnte, auch nicht, weil er die freie Verfügungsgewalt über diese Welt zuer-

teilt bekäme, sondern weil Gott ihn zum König macht und ihm damit seinen – Gottes – Herrschaftsbereich in die Hände gibt. Der Mensch verwaltet für Gott, d. h. im Auftrag Gottes, die Schöpfung Gottes, eine Verantwortung, über die man in unseren Tagen nur erschrecken kann. Weiß Gott, in welche Hände er diese Welt legt?

Man kann auf diese kühne Aussage von Gen 1 – jeder Mensch vor Gott ein König – biblisch nur auf zweierlei Weise reagieren: 1. Das eine ist die Weise von Ps 8. In ihm kommt der Mensch aus dem Staunen über seine Bevollmächtigung nicht heraus. Da wird in einer geradezu absurden Weise der Mensch mit Gott verglichen. Der Mensch, so sagt der Text, wird am besten in Gestalt von ohnmächtigen Kindern und Säuglingen erkennbar, die die Hoheit des Himmels besingen. Gott dagegen hat nur mit seinem Finger die Welt ins Dasein gerufen – eine bewußte Übersteigerung der Tradition, die sagt, Gott habe mit seinen eigenen Händen die Welt geschaffen. Im Anschluß an diesen Vergleich wird dann die berühmte Frage gestellt: »Was ist der Mensch?«, und sie erwartet wie in vielen Klagepsalmen die Antwort: ein Nichts, hinfällig wie die Blume, die beim ersten Anblasen des heißen Wüstenwindes, des Schirokko, dahinwelkt. Und dann lautet die Fortsetzung doch ganz anders. Statt der erwarteten Klage folgt die Aussage, daß Gott diesen winzigen Menschen wenig niedriger als Gott gemacht hat, indem er ihm die ganze geschaffene Tierwelt zur Verwaltung übergeben hat (Ps 8,5-9). Der große Gott nimmt sich des winzigen Menschen an, kümmert sich um ihn, umsorgt ihn, ja mehr noch: Er setzt ihn in eine nahezu gottgleiche Stellung, indem er ihm die geschaffene Welt zur Verwaltung anvertraut. Was ist das für eine absurde Reprä-

sentanz! Der winzige Mensch als Verwalter des Schöpfers. Sinnvoll kann diese Aussage nach Meinung des Psalms nur sein, wenn diese Erkenntnis den Menschen in den Lobpreis führt, mit dem der Psalm schließt: »Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen!«

2. Näher aber als diese Reaktion des Staunens, wie sie in Ps 8 belegt ist, muß uns heute wohl die Reaktion anmuten, die sich ergibt, wenn man Gen 1 bewußt vor Gen 2 und 3 liest, nämlich das pure Entsetzen. Denn dieser Mensch, dem die Verantwortung für die Schöpfung anvertraut wird, ist derselbe Mensch, von dem der ältere Text, der jetzt nach dem jüngeren steht, gesagt hatte, daß er unfähig sei, sich mit seiner Rolle als Geschöpf zufriedenzugeben, sich von Gott versorgen zu lassen, sondern der selber Schöpfer sein will und so sein Gottesverhältnis einbüßt und mit dem Gottesverhältnis sein Verhältnis zu den Menschen und zu den Tieren, sein Weltverhältnis. Wie soll der, der kein natürliches Weltverhältnis mehr hat, die Welt verwalten? Das ist die Frage, die sich aus dem Lesen der beiden Texte Gen 1 und Gen 2-3 hintereinander ergibt. Der jüngere priesterliche Bericht sagt es in aller Nüchternheit: Als Bild Gottes wird der Mensch, dem die Welt zur Verwaltung anvertraut ist, künftig nie nur privat, also als Privatperson, schuldig, sondern stets schuldig an der Welt und der Schöpfung als ganzer. Ich zitiere noch einmal die Aussagen vom Anfang. Vor dem Handeln des Menschen heißt es: »Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut« (Gen 1,31). Nach dem Handeln des Menschen heißt es: »Und Gott sah die Erde an, und siehe, sie war verderbt; denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt auf Erden« (Gen 6,12). Die Gewalttätigkeit des Menschen reißt die Schöpfung mit in ihren Abgrund. Aufgrund der Ebenbildlichkeit des Menschen, mit der ihm nach Gen 1 der Herrschaftsauftrag gegeben wird, können Mensch und Welt nur entweder gemeinsam gedeihen oder aber gemeinsam untergehen.

Es ist wesentlich das bibli-

»Aufgrund der Ebenbildlichkeit des Menschen können Mensch und Welt nur gemeinsam gedeihen oder gemeinsam untergehen«

sche Menschenbild, das die Schöpfungsberichte am Anfang der Bibel so weit von jenen optimistischen Schöpfungsaussagen der Religionen der Umwelt, etwa der Babylonier, unterscheidet, die – um die erwähnte Parallele noch einmal zu zitieren – darauf basieren, daß der Mensch aus Ton und Götterblut geschaffen sei, d. h. auch als der sterbliche Mensch noch göttliche Wesensanteile in sich habe. Von diesen Aussagen führt eine nahezu ungebrochene Tradition hinüber zu der optimistischen Sicht des Menschen im klassischen Griechentum und dessen Bewußtsein, der Mensch sei zu allem Guten fähig, wenn man ihn nur recht im Guten unterrichtet. Eine solche optimistische Sicht des Menschen ist den biblischen Autoren verstellt. Ihrer Deutung nach müßte Gott eigentlich ständig die Sintflut bringen, als Urteil über eine vom Menschen permanent verderbte Welt, die er aber – menschlich gesehen durch und durch inkonsequent – in seiner Geduld weiter trägt. Diese alttestamentlichen Autoren sind auf dem Wege zu jenem Verzweiflungsruf des Paulus in Röm 7: »Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe?«, der doch dann in die Danksagung mündet: »Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn.«

Altes wie Neues Testament reden letztlich nur aus der Rückschau so unvergleichlich negativ und pessimistisch vom Menschen, weil sie vom gewandelten Menschen wissen, wie er – neutestamentlich – von aller egoistischen Selbstfürsorge durch

»Altes wie Neues Testament reden so pessimistisch vom Menschen, weil sie von der Notwendigkeit der Wandlung dieses Menschen wissen«

Christus befreit ist bzw. wie er – alttestamentlich – in Abraham sein Vorbild findet, der sich auch in Gottes ihm uneinsichtigen Handeln noch bergen kann (Gen 12, 1-3; 22). Altes wie Neues Testament reden so unver-

gleichlich pessimistisch vom Menschen, weil sie von der Notwendigkeit der Wandlung dieses Menschen wissen, der aus sich heraus der egoistische und gewalttätige Mensch ist. Hier schauen rückblickend gewandelte Menschen auf die Zeit vor der Wandlung; das ist die Perspektive. Protestantische Christen, die bei Martin Luther in die Schule gegangen sind, haben bei ihm zudem

gelernt, daß auch durch Christus gewandelte Menschen noch schuldige Menschen bleiben, auf Vergebung angewiesen, »gerecht gemacht und schuldig zugleich«.

IV.

Fragen wir von hier aus zuletzt, wie denn die Verwaltung der Welt durch den Menschen nach dem 1. Kapitel der Bibel gedacht ist, so ist zunächst noch einmal hervorzuheben, daß der Mensch als Verwalter der Schöpfung nicht (wie Gott) der Schöpfung gegenübersteht, sondern selber Teil der Schöpfung, eben Geschöpf ist. Darum wird er – bis in die Formulierung hinein – als »lebendiges Wesen« so eng an die Tierwelt herangerückt, mit einem Segen Gottes beschenkt, wie ihn auch diese Tierwelt hat. Schon von hier aus ist völlig ausgeschlossen, daß mit der Herrschaft des Menschen über die Tiere ein beliebiges Verfügen über sie gemeint sein könnte.

Vielmehr ist diese Herrschaft des Menschen bezogen auf eine andere Herrschaft, von der der Text zuvor spricht, die Herrschaft von Sonne und Mond über Tag und Nacht (Gen 1,16-18). Da wird zwar nicht das gleiche Verb, aber ein ganz bedeutungsähnliches gebraucht, um auszudrücken, wie Sonne und Mond über Tag und Nacht herrschen sollen. Diese Funktionen von Sonne und Mond haben wesentlich mit der Eindämmung des Chaos zu tun. Die Sonne als die »große Lampe« und der Mond als die »kleine Lampe« verwalten künftig das Licht, das Gott als erstes geschaffen hat. Sie verwalten es so, daß die Abfolge von Tag und Nacht garantiert ist, d. h. die ungeschaffene Finsternis als zeitlich begrenzte Nacht unter dem schwächeren Licht des Mondes ein Teil dieser Schöpfung bleibt.

Wir wissen daneben, daß die Rede von zwei »Lampen«, die herrschen, stark polemisch gefärbt ist. Sonne und Mond gehörten zu den zentralen Hochgöttern in Mesopotamien und Ägypten; sie werden in Gen 1 zu »Lampen« degradiert, weil es für das Alte Testament neben dem Schöpfer nur Geschöpfe gibt.

Für den Menschen bedeutet die Analogie seiner Herrschaft zu der Herrschaft von Sonne und Mond zum einen eine Verdeutlichung seines Verwaltungsbereiches. Er betrifft die belebte Welt, nicht die unbellebte. Der Mensch hat nach Gen 1 nicht für den

Kosmos zu sorgen. Damit würde er sich übernehmen; die Natur soll er verwalten. Zum anderen aber erhält der Mensch innerhalb dieses eingeschränkteren Verwaltungsbereiches eine ähnliche Funktion wie Sonne und Mond, nämlich Ordnung zu schaffen, dem Chaos zu wehren, d. h. die Welt bewohnbar zu halten, die Bedingungen des Lebens zu erhalten – nicht nur für die Menschen, sondern ebenso für alles andere Leben. Mit der Erhaltung jener Funktionen, die Gott in seiner Schöpfung den Lebewesen zugedacht hat, ist gleichzeitig die Fürsorge des Menschen für alle Lebewesen impliziert.

Diese Einsicht, daß mit dem Auftrag des Menschen, über die Tiere zu herrschen, primär Fürsorge gemeint ist, verdanken wir

»Mit dem Auftrag des Menschen, über die Tiere zu herrschen, ist primär Fürsorge gemeint«

erst jüngsten Untersuchungen zu Gen 1. Lange Zeit hatte sich die Exegese um die beiden Verben, mit denen der Herrschaftsauftrag des Menschen benannt wird,

kaum gekümmert. In der Lutherbibel heißt es: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde« – soweit ist der Auftrag an den Menschen identisch mit dem an die Tiere – »und macht sie euch untertan und herrscht über die Fische im Meer, die Vögel am Himmel . . .« (V. 28).

Die Folgerungen, die man aus dieser Übersetzung zog, mag das Zitat eines berühmten jüdischen Kommentars aus unserem Jahrhundert verdeutlichen: »Mit diesem einen Worte (gemeint ist: »macht euch die Erde untertan«) ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen. Deshalb kann keine Arbeit an ihr, z. B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen und dergleichen als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden« (B. Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 61). Uneingeschränkte Verfügungsgewalt über die Erde wurde nicht nur in diesem Kommentar aus dem Auftrag an den Menschen herausgehört. Aber das war ein Irrtum. Der Grund lag darin, daß man einen symbolischen Akt der alten Zeit nicht mehr verstand. Das Verb des Urtextes (kbš) heißt in seiner Grundbedeutung »den Fuß auf etwas setzen«. Das **kann** ein Akt

harter Unterwerfung sein, etwa wenn ein Sieger seinen Fuß auf den Nacken des besiegten Feindes setzt. Aber häufiger ist dieses Verb in der Bibel mit Ländern verbunden (hier in Gen 1 mit der Erde), und dann ist der Akt, daß man einen Fuß auf etwas setzt, ein Akt der Inbesitznahme. So kommt das Verb bevorzugt in Berichten über die Landnahme Israels vor. Man müßte übersetzen: »Füllet die Erde und nehmt sie in Besitz.« Die Erde ist damit als Wohnort der sich ausbreitenden Menschheit bezeichnet.

Der Ton des Auftrags Gottes liegt also nicht so sehr auf diesem ersten, irrtümlich als besonders hart empfundenen Verb, sondern auf dem zweiten, das betont wiederholt wird (Vers 26 und 28) und das üblicherweise mit »herrschen« übersetzt wird. Das ist auch keineswegs falsch, nur ist die Gestalt der Herrschaft wesentlich. Der Begriff kann denjenigen bezeichnen, der eine Prozession in einem kultischen Zusammenhang anführt, so in Psalm 68,28. Zweimal steht er für die Weise, wie ein Hirt die Herde leitet. Auch dies ist ein Bild für Herrschaft, aber eben kein beliebiges, sondern Bild für eine Herrschaft, deren primäres Merkmal Fürsorge ist. Um es negativ auszudrücken: Die königliche Herrschaft des Menschen über die Tierwelt schließt für den biblischen Autor Ausbeutung eindeutig aus, von Jagd und Schlachtung ist in dem Schöpfungsbericht Gen 1 nirgends die Rede. Der Herrschaftsauftrag des Menschen steht vielmehr unter dem zusammenfassenden Urteil Gottes über die Schöpfung: »Siehe, es war (alles) sehr gut«. Das Töten von Tieren fällt nicht unter dieses Urteil. Es wird erst nach der Sintflut dem gewalttätigen Menschen freigegeben, und für die Folge dieser Erlaubnis wird eine Begrifflichkeit verwendet, die aus der Erfahrung des Krieges stammt: »Furcht und Schrecken« sind künftig in der Schöpfung angesichts des Menschen (Gen 9,2). So stehen sich letztlich gegenüber: hier Fürsorge als Gottes Herrschaftsauftrag für den königlichen Menschen, dort in der Durchführung kriegerische Gewalt gegenüber der Tierwelt als Befriedigung von Genußsucht. Letztere duldet Gott als eine Notmaßnahme. Unter seinen Schöpfungswillen fällt sie nicht. Für die Gestalt der Fürsorge kennt die Urgeschichte ein Modell: Noah, der in der Stunde der Gefahr auf Gottes Auftrag hin das Weiterleben aller Arten der Tierwelt sicherte.

Gottes Schöpfung ist auf Leben aus. Es versteht sich von selbst, daß alle Verwaltung dieser Schöpfung ebendieses Ziel haben muß, Leben zu erhalten. Wo dem Menschen Eingriff in Leben als das höchste Gut der Schöpfung, als das höchste Gut des Schöpfers gestattet wird – wohlgemerkt nach der Sintflut –, da wird diese Erlaubnis mit zwei Ein-

»Gottes Schöpfung ist auf Leben aus; es versteht sich von selbst, daß alle Verwaltung dieser Schöpfung dieses Ziel haben muß«

schränkungen versehen, die eindringlich eingeschärft werden. a) Einerseits muß der Mensch sich immer bewußt sein, daß er in fremdes Eigentum eingreift, denn Leben gehört nie ihm, sondern ausschließlich Gott. Das biblische Israel hat dieses Wissen in einem symbolischen Akt dadurch zum Ausdruck gebracht, daß man beim Schlachten von Tieren das Blut (das nach alter Vorstellung der Sitz des Lebens ist) an den Altar spritzte, um das Leben Gott, dem Geber des Lebens, zurückzuüberantworten. Nie also ist die Vorstellung da, der Mensch könne nach Belieben aufgrund seines Herrschaftsauftrages über Leben verfügen. Er hat ja selber sein Leben nicht anders als Gabe von Gott als die Tiere.

b) Zum anderen aber wird ihm eingeschärft, unter keinen Umständen in menschliches Leben einzugreifen. Dieses absolute Verbot (Gen 9,6) wird charakteristischerweise mit dem Element begründet, das den Menschen vom Tier unterscheidet, der Ebenbildlichkeit. Für den biblischen Autor kann keine Rede davon sein, daß der Mensch schuldhaft seine Ebenbildlichkeit verloren hätte. Hätte er sie verloren, wäre er nicht mehr Mensch, hebt doch nach Gen 1 allein die Ebenbildlichkeit den Menschen über die Tiere hinaus. Wohl aber klingt in diesem absoluten Verbot des Eingriffs in menschliches Leben nach, daß der ebenbildliche Mensch mit seinem Auftrag in eine besondere Nähe zu Gott gerückt ist. Er wird hörfähig und damit Ansprechpartner Gottes. Um so größer ist dann für diesen biblischen Bericht das Erschrecken, als dieser Mensch sich als der Gewalttätige entpuppt, dessen Herrschaft über Lebewesen primär im Zurückdrängen und Töten besteht.

V.

Der bedeutende jüdische Philosoph unserer Tage, Hans Jonas, hat versucht, dem säkularen Menschen der Gegenwart Gen 1 dadurch nahezubringen, daß er Ebenbildlichkeit und Herrschaftsauftrag des Menschen in den Begriff der Verantwortung übersetzt hat. In der Tat ist der Begriff der Verantwortung wie wenige andere vorzüglich geeignet, die Besonderheit des Menschen gegenüber dem Tier zu umschreiben. Verantwortung für

»Der Begriff der Verantwortung ist wie wenige andere geeignet, die Besonderheit des Menschen gegenüber dem Tier zu beschreiben«

seine Welt kann nur der Mensch übernehmen; die Tiere können es nicht. Ich selber rechne den eindringlichen Appell von Hans Jonas in dem Buch »Das Prinzip Verantwortung« zu den herausragenden Anstößen

philosophischer Ethik. Jonas kann in seiner tief von der Bibel des Alten Testaments geprägten Philosophie beides nebeneinander aushalten, ohne eines zu verabsolutieren: zum einen die große Bevollmächtigung des Menschen, wie sie biblisch mit der Begrifflichkeit der Ebenbildlichkeit ausgesagt wird, zum anderen die große Gefährdung des Menschen durch sich selbst und damit auch die Gefährdung der Welt. Er beschreibt eindringlich die technischen Fähigkeiten des Menschen als Werk der dem Menschen verliehenen Freiheit. Ich wüßte viele Texte der Bibel, mit denen sich dieser Gedanke untermauern ließe. Er beschreibt aber noch eindringlicher, wie der Mensch akut in der Gefahr steht, mit ebendiesen Fähigkeiten, die Ausdruck seiner Freiheit sind, das symbiotische Gleichgewicht in der Natur, ja mehr noch das Gleichgewicht der Erdatmosphäre zu gefährden. Aus dieser Einsicht prägt er den Begriff der »Pflicht aller Freiheit« und meint damit den Impuls des Menschen, seinen eigenen Fähigkeiten Grenzen zu setzen, Grenzen, wie sie einerseits durch die Auswirkung der eigenen Freiheit auf andere Menschen und andere Völker bestimmt sind, Grenzen, wie sie andererseits durch die Rücksicht auf die Natur bestimmt sind im Ernstnehmen der Vielfalt des Lebens als eines »Wertes an sich«. Aus solchen Motiven heraus fordert Jonas die Gesellschaft der

»Aus den Grundrechten des einzelnen folgen Grundpflichten des Ganzen gegenüber der Zukunft«

Reichen zur bewußten Beschränkung auf, zum Verzicht, fordert Änderungen unseres Alltagsgebrauches, Änderungen im Lebensstil, ohne doch deshalb der Technik absagen zu wollen, deren

Risiken keineswegs ihren Gebrauch aufheben. Er fordert schließlich – und das scheint mir einer seiner wichtigsten Gedanken zu sein – neben Grundrechten des einzelnen: Grundpflichten des Ganzen gegenüber der Zukunft.

Ich habe Hans Jonas darum an dieser Stelle zitiert, weil er m. E. zwei entscheidende Anstöße der ersten Kapitel der Bibel legitim aufgreift und weiterdenkt:

1. Zum einen das Nebeneinander der Verantwortung des Menschen gegenüber den anderen Menschen, den nahen und den fernen, und der Verantwortung des Menschen gegenüber der Vielfalt des Lebens, das er vorfindet und nicht selber geschaffen hat, wie es biblisch dem Nebeneinander von Gen 1 und Gen 2-3 entspricht. Jonas formuliert: »So erhält die Ethik zum ersten Mal eine quasi kosmische Dimension über alles Zwischenmenschliche hinaus« (Vortrag bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels,

1987). Darum – das darf ich im Blick auf die Beschäftigung mit Ps 72 an diesem Nachmittag sagen – gehören Gerechtigkeit und Friede als Begriffe, die primär anderen Menschen gegenüber gebraucht werden, eng zusammen

»Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung hängen sowohl in der Bibel wie in unserer jüngsten Erfahrung unlöslich zusammen«

mit der Verantwortung gegenüber der Schöpfung, und zwar sowohl in der Bibel wie in unserer Erfahrung; letztlich handelt es sich in der Tat um untrennbare Bereiche.

2. Ein zweiter Gegensatz, den Jonas nebeneinander aushalten kann, ist einerseits das staunenswerte Vermögen des Menschen, das besonders in seinen technischen Fähigkeiten zum Ausdruck kommt, und gleichzeitig andererseits die Unfähigkeit eben-

dieses Menschen, die Folgen seines Handelns im voraus einzukalkulieren und hieraus Maßstäbe für rechtes Handeln zu gewinnen.

Es ist dieser zweite Aspekt, an dem m. E. die philosophische Reflexion notwendig hinter dem biblischen Bericht ein Stück weit zurückbleiben muß. Daß der Mensch – obwohl er Teil der Schöpfung und insofern nicht anderes »Lebewesen« ist als die Tiere – aufgrund seiner besonderen Gottesnähe die Welt Gottes, des Schöpfers, fürsorgend verwalten soll, läßt sich ohne die Rede von Gott nicht adäquat ausdrücken. Die Verantwortung des Menschen wird größer als in der reinen Reflexion über Welt und Mensch. Daß der Mensch zum anderen als Mensch in solcher Verwaltung der Welt hoffnungslos überfordert ist, daß er letztlich nämlich unfähig ist, sich mit der Rolle des Geschöpfes – auch des herausgehobenen Geschöpfes – zu begnügen, daß er vielmehr als der um sich selber kreisende Mensch gewalttätig für sich sorgt, daß er damit aber dank seiner Verantwortung die Welt mit sich in den Abgrund ziehen kann: All diese so illusionslosen, so erschreckend nüchternen und pessimistischen Aussagen über den Menschen in den ersten Kapiteln der Bibel ergeben sich nicht unmittelbar aus der Erfahrung mit den Menschen, die ja stets ambivalent ist, sondern nur im Rückblick aus der Perspektive des Heils: gesamtbiblisch aus dem Kreuz Christi als dem abschließenden Urteil Gottes über den Menschen. Nochmals: Aller Optimismus im Blick auf die Einsicht des Menschen als Menschen in Krisensituationen ist Christen versagt, wenn sie diese biblischen Berichte ernstnehmen. Wohl aber haben sie allen Grund zur Hoffnung – auch in der Krise –, weil – und jetzt muß man neutestamentlich reden – Christus Gottes Ebenbild verwirklicht hat und der Mensch »in Christus« zu einer »neuen Kreatur« geworden ist. Das ist letztlich die Überzeugung der ganzen Bibel – Alten und Neuen Testaments –, daß nur der gewandelte Mensch, und zwar der von Gott gewandelte Mensch, der vom ständigen Kreisen um sich selbst befreite Mensch, der Mensch, dem nun nicht mehr das isolierte eigene Glück einziger Maßstab seines Handelns ist, fähig wird, Gottes Welt zu verwalten. Gottes Welt aber sind nicht nur die Menschen, die nächsten und die fernen, sondern Gottes Welt sind eben auch die Tiere

»Es ist die Überzeugung der ganzen Bibel, daß nur der von Gott gewandelte Mensch, dem nicht das eigene Glück erster und einziger Maßstab ist, fähig wird, Gottes Welt zu verwalten«

und die Natur im weitesten Sinne mit der Fülle an Leben. Wo der Mensch die Welt zerstört, zerstört er sich selber. »Die Wiederentdeckung der Welt als kreatürlich bewohnte und genutzte Schöpfung Gottes sowie als Mitkreatur steht uns eigentlich noch bevor.« (Gemeinsame Erklärung

des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz »Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung«, S. 39.) Mit dieser Wiederentdeckung aber muß sich unser Alltagsverhalten grundlegend wandeln: nicht so sehr durch reinen Nutzungs- und Konsumverzicht als vielmehr durch ein kritisches Verhalten, das die Folgen allen Handelns und allen Konsums für Mensch und Natur mitbedenkt.