

Ökologische Theologie

Perspektiven
zur Orientierung

*Herausgegeben
von Günter Altnier*

Kreuz Verlag

Mit Unterstützung der Günter-Altner-Stiftung Heidelberg

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Ökologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung/hrsg. von
Günter Altner. – 1. Aufl. – Stuttgart: Kreuz-Verl., 1989

ISBN 3-7831-0959-0

NE: Altner, Günter [Hrsg.]

Alle Rechte vorbehalten

1. Auflage

© Kreuz Verlag Stuttgart 1989

Umschlaggestaltung: Jürgen Reichert

Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck

ISBN 3 7831 0959 0

Inhalt

Einleitung	
GÜNTER ALTNER	8
 Teil I	
Historische und interreligiöse Aspekte	13
 Vorläufer ökologischer Theologie	
UDO KROLZIK	14
 Natürliche Theologie und Theologie der Natur	
HERMANN DEMBOWSKI	30
 Symbole der Erde in der Religionsgeschichte	
EUGEN DREWERMANN	59
 Die mystische Liebe zur Erde	
JOHANNES THIELE	74
 Teil II	
Biblische Befunde	97
 Schöpfung in der hebräischen Bibel	
JÜRGEN EBACH	98
 Schöpfung im Neuen Testament	
LUISE SCHOTTROFF	130
 Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28	
UDO KROLZIK	149

Teil III

Systematische Ansätze 165

Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung

CHRISTIAN LINK 166

Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung

JÜRGEN MOLTSMANN 196

Schöpfer und Schöpfung in der feministischen Theologie

SIGRID GROSSMANN 213

Selektion oder/und Ehrfurcht vor dem Leben

MANFRED JOSUTTIS 234

Teil IV

Ethische Perspektiven 253

Eigenwert der natürlichen Mitwelt und Rechtsgemeinschaft der Natur

KLAUS M. MEYER-ABICH 254

Anthropozentrik oder Eigenwert der Natur?

SIGURD DAECKE 277

Schöpfungsethik im Konflikt zwischen sozialer und ökologischer Verpflichtung

GERHARD LIECKE 300

Kirchliche Schöpfungsverantwortung als Konkretisierung ökologischer Theologie

KURT OESER 322

Friede mit der Natur – Widerstand gegen die Zerstörung

PETER MODLER 336

Friede, Gerechtigkeit und Befreiung der Schöpfung (konziliarer Prozeß)	
ULRICH DUCHROW	349
Teil V	
Krise und Hoffnung	363
Kann Technik Schöpfung sein? Zur Vermittlung von Natur durch Kunst und Technik	
KLAUS RÖHRING	364
Organismus und Umgebung – Perspektiven einer neuen ökologischen Wissenschaft	
THURE VON UEXKÜLL	392
Bewahrung der Schöpfung und Weltende	
GÜNTER ALTNER	409
Bildquellenverzeichnis	424
Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes	425

Schöpfung im Neuen Testament

LUISE SCHOTTROFF

I. Zur Terminologie

Die Terminologie, mit der im Neuen Testament über Gottes Schöpfung geredet wird, ist breit und nicht eingrenzbare. Es gibt Wörter wie die Wortgruppe *κτίζειν, κτίσις*/schaffen, Schöpfung usw., die im Vordergrund stehen. Hinzuzunehmen sind *ποιεῖν*/machen, *πλάσσειν*/gestalten usw.¹, aber darüber hinaus sind Wörter, die das Geschaffene bezeichnen, wie Himmel und Erde, Welt (*κόσμος*), alle Völker (Matthäus 28,19 entspricht der »Schöpfung« Markus 16,15; Kolosser 1,23), Sichtbares und Unsichtbares, Mächte und Gewalten, bereits ausreichend, den Schöpfer und sein Handeln vor Augen zu stellen, ohne daß spezielle Schöpfungsterminologie vorkommt. Wenn Gott als »König« bezeichnet wird, so eben als König der Schöpfung, der in ihr in Liebe, Zorn und Gerechtigkeit handelt. Sein Schöpferhandeln geschieht in Vergangenheit (»Am Anfang...« Markus 10,6 par.; Johannes 1,1 u. ö.), Gegenwart (er läßt die Pflanzen wachsen 1. Korinther 3,6; in Christus werden Menschen »neue Schöpfung« 2. Korinther 5,17) und Zukunft (s. nur Apokalypse 21,5). Die Situation der Menschen in ihrer Umwelt und Geschichte wird ausschließlich unter der theologischen Vorstellung reflektiert, daß Umwelt und Geschichte Raum des handelnden Gottes sind. Er sorgt für die Bedürfnisse der Lebewesen, er läßt sie wachsen und neuwerden, aber auch verdorren; er setzt ihrer Gewalt Grenzen: denn sie sind seine Geschöpfe.

In Römer 8,(35)39 und 1. Petrus 2,13 wird mit dem Wort *κτίσις*/Schöpfung der Gedanke ausgedrückt, daß der Schöpfer der (zerstörerischen) Macht der Geschöpfe Grenzen setzt. Die Bedrohung durch Verfolgung und Hunger (Römer 8,35) wie

¹ Vgl. dazu W. Foerster, ThW III, 15 ff.

die durch die unheimlichen Mächte über und unter uns (Römer 8,39) hat Grenzen, denn sie geht von Geschöpfen aus, und das heißt: nicht von Göttern. Auch die politische Herrschaft geht von Geschöpfen aus (1. Petrus 2,13 vgl. ἀπό bzw. ὑπὸ θεοῦ in Römer 13,1) und hat darum Grenzen².

Gott hat »alles« geschaffen (Epheser 3,9; Apokalypse 4,11 u. oft): Himmel und Erde, Menschen, Tiere, Pflanzen, Mächte und Gewalten. Die Menschen und die übrige Schöpfung werden aus der Beziehung zu Gott heraus verstanden. Aber als Schöpfung Gottes haben die Menschen auch eine Beziehung zur übrigen Schöpfung, also zur außermenschlichen Schöpfung. Interessanterweise gibt es aber keine Terminologie zur Bezeichnung der »außermenschlichen« Schöpfung; dieses Wort »außermenschlich« ist ein unangemessener Notbehelf. Das Neue Testament sagt hier »Schöpfung« (nicht »Natur«) oder nennt Einzelheiten wie Pflanzen, Bäume oder das Wetter. Die außermenschliche Schöpfung im Gegenüber zu den Menschen-geschöpfen ist mit der κτίσις/Schöpfung in Römer 8,18–22 gemeint³. Paulus denkt zwar hier für die menschliche Schöpfung speziell an die Kinder Gottes, grenzt sie aber nicht gegen die Nichtglaubenden ab. Die κτίσις und die Kinder Gottes zusammen werden – so kann man den Gedanken des Paulus fortführen – das »alles« der neuen Schöpfung sein. Über eine ἀποκατάστασις πάντων/Wiederherstellung aller Dinge (Apostel-

2 Weil dieser Gedanke nicht erkannt wurde, gab es Versuche, κτίσις in 1. Petrus 2,13 mit »Behörde«, »Einrichtung« u. ä. zu übersetzen, zur Diskussion z. B. N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, Neukirchen 1979. Die politische Loyalität wird im Neuen Testament wie etwa im Danielbuch im Rahmen der Vorstellung diskutiert, daß nur Gott die politische Herrschaft einsetzt, daß er sie aber auch absetzt, eben weil sie seine Schöpfung ist, selbst keinen göttlichen Anspruch stellen kann, vgl. dazu L. Schottroff, »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört«. Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation, in: J. Moltmann (Hrsg.), *Annahme und Widerstand*, München 1984, 15–58.

3 Zur breiten Diskussion über die Bedeutung von κτίσις in Römer 8,18–22 s. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband (EKK VI, 2) 1980, 152f.

geschichte 3,21) wird hier nicht nachgedacht, aber da die ganze Schöpfung das Evangelium hört, können und sollen ja alle Menschen Kinder Gottes *werden*, indem sie neuwerden und anders handeln. Die Beziehung der Menschen als Schöpfung zur übrigen Schöpfung ist durch die Gemeinsamkeit des Geschöpfseins und des Gegenübers zu Gott gegeben. Diese Beziehung wird einerseits als Menschenherrschaft über die Schöpfung, andererseits als Geschwisterlichkeit der Geschöpfe verstanden.

II. Die androzentrische Perspektive auf die Schöpfung

Die außermenschliche Schöpfung wird ausschließlich in ihrer Beziehung zu Menschen, also anthropozentrisch wahrgenommen: als *Ort der Arbeit* (Weinberg Markus 12,1 parr. u. ö.; Acker Markus 13,16 u. ö.; Bäume, die fruchtbar oder unfruchtbar sind Matthäus 7,16–19 u. ö.) usw.; als *Ort der Gotteserfahrung* (Berg Matthäus 5,1 u. ö.; Wüste Matthäus 4,1–7 parr. u. ö.; Himmel Markus 1,11 u. ö.); als *Ort des Schreckens* (Flucht im Winter Markus 13,18; verdorrter Feigenbaum Markus 11,12–14. 20–24; kosmische Zeichen z. B. Markus 15,33) und als *Ort der Ermutigung* (durch die machtvolle Dynamik z. B. von Senfkorn Matthäus 17,20 u. ö.; Salz Matthäus 5,13 u. ö.; jungem Wein Markus 2,22 parr. und Licht Matthäus 5,14 f. – oder durch die Sichtbarkeit der Fürsorge Gottes Matthäus 6,25–34 parr. u. ö.) und als *Ort der Barmherzigkeit Gottes* (der glimmende Docht wird nicht ausgelöscht Matthäus 12,20).

Diese anthropozentrische Perspektive ist faktisch eine androzentrische Perspektive, und zwar die des Landarbeiters oder kleinen Bauern. Als Mitarbeiterinnen in der Schöpfung werden Frauen in den synoptischen Evangelien gelegentlich neben arbeitende Männer gestellt: die Frau, die den verlorenen Groschen sucht, neben den Hirten, der das verlorene Schaf sucht (Lukas 15,8–10); die Frau, die Sauerteig unter das Mehl mischt, neben den Mann, der Senf sät (Lukas 13,20–21); Frauen, die spinnen (Matthäus 6,28) und die Mühle drehen

(Matthäus 24,41) oder schwanger sind bzw. stillen (Markus 13,17), neben Männer, die auf dem Feld arbeiten. Die paarige Erzählweise sollte nicht mißverstanden werden im Sinne einer Gerechtigkeit Frauen gegenüber. Es handelt sich um die androzentrische Wahrnehmung einer hierarchischen geschlechtlichen Arbeitsteilung⁴, denn die faktisch geschehende Arbeit von Frauen, die in dieses androzentrische Bild von Frauenarbeit (Hausarbeit und Gebären) nicht paßt (Landarbeit, außerhäusliche industrielle Arbeit, Betteln), kommt nicht vor. Doch wird in der Darstellung Jesu (und des Täufers) als Freund der Prostituierten (Matthäus 21,31f.; Lukas 7,36–50) das Unrecht der hierarchischen geschlechtlichen Arbeitsteilung und ihrer androzentrischen (nur selektiven) Wahrnehmung fundamental kritisiert.

Daß die anthropozentrische Wahrnehmung der Schöpfung faktisch eine androzentrische ist, zeigt sich auch in den Bezugnahmen auf die biblische Schöpfungsgeschichte im Neuen Testament. Sie kommt oft dann ins Spiel, wenn es um Ehe und Sexualität geht (Markus 10,6 parr.; 1. Korinther 11,2–16; Römer 1,25f.; 1. Timotheus 2,11–15; Galater 3,28). Das heißt, daß aus Adams Perspektive über Eva geredet wird, wenn es um Ehe und Sexualität geht. Eva ist primär Geschlechtswesen, bzw. die Frauen sind Geschlechtswesen, und Adam bzw. der Mann ist *nicht* primär Geschlechtswesen, sondern Prototyp der sündigen Menschheit und des neuen Menschen, also »des« Menschen in der Beziehung zu Gott. Innerhalb des Neuen Testaments sind dabei beträchtliche Verschiebungen und Spannungen in der Perspektive auf die Frau als Geschlechtswesen zu beobachten. Der Spannungsbogen⁵ reicht von Galater 3,28 – der Aufhebung der Wahrnehmung der Frauen als herrschaftsunterworfenen Geschlechtswesen in Christus – bis hin zur verhängnisvollen negativen Sicht der verführten Eva 1. Timotheus

4 Vgl. zu dieser Begrifflichkeit M. Mies, Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 3/1980, 61–77.

5 Vgl. dazu besonders E. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, New York 1983 (München 1988).

2,11–15. Die hierarchische Sicht auf Frauen als Geschlechtswesen ist in 1. Timotheus 2,11–15 tiefgreifend anders als die in Galater 3,28 und Markus 10,2–12 vorausgesetzte Geschlechterhierarchie. In 1. Timotheus 2,11–15 sind Frauen nicht mehr in gleicher Weise Geschöpfe Gottes wie die Männer: später geschaffen, sündiger und auf ihre Geschlechtsrolle fixiert; selbst Sünde und Erlösung beziehen sich auf sie als Geschlechtswesen.

Die hierarchische geschlechtliche Arbeitsteilung findet sich also im Neuen Testament in zwei durchaus verschiedenen Gestalten. In den synoptischen Evangelien ist die Perspektive auf die Schöpfung die des kleinen Bauern bzw. des Landarbeiters, der die Arbeit der Frauen zwar geschlechtshierarchisch zuordnet, aber doch die Frauen nicht als Geschlechtswesen religiös disqualifiziert. Ihre Arbeit wird als der der Männer entsprechend und als harte Arbeit verstanden. In 1. Timotheus 2,11–15 jedoch liegt eine überdeutliche religiöse Disqualifizierung der Frauen als Geschöpfe Gottes vor, die zeigt, daß das frühe Christentum den Mythos von der weiblichen Urschuld⁶, der sich im ersten Jahrhundert allenthalben im Römischen Reich ausbreitet, jedenfalls partiell übernommen hat. Daneben gibt es auch andere Strömungen im Christentum, etwa im Johannesevangelium mit seinem so anderen Frauenbild.

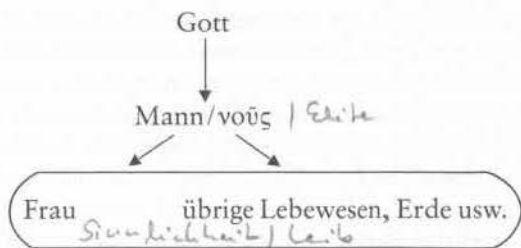
Die kleinbäuerliche androzentrische Vorstellung von Schöpfung im Sinne der Evangelien (und teilweise⁷ des Paulus) ist der des Alten Testaments, speziell auch Genesis 2/3, zu vergleichen, während die harte und frauenverachtende Version des Androzentrismus etwa der des Philo von Alexandrien zuzuordnen ist. Beide androzentrischen Vorstellungen sind Bestandteil eines patriarchalen Herrschaftssystems. Für Philo von Alexandrien ist (unter dem Einfluß griechischer und hellenistischer Philosophie) der Mensch = Adam durch seinen *voûs*/Geist den übrigen Lebewesen überlegen (*de opif.* 66). Dieser *voûs*/Geist ist das männliche Prinzip, das durch das weibliche Prinzip, die

6 Chr. Schaumberger/L. Schottroff, Schuld und Macht. Beiträge zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988.

7 Paulus spricht in dieser Frage gebrochen, vgl. etwa die Widersprüche in 1. Korinther 11,2–16.

Sinnlichkeit, verführt wird (a. a. O., 165). Der männliche Geist steht der außermenschlichen Schöpfung (= »Natur« φύσις, de opif. 21–23) und dem Weiblichen als Herrschaftsprinzip gegenüber. Idealtypisch lassen sich die unterschiedlichen Konzeptionen (und damit auch realen Gestalten des Patriarchats) so verdeutlichen:

A



B



Beide Konzeptionen sind androzentrisch und patriarchal, aber die religiöse Disqualifizierung der Frauen spricht den Frauen ab, in gleicher Weise Schöpfung zu sein wie die Männer, und verändert insgesamt die Struktur der patriarchalen Machtausübung über Frauen und die »außermenschliche« Schöpfung.

III. Die Herrschaft Adams über die Schöpfung und ihr Verständnis als Geschwisterlichkeit

Die Vorstellung, daß der Mensch/Adam Herr der Schöpfung ist (Genesis 1,28–30; Psalm 8), wird im Neuen Testament vorausgesetzt. In Römer 8, 18–23 wird auf diesem Hintergrund argumentiert: Die Schöpfung hofft auf die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes (8,19.21); das Gebären der Schöpfung wird dem Gebären der Glaubenden parallel gesetzt, aber auch dem untergeordnet (s. die zweimalige Wendung [ἡμεῖς] καὶ αὐτοί/ auch wir selbst, 8,23). Adams wegen ist die Schöpfung unfreiwillig von Gott der Nichtigkeit und der Sklaverei der Vergänglichkeit unterworfen worden⁸ (8,20f.).

Die Mittelpunktstellung der Menschheit in der Schöpfung ist auch die Grundlage von Matthäus 6,25–34 parr.; Matthäus 10,28–31 parr.; Markus 2,27 und der Gleichnisse, die Bilder aus der Pflanzen- und Tierwelt verwenden. In Matthäus 6,25–34 parr. wird von den Vögeln und den Ackerpflanzen auf die Menschenschöpfung geschlossen: *a minore ad maius* – vom Geringeren auf das Größere. Gott sorgt für Vögel und Ackerpflanzen, um wieviel mehr für euch. »Unterscheidet ihr euch nicht um vieles von ihnen?« (Matthäus 6,26; vgl. Lukas 12,24; Matthäus 6,30; Lukas 12,28). Daß die Menschenschöpfung in Gottes Augen mehr wert ist als die Tiere und die Pflanzen, ist ein Argument für die Größe der Fürsorge Gottes für die Menschen, nicht ein Argument für das Recht der Menschen, Tiere und Pflanzen zu vergewaltigen und auszubeuten. Die »Herrschaft« (im Sinne von Genesis 1,28–30) der Menschenschöpfung, die hier vorausgesetzt wird, ist praktisch die der bäuerlich arbeitenden Menschen auf dem Acker, die Tiere und Pflanzen als Mitgeschöpfe desselben Gottes sehen und in ihnen Gottes fürsorgendes Handeln erkennen. Die Erfahrung, die in Matthäus 6,25–34 parr. zum Ausdruck kommt, ist die der rea-

⁸ Der ὑποτάξας 8,20 ist im Sinne von Genesis 3,14–19 Gott, der Adams wegen die Schöpfung der Nichtigkeit usw. unterwirft; zur Diskussion vgl. die Kommentare und Billerbeck III, 247–255.

len Sorge⁹ um Kleidung, Essen und Trinken, die Erfahrung der Armut im Lebensbereich jüdischer Menschen im 1. Jahrhundert n. Chr. Die Sorge droht sie unter ihre Gewalt zu bringen, und sie stärken sich gegen ihre zerstörerische Macht mit dem Blick auf Gottes Fürsorge für Pflanzen und Tiere. Die Sorge um das Existenzminimum ist begründet und wird auch nicht weggeredet, aber ihr wird ein Vertrauen auf Gott entgegengesetzt. Dieses Gottvertrauen verhindert, zu Spielbällen der Sorge zu werden: Wir sind Gottes geliebte Schöpfung, um deren Bedürfnisse er sich noch mehr kümmert als um die der Pflanzen und Tiere. Ähnlich wird in Matthäus 10,28–31 par. angesichts der Todesbedrohung durch das Martyrium argumentiert. Gott sorgt für die Sperlinge, daß sie nicht vom Himmel fallen; unterscheidet ihr euch nicht um vieles von den Sperlingen (Matthäus 10,31 par.)? Die Todesbedrohung ist Realität, aber es ist ein Unterschied, ob ich ihr in Furcht vor den Menschen begegne oder mit dem Selbstbewußtsein, Gottes Geschöpf zu sein. Und dieses Selbstbewußtsein lerne ich aus der Betrachtung des Gotteshandelns an den Sperlingen. Die Sperlinge sind die billigste Nahrung, die Speise der kleinen Leute, geringstes Teil der Schöpfung und doch Gottes Wunderwerk, das er geschaffen hat und über das er wacht. Auch der Sabbat ist Gottes Geschöpf, das den Menschengeschöpfen dient wie Tiere und Pflanzen. »Der Sabbat ist wegen des Menschen gemacht worden« und nicht umgekehrt. Wenn die hungrigen Jüngerinnen und Jünger Jesu am Sabbat Ähren raufen, dann heißt das, daß der Hunger ein Skandal vor Gott ist. Die Verletzung des Sabbatgebotes macht deutlich, welchen Rang es in Gottes Augen hat, daß Menschen satt werden. Gott will, daß die Menschen satt sind und so als Gottes Geschöpf den Sabbat halten und Gott loben können. Der Hunger zerstört die Schöpfung Gottes, dessen Wille es ist, daß Menschen nach der Arbeit auf dem Feld am Sabbat ohne Arbeit satt sein können und Gott loben.

Die zahlreichen Gleichnisse mit Bildern aus der Pflanzen-

9 Vgl. L. Schottroff, in: L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978, 59–62.

und Tierwelt¹⁰ (besonders Markus 4,1–32 parr.) setzen eine theologische Sicht auf die Schöpfung voraus. Gott ist es, der die Pflanzen wachsen läßt, darum sind Senfkörner dynamische Wunderwerke. Fruchtbare Felder und Bäume sind »Bilder« für die Fruchtbarkeit der Menschen vor Gott, die nach seinem Willen leben¹¹. Wer ein Senfkorn ansieht und das, was aus ihm wird, wenn die Pflanze erwachsen ist, kann die eigene Existenz in der Jesusbewegung als Beginn der Königsherrschaft Gottes betrachten: Wieviel Leben, Kraft und Zukunft stecken in der Existenz der Menschengeschöpfe jetzt, die angefangen haben, nach Gottes Willen zu leben! Die Pflanzen sind transparent für die Königsherrschaft Gottes. Die Gleichnisse aus der »außermenschlichen« Schöpfung setzen das Schöpfungshandeln Gottes in der Gegenwart voraus: auf der sogenannten Bildebene – in den Pflanzen – wie auf der Sachebene – bei den Menschen. Zwei Bereiche des Gotteshandelns werden in diesen Gleichnissen zueinander in Beziehung gesetzt. Die Gleichnisse sind Offenbarungsrede, die die »außermenschliche« Schöpfung transparent macht für die Königsherrschaft Gottes bei den Menschen. Die Senfpflanze wird transparent für den Weltenbaum der zukünftigen Gottesherrschaft. Der Senf als Gottes Geschöpf ist Quelle der Ermutigung und Hoffnung für die Menschengeschöpfe. Daß die Menschenschöpfung in Gottes Augen noch mehr Wert hat als die übrige Schöpfung, wird in diesen Gleichnissen nicht wie in Matthäus 6,25–34 par.; Matthäus 10,28–30 par. (vgl. 4. Esra 8,44) ausgesprochen, aber vorausgesetzt. Die Gleichnisse zeigen andererseits durch die Parallelität zwischen »außermenschlicher« Schöpfung und Menschenschöpfung, daß das Verhältnis Menschen – Schöpfung zugleich geschwisterlich vorgestellt ist. Es ist von grundsätzlicher Bedeutung, daß es hier keine

10 Dazu bes. N. A. Dahl, *The Parables of Growth*, In: *Studia Theologica* Bd. 5, 1951, 132–166.

11 Zum Sämansgleichnis L. Schottroff, »Wir sind Samen und keine Steinchen«. Das Gleichnis vom Sämman (Markus 4,3–8 parr.), in: *Tübinger Theologische Fachschaftsinitiativen* (Hrsg.), *Bibel und Befreiung. Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre*, Fribourg/Münster 1985, 112–133; zum Senfkornvergleich vgl. L. Schottroff, a. a. O. (s. Anm. 6).

Bezeichnung wie φύσις/Natur im Bereich der hellenistischen Tradition gibt, die die außermenschliche Schöpfung als von den Menschen grundsätzlich zu unterscheidende Größe benennt. Sie ist Schöpfung wie die Menschen und steht darum als Schwester neben den Menschen, die ihnen ihre Lebensbedürfnisse erfüllt, ihnen dient. Aber sie ist Schöpfung wie die Menschen. Der Monotheismus der jüdischen und christlichen Tradition drückt sich darin aus, daß die Geschöpflichkeit der Schöpfung bedeutet, daß zum Beispiel die Erde nicht als Göttin verstanden werden kann. Aber das bedeutet nicht, daß Menschen als Götter über die Erde bestimmen, denn sie gehört Gott – nicht den Menschen. Das Denkverbot einer positiven Beziehung zwischen »Natur« und Glaubenden im Protestantismus hat bewirkt, daß die wissenschaftliche Tradition einer exegetischen Bemühung um das Verhältnis von Menschenschöpfung zu »außermenschlicher« Schöpfung im Neuen Testament schmal ist. Als ein typisches Beispiel nenne ich den Artikel von W. Foerster im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament (III, 999–1034), der dieser Beziehung nur wenige Zeilen widmet (1014, 33 f.; 1032, 11–33) und für das Christentum in dieser Frage nur den »schmalen Grat« (1032, 25) zwischen Verachtung der Schöpfung (z. B. durch Askese) und Vergötterung der Schöpfung sieht. Dabei wird die Beziehung zur außermenschlichen Schöpfung nur als »Benutzen« verstanden: »darum darf er alles benutzen, was ihn als Glied der Schöpfung erhält...« (1032, 14). Das Neue Testament jedoch sieht in der außermenschlichen Schöpfung weniger ihre Benutzbarkeit als die Präsenz des fürsorgenden Gottes. Auch die zahlreichen Gleichnisse aus der Schöpfung in der Jesus-tradition werden in der Regel nicht unter dem Gesichtspunkt diskutiert, was sie für das Verständnis von Schöpfung besagen.

IV. Gebärende Schwester – Grund der Hoffnung: Römer 8,18–27

In Römer 8,18 setzt Paulus noch einmal ein, sein Thema ist die Hoffnung. Der Vers 18 steht wie eine These über dem Rest des Kapitels. In Vers 19 kommt er auf die Schöpfung zu sprechen,

und es ist zu fragen, warum er in diesem Zusammenhang auf die Schöpfung kommt. Nach der vorherrschenden exegetischen Tradition wird die in Römer 8,19–22 beschriebene Situation der Schöpfung nur negativ nachgezeichnet: als »Leidensdruck der Vergänglichkeit«¹²; das Stöhnen ist »die geheime Symphonie des Seufzens und Stöhnens der Kreatur unter der Last und dem Leid ihres gebundenen Daseins«¹³. E. Käsemann deutet Vers 19–27 als Ausdruck der *theologia crucis*, die eine enthusiastische Siegesstimmung auf die Gegenwart des Leidens verweist¹⁴. Mit diesen negativen Deutungen der Situation der Schöpfung in 8,19–22 ist die negative Übersetzung des Wortes ἀποκαταδοκία in 8,19 verbunden: »das ängstliche Harren der Kreatur« (Luther seit 1541¹⁵). Ebenso gehört zu dieser Deutungstradition die negative Beschreibung der Geburtserfahrung (z. B. als »gesteigerte Erfahrung von Nichtigkeit und Vergänglichkeit«¹⁶), obwohl man dadurch in die eigenartige Konsequenz gedrängt wird, das geistgewirkte »Stöhnen« (ᾠ8,23) der Glaubenden ebenfalls negativ zu deuten; zum Beispiel E. Käsemann: »Die Christen seufzen, ... obgleich sie (den Geist) haben.« Diese negative Deutung der Situation der Schöpfung und des Geburtsgeschehens bei Schöpfung und Glaubenden in Römer 8,18–27 tut dem Aussagewillen des Textes Gewalt an. Der Text spricht von der Hoffnung und ihrer Macht in der Gegenwart. Das zeigt sich nicht nur an den expliziten Erwähnungen von ἐλπίς/ἐλπίζειν (Hoffnung, hoffen) in 18,20.24.25, sondern auch darin, daß vom Zusammenhang her auch ἀπεκδέχεσθαι/warten (Verse 19 und 23) das hoffende Warten meint (Vers 25). Vor allem aber ist die negative Deutung des Geburtsgeschehens geradezu grotesk. Die Situation des Gebärens wird nicht als »gesteigerte Erfahrung von Nichtigkeit und Vergänglichkeit« (Wilckens) gesehen, sondern als Erfahrung der Nähe des neuen Lebens im Geschehen der Wehen und der Geburts-

12 U. Wilckens, a. a. O. (s. Anm. 3), 158.

13 H. Schlier, Der Römerbrief (HThKNT VI) 1977, 263.

14 E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), 1973, 220f.

15 G. Bertram, Ἀποκαταδοκία, ZNW 49 (1958) 264–270, hier 267.

16 U. Wilckens, a. a. O. (s. Anm. 3), 155.

schreie der gebärenden Frauen. »Stöhnen« (συ)στενάζειν (Verse 22 und 23) meint die Schreie der Gebärenden, eine Erfahrung der Anstrengung, der Arbeit und eines Schmerzes, in dem die Freude schon herausbricht. Paulus spricht von der Geburt der neuen Schöpfung, der gegenwärtigen Situation der Schöpfung und der Glaubenden (vgl. etwa auch Johannes 16,20–22). Er steht damit in der Tradition der Apokalyptik. Das geistgewirkte Stöhnen im Gottesdienst (Vers 23) wie das Gebären der Schöpfung zeigen die Macht der Hoffnung, die das neue Leben im alten hat. Es geht bei der ἀποκαταδομία Römer 8,19 nicht um das »ängstliche Harren der Kreatur«, sondern um die hoffnungsvolle Erwartung des neuen Lebens¹⁷. Mit Vers 19 kommt Paulus auf die Schöpfung zu sprechen, weil sie Grund zur Hoffnung ist. Auch sie ist der Gefangenschaft unterworfen worden, der Nichtigkeit und Sklaverei der Vergänglichkeit, aber ihr Leib arbeitet und gebiert neues Leben. Die Glaubenden hören ihr Geschrei und fühlen ihre Wehen. Die gebärende Schwester Schöpfung ist Grund zur Hoffnung. Ihr Gebären steht dem Geschehen parallel, das der göttliche Geist in den Glaubenden und ihrem Gebetsgeschrei bewirkt. Der Zustand der Schöpfung entspricht dem der Glaubenden.

Paulus teilt mit der apokalyptischen Tradition und rabbinischen Theologie¹⁸ die Vorstellung, daß durch Adams Fall die Schöpfung in Mitleidenschaft gezogen wurde. Auch im 1. Jahrhundert n. Chr. gab es für den Blick der Glaubenden nicht die Möglichkeit, die Schöpfung als unberührte Idylle wahrzunehmen, die den Tod in einem ungestörten Kreislauf des Lebens immer wieder überwindet. Die Schöpfung ist mitzerstört worden, aber sie liegt nicht leidend zu Adams Füßen, sondern ist von Gott verwandelt worden zur Gebärenden, deren Leiden zu

17 Die seit der Reformation bis heute vorherrschende negative Deutung steht im Gegensatz zur positiven altkirchlichen Deutung von ἀποκαταδομία, die m. E. dem paulinischen Gedanken gerecht wird; zur altkirchlichen Deutung vgl. *Bertram*, a. a. O. (s. Anm. 15), 268 f.

18 Das Material ist zusammengestellt bei *Billerbeck*, a. a. O. (s. Anm. 8).

Ende gehen. Die menschengemachte Zerstörung der Schöpfung wird jetzt von Gott beendet. Die Schöpfung wird gerade nicht als gefallene Schöpfung, als »Fleisch« und »Natur« verstanden, die der Geist erst befreien muß, sondern ihr Gebären als Parallele zum geistgewirkten Gebären des neuen Menschen verstanden. In Teilen der Auslegungsgeschichte dieses Textes mit ihrer negativen Deutung des Geburtsgeschehens zeigt sich wiederum, wie die Abwertung der Frauen, deren Gebären nicht mehr als Arbeit für das Leben (wie in Genesis 3,16), sondern als Leiden und Wiedergutmachung ihrer besonderen Sündigkeit (1. Timotheus 2,15) verstanden wird, zusammengeht mit der Vorstellung, die Schöpfung sei gefallen, ein lebender Leichnam, der zur Ausbeutung und Benutzung freigegeben ist. Obwohl Paulus die negative Deutung der Frauen als Geschlechtswesen partiell übernimmt (in 1. Korinther 11,2–16; 2. Korinther 12,3 zu Eva; 1. Korinther 14,33 b–36), ist er von dieser Vorstellung noch nicht völlig bestimmt. Er steht hier in Römer 8,18 ff. noch in der Tradition der Apokalyptik, die ihre Hoffnung mit dem Gebären verbindet und die Geburt gerade nicht negativ denkt. Die hellenistische Leib- und Frauenfeindlichkeit hat bei ihm noch nicht ganz gesiegt.

V. Die neue Schöpfung

Die Hoffnung der ersten Christengeneration war Hoffnung auf die Königsherrschaft Gottes, einen neuen Himmel und eine neue Erde, die Verwandlung der gesamten Schöpfung und der gesamten Menschheit. Eine Parzellierung der Hoffnung als Hoffnung für die einzelnen Glaubenden war undenkbar. »Alles« wird neu. Wahres Leben ist das neue Leben der gesamten Schöpfung. Diese Eschatologie bestimmt alle Schriften des Neuen Testaments. Durch die die exegetische Wissenschaft immer noch bestimmende Vorstellung der Abfolge von »Naherwartung« und »Parusieverzögerung« in neutestamentlicher Zeit wird der Zugang zur frühchristlichen Eschatologie erschwert. Sie rechnet tatsächlich in allen ihren Gemeinden dieser Zeit mit der Nähe des Heils für die ganze Schöpfung, das heißt

mit der Nähe des »Tages«, an dem Gott oder Christus die Menschheit richten wird, und mit der Nähe des neuen Lebens im Himmel und auf der Erde. Die Hoffnung auf die neue Schöpfung bezieht die Erde mit ein, sie ist universal und kosmologisch, und sie hat unmittelbare Auswirkungen auf das Leben der Glaubenden jetzt. Das Leben der Glaubenden jetzt ist bestimmt durch die Gefahr des Martyriums. Die eschatologische Hoffnung ist die Hoffnung derer, die in ὑπομονή/Geduld und Widerstandskraft standhalten. Diese hier kurz skizzierte Struktur urchristlicher Eschatologie bestimmt so sehr das gesamte Neue Testament, daß es notwendig wird, relativ willkürlich einzelne Texte auszuwählen, um zu erläutern, welche Bedeutung die Hoffnung auf die neue Schöpfung hat. Ich wähle drei Texte aus unterschiedlichen Zusammenhängen des Neuen Testaments: Apokalypse 21,1–8; Galater 3,28; das Vaterunser Matthäus 6,9–13 par.

1. *Apokalypse 21,1–8* beschreibt unter Aufnahme alttestamentlicher und jüdisch-apokalyptischer Hoffnungen die *neue Schöpfung*: Ein neuer Himmel und eine neue Erde werden von Gott geschaffen (21,1 vgl. Jesaja 65,17; 66,12 u. ö.), ein neues Jerusalem kommt auf die Erde herab (21,2 vgl. Jesaja 65,17 ff. usw., vgl. die Kommentare) und ist der Wohnort Gottes bei den Menschen (21,3). Die ganze Menschheit wird Gottes Volk sein (»und sie werden seine Völker sein« 21,3). Umsonst gibt Gott den Dürstenden Lebenswasser (21,6). Die »Überwinder«, das heißt diejenigen, die nach Gottes Willen gelebt haben und von der Todesdrohung des Martyriums nicht zum Abfall vom Glauben veranlaßt wurden, werden Gottes »Sohn« sein (»ich werde ihm Gott sein und er wird mir Sohn sein« 21,7, vgl. 2. Samuel 7,14). Die *alte Schöpfung*, der erste Himmel und die erste Erde sind verschwunden; das Meer, der Wohnort des Tieres (Apokalypse 13,1), existiert nicht mehr (21,1). Der Zustand der alten Schöpfung war bestimmt durch Tränen, Tod, Trauer, Geschrei und Schmerz (21,4). Dieses Leiden wird von Gott beendet: »Er wird abwischen jede Träne von ihren Augen« (21,4, vgl. Jesaja 25,8). Hier wird der Zustand der alten Schöpfung aus der Perspektive der »Überwinder« analysiert. Es geht nicht um die

Sterblichkeit und Leidensgeschichte der Menschen in einem biologischen Sinne, sondern um das Leiden und Sterben der Märtyrer. Die alte Schöpfung ist bestimmt von der widergöttlichen Macht. Die erste Erde und der erste Himmel sind der Ort der Verführung durch die widergöttliche Macht und der Ort der Verfolgung und Ermordung der Menschen, die den Götzendienst des Kaiserkults verweigern (s. nur Apokalypse 13,1 ff.). Es gibt trotz der widergöttlichen Mächte Menschen, die Gott und den Drachen unterscheiden können und sich nicht davon abhalten lassen, nach Gottes Reich auf dieser Erde zu verlangen, und deshalb Rom und dem Drachen nicht gehorchen. Die alte Schöpfung wird als Ort der widergöttlichen dämonischen Mächte verstanden, die sich in der Herrschaftsstruktur der politischen Realität der Menschen austoben. Wie in Römer 8,35.39 wird die alte Schöpfung sowohl auf der Ebene des politischen Unrechts als auch auf der der mythologischen Überhöhung dieses Unrechts zu einem dämonischen »Inferno«¹⁹ wahrgenommen. Die außermenschliche Schöpfung als Ort von Pflanzen und Tieren ist außer Blick geraten, als alte Schöpfung erscheinen nur noch die politischen und dämonischen Mächte und das, was sie aus dieser Erde und diesem Himmel gemacht haben. Die Vision der neuen Schöpfung ermöglicht eine ungehörnte Analyse der alten Schöpfung.

Die universale Heilserwartung für die ganze Menschheit, alle Völker, ist ein Gegenbild zur *Pax Romana* bzw. zu den anderen Großreichen, mit denen Israel in seiner Geschichte Erfahrungen gemacht hat. Es gibt in der neuen Schöpfung keine Herrschaft von Menschen über Menschen mehr, nur noch Gott und die Völker (vgl. Markus 4,32 parr.²⁰). Die universale Heilserwartung für die ganze Menschheit ist scheinbar unlogisch verbunden mit der Erwartung eines gerechten Gottesgerichts. Diejenigen, die »furchtsam, ungläubig und befleckt« sind, »Mörder und Hurer«, »Giftmischer, Götzendiener und Lügner«, werden in dem »See, der mit Feuer und Schwefel brennt«, enden (21,8). Der Widerspruch zwischen der universalen Heilserwartung

19 E. Käsemann, a. a. O. (s. Anm. 14), 240.

20 Dazu L. Schottroff, a. a. O. (s. Anm. 6).

und dem brutalen Gottesgericht, das die Täter des Unrechts bestraft, hat seinen Grund darin, daß die apokalyptischen Visionen auf die Handlungskonsequenzen jetzt in der Gegenwart ausgerichtet sind. Wer jetzt dem Götzendienst des Römischen Reiches mit seiner Ungerechtigkeit und kultischen Vergiftung nachgibt, soll wissen: Die Folge ist der Feuersee. Wer jetzt »überwindet« und nach dem lebendigen Wasser dürstet, wird die neue Schöpfung bewohnen (21,7). Die Brutalität der Gerichtsvision muß sozialgeschichtlich eingeordnet werden. Die Erfahrung der Brutalität in der Gegenwart wird hier multipliziert zum Gottesgericht an denen, die heute die Brutalität zu verantworten haben. Ich sehe hier weniger Rachephantasien der Opfer als den Angsttraum von einer Zukunft, wie sie sich als Konsequenz aus der Gegenwart ergibt²¹, eine Hochrechnung der Erfahrungen in der Gegenwart. Die Angstträume und die Heilvisionen zielen auf die Praxis in der Gegenwart, die standhafte Geduld derer, die dem Tier Widerstand leisten, die Umkehr der Täter des Unrechts. In der Praxis der »Überwinder« beginnt die neue Schöpfung. Die Gegenwärtigkeit Gottes und seiner Lebensgabe in der Praxis der Glaubenden und Märtyrer sollte nicht verwechselt werden mit der Gegenwart des zukünftigen Gottesreiches in der Kirche. Solche ekklesiologischen Deutungen der frühchristlichen Heilserwartung verkennen, daß Gott hier als Richter das kritische Gegenüber auch der Glaubenden ist.

Die Apokalypse ist ein Buch, das nur Männer im Blick hat. Glaubende und leidende Frauen kommen nicht vor, obwohl davon auszugehen ist, daß in den kleinasiatischen Gemeinden Ende des 1. Jahrhunderts, aus denen dieses Buch kommt, Frauen ebenso wie Männer geglaubt und gelitten haben und bei Hinrichtungen noch zusätzlich sexuell gedemütigt wurden²². Es ist ein Buch, das weibliche Gestalten primär in seiner Symbolwelt erwähnt. Die politische Not, die sich hier ausdrückt, hat

21 Dazu L. Schottroff, a.a.O. (s. Anm. 6) und besonders die Arbeiten von J. Ebach zur Apokalyptik: Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, in: Einwürfe 2, München 1985, 5–61.

22 F. Ankar, Die Frau im römischen Christenprozeß, Leipzig 1905.

15

zwar dazu geführt, ein Gottesreich ohne politische Herrschaft zu ersehnen, nicht aber dazu, die Frauen und ihre doppelte Herrschaftsunterwerfung wahrzunehmen.

2. *Galater 3,28* ist Teil eines christlichen Taufbekenntnisses (vgl. 1. Korinther 12,13; Kolosser 3,11), in dem die Vision der neuen Schöpfung ausgesprochen und damit das nun beginnende gemeinsame Leben der Glaubenden qualifiziert wird. Die Vision nenne ich deshalb Vision einer neuen Schöpfung, weil sie wie etwa Apokalypse 21,1–8 tatsächlich eine neue Menschheit, ein universales Friedensreich beschreibt. Alle ungerechte Herrschaft ist in Christus aufgehoben: die der SklavInnenbesitzer über SklavInnen, die der Griechen über die Juden und die der Männer in der Ehe über die Frauen. Hier in dem letzten Glied der Beschreibung von Herrschaftsbeziehungen wird auf Genesis 1,28 Bezug genommen und nicht an die biologische Differenz von Männern und Frauen gedacht, sondern an das Menschenpaar, das in der Ehe Kinder in die Welt setzt²³. Über die Griechen wird aus der Perspektive der politischen Erfahrung der JüdInnen geredet und über die Herrschaft der Sklavenbesitzer aus der der SklavInnen. In 1. Korinther 12,13 und Kolosser 3,11 zeigt sich, wie leicht die Frauenperspektive in dieser Vision den Männern aus dem Blick geriet. Doch in *Galater 3,28* ist tatsächlich die Frauenperspektive präsent, denn nur aus ihr stellt sich die patriarchale Paarbeziehung als ungerechte Herrschaft dar. Es zeigt sich, daß die Vision der neuen Schöpfung als Vision einer neuen Menschheit wie in Apokalypse 21,1–8 eine klare Analyse der Gegenwart aus der Perspektive der Opfer von Herrschaft ermöglicht. Auch hier ist die außermenschliche Schöpfung nicht im Blick. Die Zerstörung der Schöpfung in der Gegenwart ist die Zerstörung der Menschenschöpfung und ihrer Konsequenzen, die sich in der Vorstellung von der Präsenz der gottfeindlichen Mächte (s. nur wieder Römer 8,39) zeigen. Es kann nicht bezweifelt werden, daß die christlichen Gemeinden versucht haben, die Befreiung durch

²³ Zu dieser Deutung von *Galater 3,28* vgl. E. Schüssler Fiorenza, a. a. O. (s. Anm. 5), Kap. 6.

Christus auch praktisch werden zu lassen. Sie konnten zwar nicht die Sklaverei der gesellschaftlichen Institution bekämpfen, aber sie konnten SklavInnen als Brüder und Schwestern ansehen (Philemon 16). Die Ansätze der Frauenbefreiung in den ersten christlichen Gemeinden sind ebenfalls deutlich und zeigen, daß diese Vision der neuen Menschheit im Taufbekenntnis deutliche Konsequenzen für die Gegenwart hatte. Es kann leider ebenfalls nicht bezweifelt werden, daß die Befreiungspraxis mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte und oft in der Kirche der Frühzeit nur noch in Teilgruppen der Kirche begegnete. 1. Korinther 12,13 mag als Beleg für diese Schwierigkeiten, was die Frauenbewegung angeht, genügen. Das neue Geschöpf (καινή κτίσις Galater 6,15; 2. Korinther 5,17) wird nicht mehr von den ungerechten Beziehungen unter Menschen bestimmt, sondern von den gerechten Beziehungen der Menschen untereinander, die Gott in der neuen Schöpfung herstellt, nachdem die alte Schöpfung von den Menschen verdorben wurde.

H. Frauen

3. *Das Vaterunser Matthäus 6,9–13* par. zeigt in der dritten Bitte der Matthäusfassung, wie selbstverständlich die Vorstellung des kommenden Gottesreiches mit der der neuen Schöpfung verbunden ist. Die Bitte »dein Reich komme« (6,10a par.) wird weitergeführt: »dein Wille geschehe wie im Himmel auch auf der Erde« (6,10b diff. Lukas). Himmel und Erde sind die ganze Schöpfung Gottes. Auf der Erde aber wird der Wille Gottes nicht gelebt. Die Menschen, die dieses Gebet beten, stehen auf dieser Erde, die sich Gott entfremdet hat, und suchen nach dem Weg, den Willen Gottes auf dieser Erde zu leben. Hier wird noch nicht gesagt, daß die alte Schöpfung vergehen muß, sondern nur, daß sich die Menschheit auf dieser Erde verändern und Gottes Wille hier wirksam werden muß. Die Eschatologie Jesu und der Jesusbewegung, die sich hier ausspricht, ist trotzdem nicht grundsätzlich etwa von der der Johannesapokalypse unterschieden. Auch wenn in den synoptischen Evangelien weniger Zukunftsvisionen apokalyptischer Hoffnungsentwürfe begegnen als in der Apokalypse, so ist doch die Erwartung des Gottesreiches nur aus dem Horizont apokalyptischen Denkens heraus zu verstehen. Auf dieser Erde wird das menschheitliche

Gottesvolk in Gerechtigkeit wohnen. In den Verheißungssätzen der Seligpreisungen (Matthäus 5,3–10 par.) wird ein Bild des neuen Gottesvolkes deutlich: Die Armen, die in jeder Hinsicht arm sind, die nichts zu essen haben und Gott nicht loben können²⁴, werden im Gottesreich sein und werden satt sein. Die, die heute ungerechter Herrschaft unterworfen sind, werden die Erde besitzen (Matthäus 5,5; vgl. Lukas 1,52). Hunger, Trauer, Unfriede, Unbarmherzigkeit und Verfolgung werden ein Ende haben. Diese Verheißung befähigt Menschen schon jetzt zu Barmherzigkeit und zum Friedenstiften. Die Schöpfungsterminologie im engeren Sinne (also die Wortgruppe *κτίσιν*/schaffen usw.) spielt in den synoptischen Evangelien eine nur untergeordnete Rolle (Markus 13,19; 10,6 par.), aber die Sache ist mit anderer Terminologie (»Himmel und Erde«, s. etwa Matthäus 11,25 par.; 28,18; Gottes »König«tum) präsent. Die Erde ist dabei der Ort, der sich Gottes Willen entfremdet hat und in dem die große Veränderung, die Gott will, stattfindet. Die dritte Bitte des Vaterunsers erläutert die Erwartung des Gottesreiches im Sinne der Jesusbewegung zutreffend, wenn sie den Blick auf die Verwirklichung des Gotteswillens auf der Erde richtet. Die Glaubenden werden dabei als MitarbeiterInnen Gottes in der Ernte Gottes verstanden (Matthäus 9,37–38 par.). Die Ernte Gottes ist einerseits das Gottesgericht, aber auch das Einsammeln der Zerstreuten²⁵, die von den Enden der Erde heimgeholt werden in die neue Gemeinschaft des Gottesvolkes. Das Einsammeln ist das eschatologische Geschehen, das von Jesus als Gottes Beauftragtem begonnen wurde.

²⁴ Zu dieser Deutung von Matthäus 5,3 par. vgl. *L. Schottroff*, Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes, in: *L. und W. Schottroff* (Hrsg.), *Mitarbeiter der Schöpfung*, München 1983, (149–206) 162–166.

²⁵ Vgl. z. B. Markus 13,27 par.