

cardo

EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 18 des Jahres 5780 • 2020 • 1441



„Nichts von dieser Welt ist für uns gleichgültig“

**Religiöse Verantwortung
und Sorge für die Umwelt**

Inhaltsverzeichnis

Editorial	3
„Nichts von dieser Welt ist für uns gleichgültig“ – Religiöse Verantwortung und Sorge für die Umwelt	
<i>Markus Vogt</i> Worin besteht die Kompetenz der Theologie im Umweltdiskurs?	5
<i>Detlef Dieckmann</i> Auf dem Weg zu einer biblischen Theologie der Nachhaltigkeit	12
<i>Bernd Goebel</i> „So bringen wir ein jedes Geschöpf im Zorn gegen uns auf“ Anselm und seine Schüler über das Verhältnis des Menschen zu den nicht-rationalen Wesen	20
<i>Stefanos Athanasiou</i> Die theologische Grundlage der orthodoxen Schöpfungsethik und die Notwendigkeit einer anthropologischen Wende	29
<i>Rana Alsoufi</i> An Islamic Normative Response to the Debate on Climate Change.....	36
Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.	
<i>Matthias Geigenfeind</i> Kurzvorstellung und Interview mit der Studiendekanin Prof. Dr. theol. Johanna Erzberger	40
<i>Kevin Kraft, Franziska Stretz</i> (Nur) Mut zum kreativen Chaos. Bericht aus dem aktuellen Studienjahr	42
<i>Thomas Fornet-Ponse, Josef Jochum, Martin Seiberl</i> Jahresbericht 2018 – 2019 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e.V.	44
<i>Joachim Braun</i> Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF)	45
Beitrittserklärung des „Forum Studienjahr Jerusalem e.V.“	49
Impressum	51

Editorial

Am Anfang steht eine Idee. Greta Thunberg beschließt, einmal wöchentlich für das Klima nicht in die Schule zu gehen, sondern zu streiken. Ein Mädchen, ein friedlicher Protest, ein Hashtag: #FridaysForFuture. Es ist ein Funke, der sich ausbreitet und ab Dezember 2018 auch in Deutschland mehr und mehr Schüler*innen und junge Erwachsene ansteckt. In immer mehr Städten gehen sie am Freitag auf die Straße. Die Bewegung wird zunächst belächelt, dann kritisiert und schließlich bekämpft. Die Bewegung wächst weiter, auch an Freitagen in den Schulferien wird demonstriert. Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen zeigen Woche für Woche für Woche: Wir sorgen uns um die Umwelt. Wir wollen nicht schweigen und tatenlos sein. Wir fordern, dass Verantwortung für die Zukunft übernommen wird, heute, hier und jetzt!

Auf besondere Weise erinnern sie Woche für Woche an die Verantwortung der Menschen für die Zukunft der Erde und unterstreichen die Dringlichkeit, die in den internationalen Klimakonferenzen (z. B. Paris 2015) gesetzten Klimaziele anzugehen. Die schmelzenden Polkappen, Naturkatastrophen und die immer heißer werdenden Sommer geben ihnen Recht.

Viele Christ*innen nehmen das wahr und unterstützen die Proteste der jungen Menschen. Viele sehen es als Teil ihrer christlichen Verantwortung, die Natur zu bewahren. „Nichts von dieser Welt ist für uns gleichgültig“, so formuliert es Papst

Franziskus in seiner Umweltenzyklika *Laudato si'*, die vor fünf Jahren erschienen ist. Sie trägt den Untertitel „Über die Sorge für das gemeinsame Haus“ – ein Haus, das bereits brennt, sagt Greta Thunberg. Der aktuelle Cardo betrachtet deshalb die Verantwortung für Umwelt- und Klimaschutz in theologischen und religiösen Kontexten.

Eröffnet wird die diesjährige Ausgabe von Markus Vogt, der die spezifische Kompetenz der Theologie im Umweltdiskurs aufzeigt. Detlef Dieckmann gebigt sich auf die Spur einer Theologie der Nachhaltigkeit in verschiedenen alttestamentlichen Texten.

„Ich habe gelernt, dass man nie zu klein dafür ist, einen Unterschied zu machen.“

Greta Thunberg

Dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt bei Anselm von Canterbury und seinen Schülern widmet sich Bernd Göbel in seinem Beitrag. Die Perspektive der orthodoxen Theologie auf die Schöpfungs-

ethik präsentiert Stefanos Athanasiou. Abschließend formuliert Rana Alsoufi eine muslimisch normative Antwort auf den Klimawandel.

Seit August 2019 hat das Theologische Studienjahr eine neue Dekanin: Johanna Erzsberger. In einem Interview spricht sie mit Matthias Geigenfeind über ihre Lieblingsorte im Heiligen Land und ihre Pläne für das Studienjahr. Daran schließt sich der Beitrag aus dem laufenden 46. Studienjahr von Kevin Kraft und Franziska Stretz an. In gewohnter Weise folgt der Jahresbericht der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e. V. (Thomas Fornet-Ponse, Josef Jochum und Martin Seiberl). Abschließend informiert

Joachim Braun über die Neuerscheinungen in der wissenschaftlichen Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ und die Veränderungen in der Schriftleitung.

Zu guter Letzt gilt allen, die an dieser Cardo-Ausgabe mitgewirkt haben – vor allem den Autor*innen –, unser herzlicher Dank. Euch als Leser*innen wünschen wir

viel Freude bei der Lektüre.

Euer Cardo-Team:

Fabian Brand
Claudia Danzer
Martina Edenhofer
Matthias Geigenfeind
Maria Lissek
Sören vom Schloß
Sarah Schulz

Worin besteht die Kompetenz der Theologie im Umweltdiskurs?

Bei der UN-Konferenz in Paris 2015 haben die politischen Repräsentant*innen aller Nationen zugesagt, dass die bis Ende des Jahrhunderts zu erwartende Klimaerwärmung auf „deutlich unter zwei Grad“ begrenzt werden soll.¹ Durch die aktuelle Datenlage zum Klimawandel hat sich der Handlungsdruck seither weiter erhöht. Zwischen 2030 und 2050 sollten demnach alle Länder CO²-neutral sein.² Das in Deutschland am 9. Oktober 2019 beschlossene „Klimaschutzprogramm 2030“ reicht bei Weitem nicht aus, um die postulierte Trendwende zu erreichen.

In dieser Situation ergibt sich jedoch ein tiefes Dilemma: Die proklamierten Ziele erfordern so tiefe Einschnitte in unsere bisherige Art zu wirtschaften, zu konsumieren und zu leben, dass ein großes Risiko besteht, den nötigen Rückhalt in der Bevölkerung und in einer wettbewerbsfähigen Wirtschaft zu verlieren. Die Hilflosigkeit von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft gegenüber den Herausforderungen des Klimawandels und der globalen Umweltprobleme ist offensichtlich. Dies liegt in der Natur des Konfliktes: Es geht nicht allein um technische Innovationen oder kosmetische Anpassungen der ökonomischen Rahmenbedingungen, sondern um eine Infragestellung einiger fundamentaler Leitwerte des gegenwärtigen Fortschritts-, Wohlstands- und Entwicklungsmodells. Die Herausforderungen sprengen den Handlungsrahmen der „Normalpolitik“. Vor diesem Hintergrund richten sich weltweit große Erwartungen auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften für einen Beitrag zum erhofften Wandel hinsichtlich des Naturverhältnisses. Dies birgt erhebliche Risiken einer Funktionalisierung und Kompetenzüberschätzung, zugleich aber auch

Chancen einer religionsproduktiven Transformationsethik.

Die folgenden Ausführungen widmen sich dem vielschichtigen Spannungsfeld in drei Schritten: Ausgehend von einer Problemanalyse der Umweltkommunikation wird die spezifische Aufgabe der Religionen gegen ein Selbstverständnis als „Moralagenturen“ abgegrenzt und als „Aufklärung 2.0“ umschrieben. In einen zweiten Abschnitt werden ökologische Lernprozesse des katholischen Lehramtes skizziert, wobei das Konzept der „ganzheitlichen Entwicklung“ sowie sechs erkenntnistheoretische Prämissen der Umweltzyklika *Laudato si'* im Mittelpunkt stehen. In einem dritten Schritt wird die ökologische Krise christologisch als Kosmophonie beschrieben, die als Kontingenzerfahrung neue Formen der Gottessuche herausfordert.

1 Aufklärung statt „Moralagentur“

1.1 Methodische Sackgassen: Fehlsteuerungen kirchlicher Umweltkommunikation

Auf den ersten Blick scheint die Vorstellung der Natur als Schöpfung Gottes, die damit „gut“ und schützenswert ist, ein solides Fundament der Umweltethik. Bei genauerem Hinsehen erweist sich dies unter den Kommunikationsbedingungen pluraler Gesellschaften jedoch keineswegs als leicht vermittelbar. Es gibt drei methodische Grundprobleme der Umweltkommunikation, die alle drei zunächst eher verstärkt als gelöst werden, wenn sich Theologen in der üblichen Weise einmischen: (1) Ein Überhang an moralischen Appellen, die nichts bewegen; (2) eine diffuse Weite des Diskurses, der irgendwie von allen Weltproblemen und deshalb von nichts präzise

spricht; (3) die große Diskrepanz ökologischer Handlungsvorschläge von den Kräften, die unser individuelles und gesellschaftliches Leben bestimmen.

Die theologische Kompetenz im Umweltdiskurs wird sich nur dann konstruktiv entfalten können, wenn die Vertreter der Kirche lernen, die mit diesen Methodenproblemen verbundenen Sackgassen der Kommunikation zu vermeiden. Wenn sie dagegen – wie es häufig geschieht – die Umweltkrise zum Anlass nehmen, ihre allgemeinen Klagen über den Verfall der Moral scheinbar zeitgemäß in die Öffentlichkeit zu tragen oder diffuse Zukunftssängste in das Gewand einer Ökoapokalypse zu kleiden, wäre es besser, wenn sie schwiegen.

Positiv formuliert: Gelingende Umweltkommunikation braucht Ethik als Orientierung für individuelle und gesellschaftliche Entscheidungskonflikte statt moralisierender Appelle; sie erfordert eine präzise Analyse von Wirkungszusammenhängen, Risiken und Chancen statt diffuser Allgemeinplätze; sie bedarf der Motivation durch positive Leitbilder statt weltfremd abgehobener Utopien. „Schöpfungslust statt Umweltfrust“ könnte ein Motto des theologischen Zugangs zu ökologischen Fragen sein. Eine solche Zuversicht wird freilich erst dann zur Tugend, wenn sie nicht auf Blindheit gegenüber akuten Gefährdungen ökologischer Lebenszusammenhänge beruht, sondern den Mut zu hoffen mit der Suche nach Wissen und der Bereitschaft zu handeln verbindet.

1.2 Die Differenz zwischen Natur und Schöpfung aus ethischer Sicht

Wozu braucht man für die Begründung der Umweltethik die Kategorie „Schöpfung“? Die Natur ist Lebensraum und Lebensgrundlage des Menschen. Wenn der Mensch sie zerstört,

zerstört er sich selbst. Ihr Schutz ist also ein logisch notwendiges Gebot der Selbsterhaltung und der moralischen Vernunft.

Ist der theologische Rückgriff der Umweltethik vor diesem Hintergrund in einer pluralistischen, teilweise säkularen Gesellschaft, wie wir sie in Europa heute vorfinden, nicht eine Schwächung der Argumentation, weil er Voraussetzungen macht, die nicht alle teilen und die nicht von allen als verbindlich anerkannt werden?

Angesichts der Hilflosigkeit gegenüber der ökologischen Herausforderung ist die Vokabel „Schöpfungsverantwortung“ zwar auch in politischen Reden willkommen und häufig gebraucht. Im Grunde spielt sie dort jedoch oft lediglich die Rolle eines Platzhalters, der zur Leerformel wird, wenn sich damit keine präzise und pluralismusfähige Deutung verbindet. Hier bestehen auch innerhalb von Theologie und Kirche erhebliche Defizite.

Insbesondere in der westlichen Tradition wurde das Thema Schöpfung angesichts des damit scheinbar unvereinbaren darwinistischen Weltbildes als bloßer Mythos verharmlost und gegenüber der Erlösungslehre in den Hintergrund gedrängt. Wir haben es versäumt, die Kernaussagen des Schöpfungsglaubens so in unsere Zeit zu übersetzen, dass er heute auch auf der Ebene von Naturdeutung, Menschen- und Weltbildern sowie gesellschaftlichen Normen Aussagekraft gewinnt.

Der Schöpfungsglaube wird meist lediglich als eine Art Notnagel für die sentimentale Ökologie verwendet, an dem wir moralische Imperative aufhängen, wenn uns Begründungen fehlen. Oft fungiert er bloß als verlängerter Arm ökologischer Moral, ohne spezifische eigene Aussagequalität. Das ist unnötig und kontraproduktiv, weil die theologische Rede von Schöpfung so zum Türöffner für moralisierenden Leerlauf und eine falsche Adressierung ökologischer Imperative wird.

1.3 Aufklärung statt „Moralagentur“

Im 2018er-Bericht an den Club of Rome mit dem Titel „Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen“ werden große Erwartungen an die Kirchen als Katalysatoren des nötigen ökosozialen Wandels geweckt.³ Da alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über *planetary boundaries* nicht zur nötigen radikalen Umkehr geführt haben, müsse die Problematisierung eine Stufe tiefer ansetzen: bei den Grundannahmen unseres Verständnisses von der Welt, was als „Aufklärung 2.0“ bezeichnet wird. Für diese Suche finden die Autoren ein wichtiges Gegenüber in den Religionen, allen voran in Papst Franziskus und seiner Enzyklika *Laudato si'*. Ihre spirituelle Dimension eröffne einen Zugang zur Vorstellung des menschlichen Lebens und Handelns in der Welt als Ganzes. Dies könne dabei helfen, für selbstverständlich gehaltene Hintergrundannahmen des rationalistischen Reduktionismus und insbesondere die Vorstellung einer „leeren Welt“ als endloser Raum unbegrenzter Ressourcen zu überwinden und so die Grundlage für nachhaltiges menschliches Leben auch in der „vollen Welt“ zu legen. Wo Religionen dieses Anliegen teilen, werden sie zu wichtigen Partnern auf diesem Weg. Wo jedoch auch ihre Lehren wie beispielsweise der biblische Herrschaftsauftrag in Vorstellungen der „leeren Welt“ wurzeln, müssten sie unweigerlich einsehen, dass diese „für die *volle Welt* nicht mehr gelten“⁴ könnten.

Vor diesem Hintergrund ist stets im Blick zu behalten, dass die Kirchen nicht nur Teil der Lösung, sondern mit ihrem Beharren auf „mentalinen Infrastrukturen“ der Naturvergesenheit oft auch Teil des Problems sind. Gefordert ist in diesem Dialog nichts Geringeres als ein „rethinking our own religion“⁵, um die vielfältigen kulturgeschichtlichen Wurzeln des imperialen Naturverhältnisses in all seinen re-

ligiösen und säkularen Facetten aufzuspüren und ihnen entgegenzutreten. Dabei steht auch die biblische Schöpfungstheologie auf dem Prüfstand. Es gilt, diese durch einen Rückgang zu den Quellen neu zu erschließen, von Fehlinterpretationen zu befreien und im Gespräch mit den Umweltwissenschaften für die heutige Zeit weiterzudenken. Denn in ihr steckt „ein Wirk- und Vernunftpotenzial“, das auch heute „die Mentalität und das überlebensnotwendige ökologische Bewusstsein der Nachhaltigkeit im Umgang mit den natürlichen Ressourcen substantiell zu befördern, zu stärken und zu erhalten vermag“.⁶

So sehr an einzelnen inhaltlichen Punkten Kritik oder Verbesserungsvorschläge angebracht scheinen mögen, steht im Vordergrund des Club-of-Rome-Berichts jedoch die Anerkennung der Religionen als „andere“ Stimme im pluralen Bemühen um das Ziel einer auf Dauer gerechten und nachhaltigen Gesellschaft. Überzeugend sind die Kirchen dabei nicht als „Moralagenturen“⁷, die sozialökologische Imperative mit dem Anspruch auf autoritäre Weisungsbefugnis theologisch unterfüttern. Ihre spezifische Kompetenz setzt im hier gegebenen Kontext vielmehr mit der Botschaft der Befreiung sowie dem Lobpreis der Schöpfung an und bringt die Sehnsucht nach verlorener Integrität, Gerechtigkeit und Lebensfülle zur Sprache. Aufklärung 2.0 im Spannungsfeld zwischen Natur, Kultur und Technik braucht eine Rückbesinnung auf die großen Erzählungen von Schuld und Verantwortung sowie von Gemeinschaft, Konfliktbewältigung und gelingendem Leben.

2 Ganzheitliche Entwicklung: Lernprozesse des katholischen Lehramtes

2.1 Leitideen des katholischen Lehramtes im ökologischen Kontext

Historisch gesehen liegt der Beitrag des katholischen Lehramtes zu Fragen der Umweltethik

nicht in spezifisch ökologischen Aspekten, sondern vor allem in einer vertieften Reflexion des Begriffs „Entwicklung“ und damit der Einbindung ökologischer in soziale, kulturelle und wirtschaftliche Fragen, wie sie heute im Konzept der Nachhaltigkeit prägend geworden ist. So hebt Papst Paul VI. bereits 1967 in der Enzyklika *Populorum progressio* hervor, dass Entwicklung nicht auf wirtschaftliches Wachstum reduziert werden darf, sondern ganzheitlich zu verstehen ist. Eindringlich kritisiert die Enzyklika den konsumorientierten Lebensstil des Westens, was die Delegierten des Vatikans auch bei der ersten UN-Umwelt-Konferenz 1970 in Stockholm eingebracht haben.⁸

Im Kern sind es drei Leitideen, die das katholische Lehramt in den 1970er- und 1980er-Jahren in den Umweltdiskurs eingebracht hat:

- (1) das Konzept der ganzheitlichen Entwicklung, das über den „Club of Rome“ das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung der UNO mit beeinflusst hat;
- (2) Konsumkritik und die Verbindung ökologischer Fragen mit dem Thema Lebensstil, was bis heute der deutlichste Akzent katholischer Stellungnahmen zu Umweltfragen ist;
- (3) das von Thomas von Aquin geprägte Konzept des Eigentums, das dieses nicht naturrechtlich, sondern nur pragmatisch begründet und die Güter der Schöpfung zunächst als ein Kollektivgut auffasst, das den Kriterien des Gemeinwohls unterstellt ist.⁹

Die Enzyklika *Laudato si'* ist ein neues Kapitel der Entwicklung der katholischen Soziallehre. Erstmals wird das komplexe Themenfeld der ökologischen Herausforderung umfassend auf der Ebene der päpstlichen Lehrschreiben behandelt. In diesem Mut zu einer radikalen thematischen Erweiterung ist sie mit der

Enzyklika *Populorum progressio* vergleichbar, die Paul VI. 1967 veröffentlichte und die zur Magna Charta kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit wurde. Ihr roter Faden ist das Postulat einer „ganzheitlichen Ökologie“, das an die Wendung „ganzheitliche Entwicklung“ aus der Entwicklungszyklika anknüpft. Es stellt diese jedoch erstmals konsequent unter den Anspruch ökologischer Erneuerung. Denn ohne eine solche alle Handlungsfelder durchdringende Erneuerung sind heute weder globale und intergenerationelle Gerechtigkeit noch humanverträgliche Technik zu denken.

Angesichts der Dringlichkeit der Thematik, die auf Grund ihrer existentiellen Bedeutung unübersehbar religiöse Dimensionen einschließt, ist es nicht erklärungsbedürftig, warum sich die katholische Kirche dazu äußert, sondern vielmehr, warum sie dies erst jetzt tut. Nach durchaus weitblickenden und klaren Worten der Päpste und vieler Bischöfe zu Umweltfragen in den 1960er-, 70er- und 80er-Jahren¹⁰ hat die Umweltenzyklika lange auf sich warten lassen. Man kann dies den „katholischen Verspätungsfaktor“ nennen.¹¹ Ähnlich wie die verspätete Anerkennung der Menschenrechte als notwendiger strukturpolitischer Ausdruck des Gedankens der unbedingten Menschenwürde leistet die Enzyklika *Laudato si'* eine Übersetzung des christlichen Schöpfungsglaubens in Fragen ökologisch tragfähiger Lebens- und Wirtschaftsstile und in eine globale Nachhaltigkeitspolitik.

Zentrale Leitlinien der Enzyklika sind: (a) Die Zeit drängt, die ökologischen Kapazitäten sind weitgehend erschöpft, für zahllose Menschen geht es um existentielle Fragen des Überlebens; (b) es besteht ein grundlegender Zusammenhang zwischen Umwelt- und Gerechtigkeitsfragen; globale und intergenerationelle Gerechtigkeit können nicht ohne Umweltschutz erreicht werden; zugleich muss Umweltschutz von den legitimen In-

teressen der Armen ausgehen; (c) den Schrei der Schöpfung und der Armen zu hören und darauf mit einer entsprechenden Verantwortungspraxis zu reagieren ist unmittelbar Glaubenspraxis und unausweichliche Aufgabe der Kirche heute; (d) um die ökologische Krise zu lösen, müssen unbequeme Fragen von Macht, Korruption und systemischen Fehlentwicklungen angesprochen werden; (e) die christliche Tradition der Anthropozentrik (Menschenzentriertheit) muss hinterfragt und so differenziert werden, dass der Eigenwert der Schöpfung und die existentielle Verbundenheit aller Kreaturen in voller Weise anerkannt wird; (f) jede(r) Einzelne ist zu einer „ökologischen Umkehr“ aufgerufen, einem Richtungswechsel in der Lebens- und Wirtschaftsweise.

2.2 Ökumenische Impulse

Bereits 1974 hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine Stellungnahme für eine „nachhaltige Gesellschaft“ (*sustainable society*) verabschiedet und von 1975 bis 1983 ein entsprechendes weltweites Programm installiert, das zu einem Ursprung des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung wurde.

Nach der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz hat sich das *Europäische Christliche Umweltnetzwerk (ECEN)* gebildet, das in nahezu allen Themenbereichen ökologischer Verantwortung pastoral, praktisch und politisch tätig ist. Katholiken arbeiten dabei mit, haben aber zugleich von 1999 bis 2006 eigenständige *Konsultationen der Umweltbeauftragten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen* durchgeführt.¹²

Auch in der Praxis gibt es starke ökumenische Initiativen, z. B. das Kirchliche Umweltmanagement nach der europäischen EMAS-Verordnung („*Eco-Management and Audit Scheme*“), an dem sich allein in Deutschland mehr als 1.000 kirchliche Einrichtungen be-

teiligen, wodurch sie die größte Gruppe des Umweltmanagements im Bereich der Non-Profit-Unternehmen sind. Teilweise sparen sie inzwischen über 50 Prozent des Energiebedarfs ein, was auch finanziell eine erhebliche Entlastung darstellt.

3 Kontingenzbewältigung: Grenzerfahrungen und Gottessuche in der Ökokerise

3.1 Zukunftsvorsorge jenseits von Fortschrittsoptimismus

Die Umweltkrise ist eine ökologische und sozioökonomische Grenzerfahrung der Moderne. Das „schneller, höher, weiter“ ist kein hinreichendes Konzept für Fortschritt. Aber auch die Idealisierung der Langsamkeit oder die Zuflucht zu Konzepten einer Suffizienzökonomie bieten keine tragfähigen Alternativen. Hier setzt die ethisch-politische Leitidee der Nachhaltigkeit an: Sie versteht sich als neue Definition der Voraussetzungen, Grenzen und Ziele von Fortschritt: Statt der ständigen Steigerung von Gütermengen und Geschwindigkeiten wird die Sicherung der ökologischen, sozialen und ökonomischen Stabilität menschlicher Lebensräume zur zentralen Bezugsgröße gesellschaftlicher Entwicklung und politischer Planung. Nur ein ressourcenleichter Wohlstand, der möglichst vielen Menschen Teilhabechancen eröffnet, ist gerechtigkeitsfähig.

Nachhaltigkeit ist eine Zukunftsvorsorge, deren motivierende Hoffnung nicht Fortschrittsoptimismus ist, sondern die Vision eines gelungenen Lebens in den Grenzen der Natur. Eine solche Hoffnung jenseits von Fortschrittsoptimismus findet sich im christlichen Glauben: Sie basiert nicht auf der Vorstellung, dass alles immer besser werde und der Mensch eine vollkommene Gesellschaft schaffen könne, sondern im Gegenteil auf einem existentiellen Bewusstsein der Grenzen des Menschen, das dann zum Heil und zur

Hoffnung wenden kann, wenn der Menschen Geschenckarakter des Lebens und seine Angewiesenheit auf Gemeinschaft erkennt.

Wenn man davon ausgeht, dass Kontingenzbewältigung eine originäre Funktion von Religion ist, dann liegt genau hier auch die spezifische Kompetenz theologischer Ethik im Umweltdiskurs: Kontingenzbewältigung ist notwendig, um das Zerbrechen des Fortschrittsglaubens an den Grenzerfahrungen der Moderne weder mit ökologischen Untergangphantasien noch mit einer Neuauflage der Utopie ständigen Wachstums zu beantworten. Christliche Ethik der Schöpfungsverantwortung ist kein geschlossenes System einer Sinn stiftenden Naturontologie oder eines ökologisch erweiterten Versprechens von Gleichheit und globalem Wohlstand, sondern nur eine Suchbewegung in der Dialektik von Fortschritt und Risiko. Der Schöpfungsglaube kann diesem Suchprozess einen Kompass geben.

3.2 Die ökologische Krise als Kosmophonie

In den existentiellen Erfahrungen der ökologischen Krise stellt sich heute auf vielfältige Weise die Gottesfrage selbst. Die Herausforderung der Rückbesinnung auf ein tragfähiges Verhältnis zur Schöpfung betrifft die Fundamente unserer Kultur und unseres Selbstverständnisses. Dabei liegen die spezifischen Kompetenzen der Kirchen für eine nachhaltig schöpfungsverträgliche Entwicklung auf der Hand:

- Es geht um langfristiges Denken, wofür die Kirche als auf die Ewigkeit Gottes ausgerichtete Institution von ihrer ganzen Existenz her prädestiniert ist.
- Die Kirche ist der älteste „global player“ und damit in besonderer Weise zu weltweiter Verantwortung befähigt, die heute

Voraussetzung zur Bewältigung der ökologischen Krise ist.

- Das christliche Menschbild bestimmt den Wert des Menschen nicht von der Menge der produzierten und konsumierten Güter her und kann damit zu einem maßvollen, gerechten und verantwortlichen Umgang mit ihnen befähigen.
- Der Schöpfungsglaube zielt nicht bloß auf moralische Appelle, sondern auf eine sinnstiftende Kommunikation, die ökologische Verantwortung als Teil der Selbstachtung des Menschen versteht.
- Das Spezifische des christlichen Blicks auf Umweltfragen ist ihre Einbettung in kulturelle und soziale Zusammenhänge. Naturschutz und Menschenschutz bilden für die christliche Ethik eine Einheit.

Der entscheidende Grund für das bisherige Defizit der Kirchen im Umwelt- und Klimadiskurs ist die Schwierigkeit, die theologische Dimension der ökologischen Herausforderung angemessen zu erschließen. Der katholische Priester Raimon Panikkar nimmt hier eine offensive Position ein:

Folgendes möchte ich behaupten: Die ökologische Krise stellt eine *Offenbarung* dar. Wenn man sie nicht als Offenbarung sieht, sieht man sie nicht genügend tief und ernst. Es ist gewiß keine Theophanie: Was offenbar wird, ist kein neuer Gott. Auch keine Anthropophonie wie die der Aufklärung, die uns ein neues Menschenbild gegeben hat. Sondern eine *Kosmophonie*. Der bis jetzt stumme Kosmos schreit auf und spricht. Es handelt sich darum, dieses Geschrei zu hören, diese Sprache zu verstehen, diese Kosmophonie wahrzunehmen. Diese Kosmophonie ist die heutige Offenbarung, und sie ist die Of-

fenbarung der Kontingenz. Es geht nicht darum, aus der Ökologie eine Religion zu machen, sondern die Religion wird ökologisch. Dieser Unterschied ist wichtig.¹³

Die Frage nach dem, was/wer in den Gefährdungen von Zukunft heute Rettung und Neuorientierung zu geben vermag, muss sich in den existentiellen Erfahrungen der ökologischen Krise ganz neu bewähren. Das Verhältnis von Gott, Mensch und Natur muss neu ausbuchstabiert werden. Es gilt, im Aufschrei der Kreatur den leidenden Christus zu erkennen und Naturerfahrungen als möglichen Ort der Gotteserfahrung, als *locus theologicus*, in den Blick zu nehmen, ohne dabei die Natur

unmittelbar zu divinisieren. Ein wegweisender Hintergrund hierfür ist insbesondere die Prozesstheologie, die die verborgene Gegenwart Gottes inmitten der schöpferischen Prozesse entdeckt, weltverwoben statt in einem vermeintlichen Jenseits als Negation von Raum und Zeit.¹⁴ In vieler Hinsicht ist die Gegenwart keineswegs so säkular, wie es aus der Warte des sinkenden kirchlichen Einflusses scheint. Nur haben sich die Kommunikationsbedingungen und Kontexte von Glaubensfragen radikal gewandelt.¹⁵ Es gilt, die Umweltkrise im Anthropozän als eine religionsproduktive Suchbewegung zu entziffern.

Markus Vogt

- 1 <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/109.pdf>.
- 2 Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE –KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN, Zehn Thesen zum Klimaschutz. Ein Diskussionspapier (Kommissionstexte 48), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 2019).
- 3 E. U. V. WEIZSÄCKER – A. WIJJKMAN, Wir sind dran. Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt. Bericht an den Club of Rome (Gütersloh 2018) 124–130.
- 4 WEIZSÄCKER – WIJJKMAN, Wir sind dran, 130.
- 5 L. WHITE, „The Historic Roots of our Ecology Crisis“, *Science* 155 (1967) 1206.
- 6 C. HARDMEIER – K. OTT, Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag (Stuttgart 2015) 162.
- 7 H. JOAS, Kirche als Moralagentur? (München 2016).
- 8 Belege, Hintergründe und Interpretationen zum Folgenden: M. VOGT, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive (München 2013) 180–214.
- 9 T. PHILIPP, Grünzonen einer Lerngemeinschaft. Umweltschutz als Handlungs-, Wirkungs- und Erfahrungsort der Kirche (München 2009) 112–119. Vgl. auch PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, Kompendium der Soziallehre der Kirche (Freiburg 2006), Kap. 10. Besonders akzentuiert ist hier der Gedanke des Gemeinwohls und der universalen Widmung der Güter, mit der ökologische Verantwortung begründet wird (Nr. 466–471). Das Sozialkompendium leitet daraus das „Recht auf eine sichere und gesunde natürliche Umwelt“ ab (Nr. 468).
- 10 Vgl. VOGT, Prinzip Nachhaltigkeit, 180–214.
- 11 Ein markanter Beleg hierfür ist die Tatsache, dass die Begriffe „Klimawandel“ und „Nachhaltigkeit“, die den globalen Umweltdiskurs seit 30 Jahren wesentlich prägen, vor 2015 auf der Ebene päpstlicher Sozialverkündigung gänzlich fehlten.
- 12 Siehe: www.ccee.ch.
- 13 R. PANIKKAR, Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur, in: *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen* (ed. H. KESSLER) (Darmstadt 1996) 59–60.
- 14 M. VOGT, Prinzip Nachhaltigkeit, 216–372.
- 15 C. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (Frankfurt 2009).

Auf dem Weg zu einer biblischen Theologie der Nachhaltigkeit¹

„Gott sagt zu, dass er seine Schöpfung nie gewaltsam vernichten werde (Gen 8,21–22), egal wie sich der Mensch verhalten mag. Er hat sein unwiderruffliches Ja zu dieser Erde und seinen Menschen gegeben.“² Wenn die Theologin und Referentin beim Rat für nachhaltige Entwicklung Yvonne Zwirk mit diesem Satz Recht hat, dann heiße das: Gott handelt an der Welt und an den Menschen nachhaltiger als Menschen das vielleicht je vermögen. Dann würde Gott die Welt sogar dann noch erhalten, wenn wir Menschen sie zugrunde richteten. Stimmt das so? Ist dieser Glaubenssatz biblisch-theologisch gedeckt?

Um diese Fragen zu beantworten, schlage ich vor, den Versuch einer biblischen Theologie der Nachhaltigkeit mit der Lektüre jener Texte zu beginnen, nach denen Gott im Horizont der Dauerhaftigkeit zur Erhaltung der Welt handelt.

1 Die Schöpfung als göttliches Urbild nachhaltigen Handelns (Gen 1)

Dass Gott an der Welt ‚nachhaltig‘ handelt, kann jede*r sehen, behaupten biblische Texte. Denn würde Gott dies nicht tun, gäbe es die Welt gar nicht mehr und hätte es sie vielleicht auch nie gegeben.

Viele sind gewohnt, den sog. ersten Schöpfungsbericht so zu lesen, als habe Gott zuerst die Himmel und die Erde aus dem Nichts geschaffen, die zunächst noch ein wüstes Durcheinander, hebr. *tohu wawohu*, waren: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer“ (Gen 1,1–2). Doch wenn man sich mit rabbinischen Gelehrten wie Raschi in die Grammatik des

ersten Verses der Bibel versenkt, dann muss man wahrscheinlich lesen: „Am Anfang des Schaffens von Himmel und Erde“, also: „Am Anfang, als Gott Himmel und Erde schuf, war die Erde noch wüst und leer.“ Nach dieser Lesart behauptet Gen 1 nicht, Gott habe Himmel und Erde erst aus dem Nichts geschaffen. Vielmehr habe Gott ein unvorstellbares Chaos im Himmel und auf der Erde vorgefunden, in dem selbst Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Wasser und Land noch nicht voneinander unterschieden waren, sondern von Gott erst getrennt werden mussten.

Als Gott dann begann, dieses ungeordnete Chaos zur Schöpfung umzugestalten, so rekonstruieren es die Autoren des priester-schriftlichen Textes gedanklich, da hat er die Finsternis, die Urflut, die Chaoswasser, all das Bedrohliche nicht einfach in die Nichtexistenz verwiesen, sondern hat es lediglich in seine Schranken gewiesen. Damit ist Gott von Anfang derjenige, der die Welt nicht nur erschaffen hat, sondern sie auch fortwährend erhalten muss, damit sie nicht wieder im Chaos versinkt. Aus der *creatio prima* folgt also notwendig die *creatio continua*, die als Urbild nachhaltigen Handelns verstanden werden kann.

Ein Element von Nachhaltigkeit hat Gott der Schöpfung nach Gen 1 auch dadurch mitgegeben, dass er seine Schöpfungswerke in unterschiedlicher Weise selbst tätig werden lässt und damit sozusagen einen Teil des Schöpfungshandelns delegiert. So macht Gott das feste Land (Gen 1,6) etwa noch selbst, überträgt dann aber der Erde die Aufgabe, Kraut und Bäume sprossen zu lassen (1,11) und später verschiedene Tiere hervorzubrin-

gen (1,24). Ebenso schafft Gott Sonne, Mond und Sterne, damit sie künftig für Licht sorgen und durch den Rhythmus von Tag und Nacht und jährlich wiederkehrenden Festen die Zeit strukturieren, so wie wir sie kennen (1,14–19). Und schließlich erteilt Gott erstmalig den Seetieren und den Vögeln (1,21) und dann den Menschen (1,28) den Auftrag, fruchtbar zu sein und sich zu mehren, um sich so selbst zu reproduzieren.

Damit macht Gott nach der Vorstellung von Gen 1 die Tiere und die Menschen zu Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern seiner Schöpfung und überträgt ihnen einen Teil des nachhaltigen Handelns. Dabei ist höchst umstritten, wie das *dominium terrae*, der Auftrag an die Menschen im Blick auf die Umwelt, zu verstehen ist: „Seid fruchtbar und werdet zahlreich, und füllt das Land und nehmt es in Besitz. Und stellt euch voran den Fischen des Meeres und den Vögeln des Himmels und allen Lebewesen, die auf der Erde kriechen“ (Gen 1,28). Während die einen diesen Satz als „zentrale geistesgeschichtliche Ursache der neuzeitlichen Umweltkrise“⁶³ betrachten, lesen andere aus ihm die Pflicht zu „verantwortliche[r] Sorge oder Fürsorge zum Wohl des Ganzen“⁶⁴ heraus.⁴

Dabei stellt sich einerseits die (historisch-kritische) Frage, wie die Autorschaft der Priesterschrift diesen Satz damals in einer Zeit gemeint hat, in der die Menschen sich eher ihrer Umwelt erwehren mussten und keinesfalls die heutigen Möglichkeiten hatten, die Umwelt zu zerstören. Andererseits verweist die (theologisch-ethische) Frage darauf, wie wir Menschen heute diesen Satz durch unser Handeln auslegen.

In der sog. zweiten Schöpfungsgeschichte in Gen 2,15 heißt es zwar, dass Gott den Menschen in den Garten in Eden gesetzt habe, damit er diesen „bebaue und bewahre“, was

oft als Sinnbild für den gottgewollten Umgang des Menschen mit der gesamten Natur gedeutet wird. Doch zeigt nicht erst die jüngere Zeitgeschichte, sondern schon der Fortgang der Urgeschichte, dass sich Menschen ganz anders verhalten haben. Sie haben, so stellt es sich die narrative Theologie der Paradies-Erzählung vor, vom verbotenen Baum des Guten-und-Bösen gegessen und damit die Ambivalenz des Daseins⁵ zwischen Leben und Tod, Kindersegen und Geburts-Schmerz⁶ (Gen 2–3), zwischen Selbstbeherrschung und der Sünde tödlicher Gewalt (Gen 4) kennengelernt, bis Gott erkennen musste, „dass der Menschheit Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“ (Gen 6,5).

Weil Gott es angesichts dessen reute, den Menschen geschaffen zu haben, beschloss er das erste Mal seit Bestehen der Schöpfung, nicht-nachhaltig zu handeln und nicht nur die Menschen zu vernichten, sondern auch das ganze Vieh, die Kriechtiere und die Vögel. Weil die Menschen nicht nachhaltig gehandelt, sondern die Erde verdorben hatten (6,12), schien es Gott besser, die Menschheit wie einen Krankheitsherd auszulöschen. Doch selbst in dieser Situation blieb eine Tür für die Erhaltung der Schöpfung offen, weil Noah Gunst in Gottes Augen fand (6,9). Ihm allein zeigte Gott einen Weg, einen heiligen Rest an Menschen und Tieren über den Weltuntergang hinaus zu retten.

Als Noah nach der großen Flut Gott mit dem lieblichen Duft eines Brandopfers erfreute, änderte Gott danach ein für alle Mal seine Haltung zu den Menschen und der Schöpfung und sagte, wörtlich übersetzt: „Ich werde nicht weitermachen, indem ich weiterhin den Erdboden vernichte des Menschen wegen. Ja, das Trachten des Menschenherzens ist böse von seiner Jugend an. Und ich werde

nicht weitermachen, weiterhin alles Leben zu schlagen, wie ich es getan habe“ (Gen 8,21). Gott macht sich also keine Illusionen: auch künftig werden Menschen Böses im Sinn haben. Und doch beschließt Gott, dass das hinfort kein Grund mehr für ihn sein wird, die Erde zu vernichten – als würde er nun bereuen, dass es ihn in seinem Zorn gereut hatte, die Menschen erschaffen zu haben.

Im Zusammenhang mit dem Thema Nachhaltigkeit ist das entscheidende Wort in Gen 8,21 die Partikel **וְעוֹד** (*‘od*), die mit „weiterhin“ wiedergegeben wird und eigentlich ein Substantiv mit der Bedeutung „Fortdauer“ bzw. „Wiederholung“ ist.⁷ Wer im Alten Testament nach einer Theologie der Nachhaltigkeit sucht, kann danach Ausschau halten, an welchen Stellen das Handeln Gottes mit diesem Wort verbunden ist – denn dort handelt Gott mit der Absicht der Fortdauer, Wiederholung, Nachhaltigkeit, so wie hier in der Noahgeschichte, in der es im folgenden Vers 8,22 wörtlich heißt: „Fortan (**וְעוֹד**), an allen Tagen der Erde: Saat und Ernte und Frost und Hitze und Sommer und Winter und Tag und Nacht werden/sollen nicht aufhören.“

Das mit „aufhören“ übersetzte Wort kommt von der hebräischen Wurzel **שָׁבַח** (*schavat*), von der auch der Sabbat abgeleitet ist. D. h., der Lebenszyklus Saat und Ernte, der Rhythmus der Jahreszeiten Sommer und Winter mit der Hitze und dem Frost werden nie zum Stillstand kommen, werden nie eine Pause einlegen, so wie es die Menschen einmal in der Woche tun (sollen) und sogar Gott es am siebten Tag der Schöpfung getan hat. Damit bekennt sich Gott nach dem biblischen Text zum Fortbestand der Erde und zum Wechsel der Jahreszeiten. Allerdings sichert dieser Wechsel nur dann den Menschen ihre Lebensgrundlage, wenn sie durch Säen und Ernten das Ihre tun, um sich Nahrung zu

verschaffen und den Zyklus von Werk- und Ruhetagen einhalten. Insofern kann man zwar mit Yvonne Zwick aus diesem Vers herauslesen, dass „Gott [...] seine Schöpfung nie gewaltsam vernichten werde (Gen 8,21–22.), egal wie sich der Mensch verhalten mag.“ Und man kann auch sagen: Gott habe „sein unwiderrufliches Ja zu dieser Erde und seinen Menschen gegeben.“ Doch hängt das Ergehen des Menschen auch von seinem eigenen Verhalten ab: Sät er zu wenig oder verdirbt er mit technischen Mitteln sein Saatgut, dann wird die Ernte dementsprechend schlechter ausfallen, zerstört er den Rhythmus von Arbeit und Sabbat, kann die Welt wieder ins Chaos stürzen.

Auf der einen Seite liest sich Gen 8,21–22 also wie eine feierliche Selbstverpflichtung, fast wie ein Schwur. Dazu passt, dass hebräisch sprechende und denkende Menschen in **וְעוֹד** ein Verb mit denselben Konsonanten mithören, das „feierlich versichern, beteuern, Zeugnis ablegen, bezeugen“ bedeutet.

Auf der anderen Seite wird deutlich, dass Gott nicht allein dafür sorgen will, dass es dem Menschen gut ergeht. Und deswegen verpflichtet Gott sich bei diesem Neuanfang nicht nur selbst, sondern nimmt auch die Menschen deutlich stärker in die Pflicht. Dabei macht Gott den ersten Schritt – nicht nur, indem er sich zu ihrem Fortbestehen bekennt, sondern auch indem er sie erneut segnet und ihnen die Verheißung zuspricht, wieder so zahlreich zu werden wie vor der Flut: „Seid fruchtbar und mehret euch“, heißt es in Gen 9,1. Zunächst kommt also das ‚Evangelium‘, das freilich bereits eine Handlungsanweisung erhält – dann erteilt Gott den Menschen jene Unterweisung, die es ihnen ermöglichen soll, auf Dauer in diesem Segen zu leben. Über die Tiere, sagt Gott in 9,2, soll der Mensch herrschen und alles, was grün ist, und alles,

was sich regt und lebt, sollen sie essen. Doch „das Fleisch, das eine Seele“ bzw. wörtlich: „das noch einen Atem, nämlich sein Blut in sich hat“, dürfen sie nicht essen. Hinter dieser Formulierung steht die hebräische Vorstellung, dass das Leben, der Lebensodem, im Blut enthalten ist – als hätten die Hebräer schon geahnt, dass das Blut den Sauerstoff transportiert. Auf den ersten Blick könnte man die Weisung so verstehen, dass die Menschen vegetarisch leben sollten. Da es in 9,3 aber hieß, die Menschen dürften alles essen, was sich regt und lebt, lässt sich dieser Vers aber auch so auslegen, dass das Fleisch von Tieren dann gegessen werden darf, wenn das Blut vollständig herausgeflossen ist, wie beim Schächten.

Nur eines darf auf gar keinen Fall geschehen: Das Blut von Menschen darf niemals vergossen werden, und deshalb droht Gott an, er werde das Blut nicht nur der Menschen, sondern auch der Tiere einfordern, die menschliches Blut vergießen (9,5–6). Dieses Verbot ist anscheinend Gottes Lehre aus dem Verhalten der Menschen seit Kain und Abel (Gen 4). Gott begründet dieses Gebot erstens damit, dass er den Menschen geschaffen habe, und zweitens damit, dass er ihn nach seinem Ebenbild gemacht hat. Das bedeutet: Auch wenn des Menschen Dichten und Trachten böse sein mag, ist es das oberste Gebot, sein Blut nicht zu vergießen, weil jeder Mensch ein Abbild Gottes ist und damit offenbar einen unendlichen Wert besitzt. Der Begriff der „Menschenwürde“ erscheint in den biblischen Texten noch nicht. Abschließend wiederholt Gott die Aufforderung an die Menschen, zahlreich zu werden, als wollte er ihnen noch einmal sagen: Ihr sollt mehr werden, und auf gar keinen Fall weniger, indem ihr euch womöglich gegenseitig tötet.

Das Ergebnis von alledem ist, dass Gott mit den Kindern Noahs, mit ihren Nachkommen, aber auch mit allen Lebewesen einen Bund aufrichtet. In dem ersten Satz, der den Inhalt dieses Bundes nennt, erscheint zweimal das Wort **בְּרִית**: „Ich richte meinen Bund auf mit euch,“ sagt dort Gott, „dass nicht mehr ausgetilgt werde alles Fleisch – auf Dauer (**בְּרִית**)! – durch die Wasser der Flut, und es nicht mehr geben soll – auf Dauer (**בְּרִית**)! – eine Flut, zu vernichten die Erde“ (9,11).

In den folgenden Kapiteln und Büchern wird erzählt, dass Gott immer wieder an diesem Bund festhält und ihn erneuert (Gen 15,18; 17,1–14; Ex 6,4–5; 20,22–24,18; 34,10,27; Dtn 29) – auch und gerade dann, wenn die Menschen sich nicht an Gottes Bundes-Weisungen gehalten haben. Denn immer wieder zeigte sich: Gott hielt zwar treu an der Beziehung zu den Menschen fest und brachte ihnen die Gebote nahe, mit denen sie einerseits den Bund mit ihm halten und andererseits die Freiheit und das Leben bewahren, das Gott ihnen geschenkt hatte. Doch die Menschen hatten allergrößte Mühe, diesen Weisungen für ein gutes Leben zu folgen. Um diese Geschichtsdeutung der Deuteronomisten und der Träger der Priesterschrift in die Begrifflichkeit unseres Themas zu bringen: Die Menschen handelten nicht nachhaltig, weder in ihrer Beziehung zu Gott noch zueinander noch in Bezug auf ihre Umwelt.

So kann man die lange (und in dieser Weise erst im 6./5. Jh. v. Chr. geformte) Geschichte Israels von der Schöpfung bis nach dem Exil als Gottes manchmal verzweifelten Versuch sehen, die Menschen zu einem Handeln zu bewegen, das nachhaltig ist – durch Gerechtigkeit gegenüber den Armen, durch das Schonen der menschlichen Arbeitskräfte und der natürlichen Ressourcen und durch das Festhalten an dem einzigen Gott, von

dem es immer wieder heißt: עוֹלָם וָעוֹלָם – es gibt keinen anderen, der die Welt erschaffen hat und sogar noch dauerhaft erhält (Dtn 4,35.39; 1 Kön 8,60; 2 Kön 4,6; Ps 74,9; Jer 48,2).

Führen wir uns im Folgenden zunächst jene Beispiele für auf Nachhaltigkeit abzielende Gesetze vor Augen, die der Biologe Aloys P. Hüttermann und sein Sohn, der Chemiker Aloys H. Hüttermann in ihrem Buch „Am Anfang war die Ökologie. Naturverständnis im Alten Testament“ nennen. Der erste Gesetzestext zur Nachhaltigkeit in Dtn 20,19 lautet: „Wenn du eine Stadt viele Tage belagerst, um gegen sie zu kämpfen und sie einzunehmen, sollst du ihre Bäume nicht vernichten, indem du die Axt gegen sie schwingst. Denn du kannst von ihnen essen; du sollst sie nicht abhauen. Ist etwa der Baum des Feldes ein Mensch, dass er von dir mitbelagert werden sollte?“

Während die Griechen im 6. Jahrhundert v. Chr. wie die deutsche Armee in Russland nach der Niederlage von Stalingrad – gegen Artikel 55 der Haager Landkriegsordnung – verbrannte Erde hinterließen, gebietet den Deuteronomien/Deuteronomisten zufolge hier Gott den vor dem Einzug ins Land stehenden Hebräern, selbst in Zeiten des Krieges der „Sorge für die Umwelt Priorität“⁶⁸ einzuräumen. Erstaunlicherweise klingt dabei der letzte Satz fast so, als sei der Baum unter dem Aspekt der Nachhaltigkeit höher als der belagerte Mensch zu werten.

Im dem zweiten Nachhaltigkeitsbeispiel in Dtn 22,6–7 geht es um eine scheinbar alltägliche Situation:

Wenn sich zufällig ein Vogelnest vor dir auf dem Weg findet, auf irgendeinem Baum oder auf der Erde, mit Jungen oder mit Eiern, und die Mutter sitzt auf den Jungen oder auf den Eiern, dann darfst du die Mutter auf den Jungen nicht nehmen. Du sollst die Mut-

ter unbedingt fliegen lassen, die Jungen aber magst du dir nehmen, damit es dir gut geht und du deine Tage verlängerst.

Der Biologe Hüttermann macht seine Leser darauf aufmerksam, dass an diesen beiden Versen mindestens drei Dinge merkwürdig sind: Erstens wisse jeder Hobbyornithologe, dass wilde Vögel ihre Nester immer so gut verstecken, dass man sie keinesfalls „zufällig“ finden kann. Zweitens werde jede brütende Mutter, selbst wenn sie entdeckt würde, nicht auf dem Nest sitzen bleiben, sondern den Entdecker weglocken.⁹ Und drittens stelle sich doch die Frage, warum es einem selbst gut gehe und man dauerhaft im Land bleibe, wenn man nur die Jungen nehme und die Mutter schone.

Die Antwort auf die Fragen, die sich aus diesen drei Auffälligkeiten ergeben, findet Hüttermann in der jüdischen Tradition, in der Mischna. Denn dort heißt es es gehe in diesen beiden Versen gar nicht um einen konkreten Fall, sondern dieser Textabschnitt sei als „Allegorie“¹⁰ gemeint, die zum Ausdruck bringt: Jeder darf das verbrauchen, was nachwächst, müsse aber den Vorrat schonen, der das Nachwachsen garantiert.

Als zwei weitere Beispiele von Nachhaltigkeitsgesetzen nennt Hüttermann das Jubeljahr und das Zinsverbot. Zum Jubeljahr heißt es in Lev 25,14–18.23–24:

Und wenn ihr etwas verkauft – in Verkauf an deinen Nächsten oder ein Kaufen aus der Hand deines Nächsten –, dann sollt ihr euch gegenseitig nicht übervorteilen. Nach der Zahl der Jahre seit dem Jubeljahr sollst du von deinem Nächsten kaufen; nach der Zahl der Erntejahre soll er dir verkaufen. Nach dem Verhältnis der größeren Zahl von Jahren sollst du ihm den Kaufpreis vergrößern, und nach dem Verhältnis der geringeren Zahl von Jahren sollst du ihm den Kaufpreis verringern;

denn eine Zahl von Ernten verkauft er dir. Und so soll keiner von euch seinen Nächsten übervorteilen. Und du sollst dich fürchten vor deinem Gott; denn ich bin ADONAJ, euer Gott. So führt meine Ordnungen aus und haltet meine Rechtsbestimmungen und tut sie, dann werdet ihr in eurem Land sicher wohnen! [...] Und das Land soll nicht endgültig verkauft werden, denn mir gehört das Land; denn Fremde und Beisassen seid ihr bei mir. Und im ganzen Land eures Eigentums sollt ihr für das Land einen Rückkauf gestatten. Wenn dein Bruder verarmt und [etwas] von seinem Eigentum verkauft, dann soll als sein Löser sein nächster Verwandter kommen und das Verkaufte seines Bruders einlösen.

Im Hintergrund dieser Bestimmung steht wohl die Absicht, dass kein Israelit auf Dauer das Land verlieren soll, das ihm die Existenz sichert. Deswegen wird in Lev 25,25 bestimmt, dass zunächst ein Verwandter einspringen soll, wenn jemand verarmt. Kauft der ehemalige Besitzer oder der Verwandte das Land zurück, dann bestimmt sich der Kaufpreis des Landes nach der Zahl der verbleibenden Jahre bis zum nächsten Jubeljahr, in dem alle Schulden erlassen werden. Das Jubeljahr ist dann sozusagen die letzte Möglichkeit, dass ein verarmter Israelit das Land zurückerhält. Insgesamt lässt die Bestimmung erkennen, dass nicht das Land selbst verkauft wird – denn das gehört letztlich Gott allein (vgl. 25,23) –, sondern lediglich das Nutzungsrecht, die „Zahl der Ernten“, wie es in 25,26 heißt. Hier wird also kein Kommunismus entworfen, sondern eine soziale Wirtschaftsform, in der das Eigentumsrecht dort seine Grenze hat, wo es die Verarmung eines anderen perpetuiert und damit die Gemeinschaft von frei und gleichberechtigt handelnden Wirtschaftssubjekten gefährdet, so dass im Grunde wieder eine Art „ägyptische Sklaverei“ droht und

jede Nachhaltigkeit des Gesellschaftsbestandes ernsthaft bedroht ist.

Auch das Zinsverbot wirkt der Verarmung und dem Ausscheiden aus dem gleichberechtigten Wirtschaftskreislauf jener Menschen entgegen, die sich aus der Not heraus Geld leihen müssen (Lev 25,36–37). Hüttermann zitiert das Gebot in der Fassung des Deuteronomiums (23,20–21), weil es dort mit einer Segensverheißung verbunden ist:

Du sollst deinem Bruder keinen Zins auferlegen, Zins für Geld, Zins für Speise, Zins für irgendeine Sache, die man gegen Zins ausleiht. Dem Fremden magst du Zins auferlegen, aber deinem Bruder darfst du nicht Zins auferlegen, damit der HERR, dein Gott, dich segnet in allem Geschäft deiner Hand in dem Land, in das du kommst, um es in Besitz zu nehmen.

Wie Hüttermann zeigt, wirkt dieses Gebot nicht nur der Verarmung, sondern auch der Ausbeutung der Arbeitskraft und der natürlichen Ressourcen entgegen, weil niemand gezwungen ist, neben dem Bedarf für das eigene Leben und das der Familie noch etwas zu erwirtschaften, was dem Gläubiger zu Gute kommt. Nicht um die Vermehrung von Ertrag und Kapital geht es in der Bibel, sondern darum, dass jeder so viel erhält, wie er braucht (vgl. die auf Ex 16,18 anspielende Losung für den Kirchentag 2013 in Hamburg „So viel du brauchst“).

Hilft das alles nicht, und muss sich ein verarmter Israelit selbst verdingen, so wird er im Jubeljahr wieder frei (vgl. Lev 25,39–40 und Ex 21,2–6; Dtn 15,12–18), weil es gemäß der Exodus-Tradition Gottes Ziel ist, dass letztlich alle Menschen in der Freiheit leben, in die er die Kinder Israels aus Ägypten und später aus dem babylonischen Exil geführt hat.

Wenn im Jubeljahr nicht nur die Sklaven befreit und die Schulden erlassen werden, sondern auch das Land brachliegen soll, damit es ein Sabbat erfährt, dann zeigt das, dass die Dimensionen Soziales, Gerechtigkeit, Ökonomie und Ökologie in jedem nachhaltigen Handeln ineinandergreifen, das Gott den Menschen zu ihrem Wohlergehen auferlegt.

2 Gottes Handeln auf Ewigkeit hin

Gott handelt nachhaltig an den Menschen, indem er sie und die Schöpfung fortwährend erhält und ihnen Gebote gibt, nach denen sie selbst nachhaltig handeln können und sollen, so könnte man eine alttestamentliche Theologie der Nachhaltigkeit zusammenfassen. Darüber hinaus handelt Gott der biblischen Vorstellung nach aber in einer Perspektive, über die nur er Macht hat, nämlich in der Perspektive der Ewigkeit (hebr. עולם *olam*). Dieses Wort bezeichnet im Hebräischen nicht von vornherein die Ewigkeit im Sinne der Unendlichkeit als einer philosophischen Größe, sondern zunächst die unabsehbare Zeit, etwa die Vorzeit, sozusagen die Ur-Zeit, oder die unbefristete Erstreckung in die Zukunft. Beide Perspektiven kennt auch der Mensch (vgl. Koh 3,11), doch ist sein Erleben und Handeln durch die Endlichkeit begrenzt, die ihm Gott spätestens in Gen 3,22 auferlegt hat, nachdem Adam und Eva von der Frucht des Guten-und-Bösen gegessen haben. Damit schien das ewige Leben in weite Ferne gerückt, allein Gott als Schöpfer des Lebens war fortan oder wieder ewig. Ewige Liebe, ewige Rettung, ewiges Heil konnte nur von ihm kommen.

Damit würde eine biblische Theologie der Nachhaltigkeit auch jedem nachhaltigen Handeln eine Grenze setzen und deutlich machen: Der Mensch kann sein Verhalten zwar auf Dauer hin ausrichten, kann versuchen, jene

Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen, die biblische Texte als Gottesgeschenk begreifen. Doch der Mensch kann den Erfolg seines Nachhaltigkeitshandelns nicht garantieren; denn er kann sich letztlich nicht selbst retten und heilen, kann ohne Gott kein Gottesreich, kann keinen Himmel auf Erden schaffen, kann nicht Gott werden. Das hat Menschen aber nicht davon abgehalten, Gott auch und gerade dann um Heil und Rettung zu bitten, wenn sie auf ihr Ende blicken. So war sich das betende Ich in Ps 73,26 etwa sicher:

„Auch wenn mein Fleisch und mein Herz vergehen – der Fels meines Herzens und mein Teil ist Gott, auf ewig (*olam*).“

Das Neue Testament beschreibt den Glauben, dass in Jesus Gott auf die Erde zu den Menschen gekommen ist und damit das Gottesreich, das Heil, die Rettung und das ewige Leben neu begonnen hat – bis dahin, dass Gott Jesus nach dessen Tod wieder das Leben geschenkt hat, das auf alle Menschen wartet. Diese Neu-Schöpfung nach dem Ende ist aus christlicher Sicht das Ziel des nachhaltigen Handelns Gottes an den Menschen.

Die biblische Theologie macht den kategorialen Unterschied zwischen Gottes und unserem Handeln deutlich: Während Gott auf die Ewigkeit hin handelt, sind wir Menschen darauf verwiesen, auf Dauer, d. h. in zeitlich begrenzter Perspektive, nachhaltig zu handeln. Sich in der heutigen Situation von der biblischen Theologie leiten zu lassen, könnte bedeuten, dass wir im Blick auf das Absehbare nachhaltig handeln und überall dort besonders vorsichtig werden, wo wir – wie bei der Atomenergie oder bei dem Riskieren von Kipp-Punkten in der Klimakatastrophe – immer mehr wie Gott werden, indem wir auf das Unabsehbare hin handeln. Gleichzeitig könnte uns die biblische Theologie vielleicht davor bewahren, die Hoffnung für diese Welt

zu verlieren (als gäbe es keine Hoffnung in Gott), aber auch zu viel von unserem Handeln zu erwarten (als wären wir die Heilsbringer und nicht Gott). Dass Gott allerdings seine Verheißung des zuverlässigen Wechsels von Sommer und Winter noch erfüllen wird, wenn wir durch die selbstverschuldeten Klimaveränderungen das Wetter immer extremer werden lassen; dass er allen Menschen auch

dann noch das Heil bringt, wenn wir diese Welt durch unser Handeln haben untergehen lassen, versprechen uns die biblischen Texte gerade nicht. Vielmehr machen sie deutlich, dass wir für Saat und Ernte und für ein schonendes Verhalten gegenüber uns selbst, den anderen, dem Land, den Tieren und den Pflanzen selbst verantwortlich bleiben.

Detlef Dieckmann

- 1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags im Rahmen des Studienkurses „Nachhaltigkeit“ am Theologischen Studienseminar der VELKD in Pullach am 9. April 2013.
- 2 Y. ZWICK, Das Prinzip Nachhaltigkeit – eine theologisch-ethische Perspektive. Vortrag bei der Hauptamtlichentagung „Darf’s ein bisschen mehr sein? Nachhaltig leben zwischen Quantität und Qualität“ in Schmochtitz am 25.01.2012, in: http://www.nachhaltigkeitsrat.de/uploads/media/Zwick_Prinzip_Nachhaltigkeit_25-01-2012.pdf (abgerufen am 2.4.2012), 20.
- 3 ZWICK, Prinzip Nachhaltigkeit, 7.
- 4 ZWICK, Prinzip Nachhaltigkeit, 8.
- 5 Vgl. dazu D. DIECKMANN, „Von Sünde keine Rede. Die Paradiesgeschichte in Gen 2–3“, *Sexuologie* 12 (2005) 78–81.
- 6 Vgl. dazu D. DIECKMANN, „Viel vervielfachen werde ich deine Mühsal – und deine Schwangerschaft. Mit Mühe wirst du Kinder gebären“. Die Ambivalenz des Gebärens nach Gen 3,16“, in: *„Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen.“ Beiträge zur Geburt im Alten Testament* (eds. DERS. – D. ERBELE-KÜSTER) (BThSt 75; Neukirchen-Vluyn 2006) 11–38.
- 7 Vgl. L. KÖHLER / W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. I, 752.
- 8 A. P. HÜTTERMANN / A. H. HÜTTERMANN, *Am Anfang war die Ökologie. Naturverständnis im Alten Testament* (München 2002) 109.
- 9 Vgl. HÜTTERMANN, *Anfang*, 111.
- 10 HÜTTERMANN, *Anfang*, 112.

„So bringen wir ein jedes Geschöpf im Zorn gegen uns auf.“

Anselm und seine Schüler über das Verhältnis des Menschen zu den nicht-rationalen Wesen

Augustinus fasste sein intellektuelles Programm in den Worten zusammen, ihn verlange ausschließlich danach, „Gott und die Seele“ zu erkennen.¹ Diese Devise wurde auch für die theoretischen Schriften Anselm von Canterburys (1033–1109) bestimmend. In seinem Denken, das sich am besten als philosophische Theologie charakterisieren lässt, bilden die Gottes- und Selbsterkenntnis in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander mehr als nur einen Schwerpunkt. Anselm kommt in seinem Werk zwar auch auf personale Beziehungen zwischen Geschöpfen zu sprechen; so entwickelt er in seinen Briefen an Männer und Frauen ein neues Ideal der Freundschaft und geht in einem längeren Exkurs seines Dialogs über die Menschwerdung Gottes ebenfalls Aspekten der Beziehung des Menschen zu den Engeln als einer zweiten von ihm angenommenen Art rationaler Geschöpfe nach.² Doch selbst in seiner wegweisenden Ethik bleibt er weitgehend formal und reflektiert in erster Linie das Verhältnis des Menschen – oder vielmehr eines jeden vernunftbegabten Wesens – zu seiner Rationalität und seinem Schöpfer.

Noch viel weniger als die Beziehung rationaler Wesen zueinander bildet das Verhältnis des Menschen zu den *nicht-rationalen* Wesen, d. h. zu Tieren, Pflanzen und zur unbelebten Natur, einen eigenständigen Themenbereich innerhalb der Erkundungen Anselms. Das bedeutet indes nicht, dass

das Mensch-Umwelt-Verhältnis in seinem Werk überhaupt nicht bedacht würde. Anlass dazu gab es genug. Selbst wenn man von einer „Entdeckung der Natur“ als Epochenmerkmal erst im 12. Jahrhundert reden mag,³ war die Lebenswelt Anselms und seiner Klosterschüler in der Einsamkeit von Le Bec gewiss nicht weniger durch den Umgang mit Tieren, Pflanzen und der unbelebten Natur geprägt als jene späterer Gelehrter, die im Schatten der Kathedralen expandierender Städte ihre Werke verfassten. Aus verstreuten Überlegungen und Bemerkungen lassen sich Anselms diesbezügliche Auffassungen zumindest in ihren Grundzügen rekonstruieren. Ein noch etwas umfassenderes Bild ergibt sich, wenn neben den von Anselm selbst herausgegebenen Schriften weitere in seinem Umkreis entstandene Texte herangezogen werden: die Aufzeichnung seiner mündlichen Lehre durch seine Schüler Alexander und Boso, die Lebensbeschreibung Anselms von seinem Sekretär Eadmer sowie Werke der beiden wohl wichtigsten theologischen Gesprächspartner Anselms, Gilbert Crispin und Ralph von Battle.⁴ Eine solchermaßen erweiterte Rekonstruktion soll im Folgenden unternommen werden.

1 Der Eigenwert der nicht-menschlichen Natur im Rahmen von Anselms Axiologie

In der modernen Axiologie ist umstritten, ob sich alle Werte letztlich auf einen einzigen Wert – zum Beispiel die Lust – zurück-

führen lassen, so dass die übrigen Werte nur von instrumenteller Art oder auf eine andere Weise wesentlich auf diesen Wert bezogen sind; oder ob eine irreduzible Mehrzahl intrinsischer Werte anerkannt werden muss wie etwa die von W.D. Ross beschriebene Quaternität von Tugend, Wissen, Lust und (retributiver) Gerechtigkeit.⁵ „Pluralistische“ Werttheorien lassen sich ihrerseits dahingehend unterscheiden, ob sie nur *geistige* Zustände und Dispositionen vernunftbegabter oder zumindest empfindungsfähiger Wesen für in sich wertvoll erachten, wie dies neben Ross im vergangenen Jahrhundert zum Beispiel auch G.E. Moore und A.C. Ewing taten;⁶ oder ob darüber hinaus auch nicht-geistige (und von geistigen Zuständen oder Dispositionen unabhängige) Zustände wie zum Beispiel das bloße Existieren einer Pflanze oder eines unbelebten Gegenstands als intrinsische Werte anerkannt werden – d. h. als nicht-instrumentelle Werte, die selbst dann Bestand hätten, wenn die betreffenden Entitäten ganz alleine im Universum existierten. Ein solchermaßen entgrenzter, da nicht auf geistige Zustände beschränkter Wertpluralismus wird in der Gegenwart beispielsweise von Richard Swinburne befürwortet: „Ich stimme Moores Behauptung nicht bei, dass viele gewöhnliche Dinge keinen Wert an sich haben. Gewiss hat ein jedes konkretes Ding – Stock oder Stein – einen Wert an sich; es ist intrinsisch gut, dass es existiert.“⁷

Auch Anselm vertritt einen obschon nicht ausführlich entfaltenen Wertpluralismus der letzteren Art.⁸ Die Wörter „gut“ (*bonus*), d. h. intrinsisch gut, und „Gutheit“ (*bonitas*), d. h. intrinsische Gutheit, besitzen nach Anselm drei Grundbedeutungen. Mit „Gutheit“ kann zum einen die – von Anselm „Gerechtigkeit“ (*iustitia*) genannte – *Tugend*,

d. h. die moralische Gutheit gemeint sein, zum anderen die *Lust* (das Angenehme: *commodum*). Beide sind für Anselm in sich gute Zustände. Einen intrinsischen Wert des *Wissens* scheint er darüber hinaus zumindest für das gegenwärtige Leben nicht anzunehmen: Wissen ist nur wertvoll, insofern es nützlich ist zur Erlangung der wahren Glückseligkeit als dem menschlichen Daseinszweck; das Streben nach einem im Hinblick auf unsere Glückseligkeit nutzlosen Wissen ist nicht gut, sondern Ausdruck einer zu meidenden Neugierde (*curiositas*).⁹ Unsere wahre Glückseligkeit besteht in der Verbindung der Tugend mit den „wahren Annehmlichkeiten“ des ewigen Lebens.¹⁰ „Gutheit“ in ihrer dritten Grundbedeutung, auf die es hier ankommt, bezeichnet im Unterschied dazu keinen geistigen Zustand, sondern das *Wesen* (die „Natur“) eines geschaffenen Gegenstands. Alles, was ist, wurde von Gott als gut erschaffen und hat an seiner Güte teil. „Alles, was ist, ist gut, insofern es ist.“¹¹ Dementsprechend hat das Böse kein wesentliches Sein; wie Augustinus vertritt auch Anselm die so genannte Privationstheorie des Bösen.¹² Wenn aber alles, was ist, von Gott stammt und an seiner Güte teilhat, dann besitzt ein jedes Geschöpf einen Eigenwert.¹³ Auch die geistigen Zustände Lust und Gerechtigkeit haben wesenhaftes Sein und sind daher sogar in einem mehrfachen Sinne gut.¹⁴

Die Frage nach dem Eigenwert eines Geschöpfs wird im Werk Anselms vor allem an einer Stelle virulent. Dabei geht es paradoxerweise um die *menschliche* Natur, also das in der Kosmologie Anselms neben den Engeln vermeintlich wertvollste Geschöpf – jenes Geschöpf, dessen Natur Gott annahm, um es wieder in die Lage zu versetzen, seinen Daseinszweck zu erlangen, den es aufgrund der Sünde

kollektiv zu verfehlen drohte. Der Kontext jener Diskussion mag heute auf den ersten Blick kurios anmuten, entbehrt aber nicht einer gewissen anthropologischen Brisanz: Augustinus hatte in zwei einflussreichen Werken behauptet, die „vollkommene Zahl“ der geretteten vernunftbegabten Geschöpfe sei durch den Abfall eines Teils der Engel unterschritten worden und müsse durch Menschen wieder aufgefüllt werden.¹⁵ Dabei hatte er ausdrücklich offen gelassen, ob nur ebenso viele Menschen gerettet werden, wie Engel abgefallen sind, womit sich der Engeltersatz als einziger Daseinszweck des Menschen und der Wert der Menschheit als ein bloß *instrumenteller* erweisen würden; oder ob darüber hinaus noch weitere Menschen in jener vollkommenen Zahl enthalten sind und folglich gerettet werden, so dass die menschliche Natur auch um ihrer selbst willen erschaffen wurde, d. h. einen *intrinsischen* Wert besitzt. Die Frage wurde zur Zeit Anselms durchaus kontrovers diskutiert; Anselm favorisiert entschieden die zweite Alternative. Eines seiner Argumente lautet wie folgt:

[E]s ist notwendig, dass die menschliche Natur entweder zur Ergänzung dieser Vollkommenheit [sc. der Schöpfung] geschaffen wurde, oder dass sie dafür überflüssig ist, *was wir von der Natur des kleinsten Wurms nicht zu sagen wagen*. Deshalb ist sie damals um ihrer selbst willen (*pro se ipsa*) geschaffen worden und nicht nur zum Ersatz der Einzelwesen einer anderen Natur.¹⁶

Anselms These eines Eigenwerts der menschlichen Natur ist wenig überraschend. Bemerkenswert an diesem *argumentum a fortiori* der Form „vom Geringeren auf das Größere“ ist wohl mehr noch die als *minor* fungierende und daher offenbar von Anselm als seinerzeit konsensfähig an-

genommene Aussage, dass selbst dem Geringsten der Lebewesen ein solcher, nicht näher bestimmter Eigenwert zukommt. Das mag auf den ersten Blick als Überschreiten eines anthropozentrischen zugunsten eines biozentrischen Ansatzes erscheinen. Doch ist es der betrachteten Axiologie Anselms zufolge nicht eigentlich das *Lebendigsein*, in dem der Wert des Wurms, seine intrinsische Gutheit, gründet, sondern einfach sein Wurmsein oder, allgemeiner gesagt, sein Etwas-, nämlich *Irgendetwas*-sein. Jede andere Wesenheit, irgendein Kraut als die Geringste der Pflanzen oder Swinburnes „Stock“ und Stein“, muss für Anselm als solche ebenfalls irgendeinen Eigenwert besitzen. Es sei noch bemerkt, dass sowohl Swinburne als auch Anselm davon ausgehen, dass wir für die Erkenntnis der Wahrheit dieser universellen Wertaussage *nicht* auf die Offenbarung angewiesen sind. Ergibt sie sich für Anselm als Implikat einer rein rationalen Gotteslehre,¹⁷ scheint Swinburne sie für evident und folglich intuitiv einsichtig zu halten.

Dem Eigenwert jeglicher Art von Geschöpf entspricht es, wenn Anselms Freund und Schüler Gilbert Crispin in einer von Boethius inspirierten, jedoch weitgehend originellen Reflexion auf das Verhältnis Gottes zu den *Zahlen* festhält, dass Gott die Dimensionen, Proportionen und das Gewicht aller existierender Gegenstände bekannt seien. Wie Anselm nimmt Gilbert dabei auf die *vermiculi* („Wurmchen“) Bezug, um keinen Zweifel daran zu lassen, dass seine Aussagen auch für das Geringste der Lebewesen und überhaupt einen jeden Teil des Schöpfungskosmos gelten:

Gott kennt die Größe von Länge, Breite und Höhe der Erde, die des Meeres, die des Himmels und mit diesen die von allem, was in ihnen ist. Gott kennt

gleichfalls das Gewicht des Holzwürmchens und das des Berges Olymp und das Gewicht der Erde, des Meeres, des Himmels und mit diesen von allem, was in ihnen ist. Mit sicherem Maß weiß Gott, in welchem Verhältnis der Proportion, in wie großen Linien und welchem Ausgleich des Gewichts die große Menge des Himmels und die große Menge der Erde zusammengebracht werden können, und nicht nur die des Himmels und der Erde, sondern die des Himmels und der Würmchen der Erde.¹⁸

2 *Das Bild vom Zorn der nicht-menschlichen Natur auf den Menschen*

In den von Alexander von Canterbury zusammengestellten *Dicta Anselmi* vergleicht Anselm die zentrale monastische Tugend der Demut (*humilitas*) mit einem Berg, dessen Aufstieg sieben Stufen umfasst. Die erste besteht in der Erkenntnis seiner selbst (*cognitio sui*) als dem „Geringsten von allen“, so wie sich Paulus für den unwürdigsten der Apostel gehalten habe.¹⁹ Zu dieser ernüchternden Erkenntnis gelangt der Mensch, indem er das ganze Ausmaß seiner Sünden bedenkt. Denn die Sünden zerrütten nicht nur sein Verhältnis zu Gott, sondern beleidigen die gesamte Schöpfung, die menschliche wie die nicht-menschliche. Um dies zu veranschaulichen, zeichnet Anselm in lehrhafter Absicht das Bild einer – berechtigterweise – zornigen Natur, die sich gegen den Menschen erhebt:

Wir beleidigen also unseren Herrn in vielen Dingen [...]. Durch diese Beleidigung ziehen wir uns nicht nur den Zorn Gottes zu, sondern bringen auch alle Geschöpfe gegen uns auf. Denn wenn jemandes Diener seinen Herrn verlief, um sich dem Feind

seines Herrn anzuschließen, so würde er ja nicht allein den Herrn selber ganz gehörig erzürnen, sondern auch dessen gesamte Familie. Wenn wir also den Herrn und Schöpfer von allem beleidigen, so bringen wir, was unser Verdienst betrifft, ein jedes Geschöpf im Zorn gegen uns auf. Folglich kann uns der Erdboden aus richtiger Erwägung sagen: ‚Ich soll euch nicht tragen, sondern vielmehr verschlingen, weil ihr euch nicht gescheut habt, von meinem Herrn durch die Sünde abzufallen‘. Die Speise und der Trank können sagen: ‚Ihr verdient es nicht, dass wir euch ernähren sollen, sondern eher, dass wir euch Verwirrung und Tod bereiten‘. Und die Sonne: ‚Ich soll euch nicht zu eurem Wohle leuchten, sondern euch eher versengen, um meinen Herrn zu rächen‘. Und so kann sich ein jedes einzelne Geschöpf aus einem unwiderlegbaren Grunde gegen uns erheben.²⁰

Dieses phantastische Szenario beruht auf einem Vergleich der gesamten Schöpfung mit einer *familia*. Gemeint ist damit nicht die „Kernfamilie“, sondern der gesamte, einen Rechtsverband bildende Haushalt eines Herrschers, in dem weiten Sinne, in dem dieser alle zu seiner Herrschaft gehörende Personen umfasst. Weitaus umfassender noch ist die göttliche „Familie“. Sie umgreift die gesamte Schöpfung. Sie ist nicht nur auf Personen, also vernunftbegabte individuelle Wesen beschränkt, sondern beinhaltet auch alle nicht-rationalen Geschöpfe, die belebten ebenso wie die unbelebten. Anselm konzipiert die Schöpfung als eine moralische Schicksalsgemeinschaft. Die Verfehlungen eines jeden Familienmitglieds – und nur vernunftbegabte Geschöpfe sind zu solchen Verfehlungen in der Lage – müssen seine Beziehung zu sämtlichen

Angehörigen beeinträchtigen. Ein Mensch kann einem Tier, einer Pflanze und dem Erdboden gegenüber schuldig werden.

3 Die Wertvielfalt des Wirklichen und der besondere Wert des Menschen

Haben die Geschöpfe für Anselm ausnahmslos einen Eigenwert, so hängt dessen *Höhe* im Einzelnen davon ab, welcher Art es angehört, d. h. welche Wesensmerkmale es aufweist. Diese *Wertdifferenz* zwischen den verschiedenen Arten von Geschöpfen ist nach Anselm kaum zu übersehen:

Wenn jemand die Wesen der Dinge betrachtet, merkt er – ob er will oder nicht –, dass sie nicht alle durch Gleichheit an Würde (*dignitatis*) verbunden sind, sondern dass sich einige von ihnen durch ungleichen Rang unterscheiden. Wer nämlich bezweifelt, dass das Pferd seinem Wesen nach besser ist als das Holz und der Mensch vorzüglicher als das Pferd, den kann man gewiss keinen Menschen nennen.²¹

Der besonders hohe Wert der vernunftbegabten Wesen unter den Geschöpfen liegt darin begründet, dass ihre aus Verstand (*intelligentia*), Erinnerungsvermögen (*memoria*) und Wille (*voluntas*) zusammengesetzte Vernunft- oder Geistseele (*mens rationalis*) das deutlichste Abbild des dreifaltigen Schöpfers in der Schöpfung ist.²² An einer der wenigen Stellen, an denen Anselm auf die seelischen Vermögen der Tiere zu sprechen kommt, führt er aus, dass ein Pferd zwar wie die Menschen über einen Willen verfügt, jedoch nicht zur moralischen Erkenntnis fähig ist, weshalb sein Verhalten im Gegensatz zu dem des Menschen ebenso wie das des Steins eigentlich Lob oder Tadel verdient. Moralische Gutheit (*iustitia*) und ihr Gegenteil finden sich dementsprechend nur bei den vernunftbegabten Wesen.²³

Ralph von Battle stellt in seinem Dialog *Der Unwissende und der Wissende* Überlegungen über den Verstand und die Seele der Tiere an, die deutlich über jene Anselms hinausgehen; in ihrer Ausführlichkeit und Differenziertheit scheinen sie im Mittelalter nahezu präzedenzlos gewesen zu sein. Wie die höheren Tiere einen Willen besitzen, so ist ihnen auch eine Art von Verstand eigen – wenn auch kein *vernünftiger* Verstand (*rationalis intellectus*), mit dem sie irgendein Wissen um Gut und Böse, ihren Schöpfer oder sich selber erlangen könnten. Ein Lasttier, das einen Menschen tötet, trifft daher keine Schuld.²⁴ Weil die Seele der Tiere einer unvergänglichen Vernunft ermangelt und ihre Seelenvermögen ganz ihren körperlichen Antrieben zu Dienste sind, ist Ralph der Meinung, dass ihre Seele im Unterschied zu der des Menschen sterblich ist, während der Mensch durch seine unsterbliche Vernunftseele Gott als der „höchsten Vernunft“ (*summa ratio*) besonders nahe steht.²⁵ Wenn Menschen missachten, was ihre Vernunft sie erkennen lässt und zu tun heißt, geraten sie in Widerspruch zu ihrer Natur; dann unterscheiden sie sich insofern nicht von den vernunftlosen Tieren und legen Eigenschaften an den Tag, die an Tiere denken lassen: die „Grausamkeit“ eines Löwen, die „Verschlagenheit“ eines Fuchses, den „Neid“ einer Schlange, den „Zorn“ einer Kröte.²⁶ Sie werden dann „von den Vernünftigen nicht länger vernünftig, sondern unvernünftig und wilde Tiere genannt, und zwar deswegen, weil sie gegen die Natur und Vernunftordnung die Sitten der wilden Tiere nachahmen“.²⁷

Boethius hatte behauptet, dass die schlechten Menschen, die sich, je nach den von ihnen verkörperten Lastern den Wölfen, Hunden, Füchsen, Löwen, Hirschen, Eseln und Vögeln angleichen, ihre „menschliche

Natur“ eingebüßt hätten.²⁸ So weit mochten indes weder Anselm noch Ralph gehen. „Tierische“ Verhaltensweisen und -dispositionen, die ein Mensch bei sich nicht zulassen darf – Ralph zitiert das Psalmwort: *Ihr sollt nicht wie das Ross und das Maultier werden, die keinen Verstand haben* (Ps 32,9), und ergänzt: „nämlich keinen vernünftigen Verstand, mit dem sie zwischen Gut und Böse unterscheiden könnten“ –,²⁹ sind *bei den Tieren selbst* wie gesehen nicht verwerflich und stellen im Übrigen auch keineswegs den Eigenwert der vernunftlosen Lebewesen in Frage.

4 Menschliche Grausamkeit gegen Tiere und das Töten von Tieren

Es wäre zu prüfen, ob andere relevante Aussagen von Anselm und Ralph über die Tiere mit dieser Axiologie in Einklang stehen. Hier kommen vor allem drei Stellen in den Sinn, die menschliche Grausamkeit gegen Nutztiere und das Töten von Tieren zum Thema haben. So heißt es bei Ralph: „Und wenn wir sie festbinden, damit sie unsere Arbeiten verrichten, von denen sowohl wir als auch sie leben müssen: Wie ungern und wie widerwillig sehen wir sie sich deshalb daran machen. Und öfter noch reiben wir sie mit schrecklichen Peitschenhieben wund, da sie sich widersetzen und soweit sie nur können weglaufen, um nicht zur Arbeit herangezogen zu werden.“³⁰

Dieser Verweis auf die Praxis des Schlagens von Tieren steht im Rahmen einer komparativen Erörterung ihres Verstandes mit jenem des Menschen und veranschaulicht in diesem Zusammenhang die These Ralphs. Die Wendung *diris verberibus* unterstreicht die Grausamkeit und Brutalität des realen Umgangs mit Tieren und hat einen anklagenden Ton; gerechtfertigt wird nicht das Schlagen, sondern das Einspannen der Tiere, und zwar im Verweis auf

Notwendigkeit und Nutzen nicht nur des Menschen, sondern auch des Tieres selbst – was mit der Anerkennung seiner Selbstzwecklichkeit im Einklang steht.

Auch eine andere Aussage von Ralph, nach der es keine Sünde ist, ein Tier zu töten, bezieht sich zum einen nur auf Tiere, die ihrerseits einen Menschen getötet haben; zum anderen ist sie mit einer Klausel versehen, die einem möglichen Verständnis zufolge lautet: „wenn es keinen anderen Grund gibt außer dem, dass es getötet hat“,³¹ – was nahelegt, dass es für Ralphs Begriffe falsch wäre, ein Tier aus einem geringen Grund oder gar grundlos zu töten.

Schließlich findet sich in der möglicherweise von Anselms Schüler Boso von Le Bec zusammengestellten Sammlung des *Liber Anselmi Archiepiscopi de humanis moribus per similitudines* ein gleichnisartiges „Beispiel“, in dessen Bildebene von nutzlosen und sogar schädlichen Nutztieren die Rede ist, die „todeswürdig“ sind: „[W]enn ein dem Kleinvieh zur Seite gestellter Schutzhund den Wölfen gestattet, es zu zerfleischen oder selber damit begonnen hat, es oder die anderen Hunde zu erwürgen: Was anderes soll der Herr tun, als ihn zu vernichten?“³²

Auf der Sachebene finden sich Angehörige verschiedener Berufsstände, deren Leben keine Früchte trägt oder anderen sogar zur Last wird, weil sie ihren Pflichten nicht nachkommen – Soldaten etwa, die ihre eigenen Leute nicht verteidigen, sondern vielmehr „nach Art wütender Hunde töten oder bedrängen: Was anderes soll mit ihnen geschehen, als was mit wütenden Hunden geschieht?“³³ Das Beispiel ist eine Zuspitzung des Gleichnisses Jesu vom Feigenbaum ohne Früchte (Lk 13,6–9). Wird dort eine Bewährungsfrist eingeräumt, scheint dies in dem hier entworfenen Szenario angesichts der von dem rasenden Hund und

den pervertierten Soldaten ausgehenden akuten Gefahr keine vernünftige Handlungsoption. Wie auch immer aber dieses Lehrstück zu bewerten ist, es geht ihm ganz offensichtlich weniger um die Tiere als um den Menschen. Wenn überhaupt etwas, so nähert der Vergleich, aus dem es besteht, die Tiere in moralischer Hinsicht eher dem Menschen an als sie vom Menschen zu entfernen.

5 *Freundlichkeit gegenüber Tieren*

In Eadmers Lebensbeschreibung Anselms finden sich – zwischen Berichten über dessen Verhandlungen mit dem englischen König und seinem ersten Gang ins Exil – zwei kurze Erzählungen, in denen er sich vom Schicksal zweier Tiere innerlich stark bewegt zeigt: eines Hasen, der sich von Hunden verfolgt unter sein Pferd geflüchtet hat und durch sein Einschreiten entkommen kann, und eines von einem Jungen gequälten Vogels, dem die Flucht gelingt.³⁴ Die Begebenheiten werden von Eadmer, der sie als Augenzeuge miterlebt haben will, nicht zu Wunderberichten ausgestaltet.³⁵ Im Kontext unterstreichen sie den räuberischen Charakter von Anselms Widersacher Wilhelm dem Roten, kontrastieren ihn mit Anselms Milde und lassen dessen anschließende Flucht ins Exil als gerecht-fertigt erscheinen. Beide stehen in einer Tradition christlicher Hagiographie, die Freundlichkeit von Heiligen gegenüber Tieren darzustellen, wobei die erste einen Topos des Mittelalters variiert, den man *the berrit and the hunter* genannt hat;³⁶ in beiden Fällen werden die Begebenheiten außerdem von Eadmers Anselm als Gleichnis ausgelegt, um eine die menschliche Seele betreffende spirituelle Einsicht zu vermitteln. Durch alle diese Nebensinne hindurch verdeutlichen sie aber zugleich einen Wesenszug Anselms: das sich nicht auf seine Art-

genossen beschränkende Interesse und Einfühlungsvermögen eines Menschen, der sich von der Angst eines Hasen zu Tränen rühren lässt – eine moralische und emotionale Verfassung, die gut zu Anselms Charakter zu passen scheint, wie er uns auch sonst in seinen Briefen, Gebeten und Meditationen und in seiner Lebensbeschreibung entgegentritt.³⁷ Sie entspricht seiner Überzeugung von einem Eigenwert der Natur jener Tiere und ihrer verhältnismäßig hohen Stellung in der Werthierarchie der Geschöpfe. Insofern handelt es sich bei der von Eadmer festgehaltenen Einstellung Anselms um eine exemplarische Haltung, die sich in Verhaltensweisen niederschlägt, welche zur Nachahmung auffordern.

6 *Tiere als moralische Lehrer*

Ein letzter Punkt verdient Erwähnung. Die Kloster- und Kathedralschulen des Mittelalters praktizierten ein – im 12. Jahrhundert mit dem Aufkommen der säkularen Schulen und Universitäten allmählich zurückgedrängtes – Bildungsmodell, das auf eine umfassende Erziehung in *litterae* und *mores* abzielte. Im Mittelpunkt stand die Person des „charismatischen“ Lehrers, der zu seinen Schülern ein freundschaftliches Verhältnis unterhielt und diese sowohl mit Worten als auch durch sein Beispiel unterwies.³⁸ Ähnliches gilt auch für die Schulträger, die Klostersgemeinschaft oder das Kathedralkapitel selbst: So hält die für die Lebensform Anselms und seinen Umkreis maßgebliche, dem Benedikt zugeschriebene Mönchsregel fest, dass der Abt seinen Schülern, d. h. den Mönchen, „in zweifacher Weise“ als Lehrer vorstehen soll, indem er nämlich das Gute „mehr durch sein Leben als durch sein Reden“ sichtbar macht.³⁹

Die Vermittlung von moralischem Wissen und Tugenden durch vorgelebte

Haltungen und Verhaltensweisen ist aber, wie Ralph von Battle zeigt, nicht auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt, sondern *kann auch durch Tiere erfolgen*. Im Rahmen seiner Ausführungen über den Verstand der Tiere führt er drei Beispiele bewundernswerter Verhaltensweisen aus dem Tierreich an.⁴⁰ Er beschreibt die Treue eines Hundes, der Zeuge der Ermordung seines Herrn wird und dessen Gerechtigkeitssinn den Mörder schließlich zum Geständnis zwingt; ferner die Fürsorglichkeit von Störchen und Hunden gegenüber alten Familienangehörigen und schwachen Artgenossen. So berichtet er von einem Hund, der einen Teil seines Futters für einen fremden Hund zurückzulegen pflegte,

„gerade so als gäbe er sein Almosen“, und bemerkt: “Wenn jener Hund auch nicht auf vernünftige Weise einsah, was Güte ist, brachte er doch gütig dem anderen, bedürftigen Hund das Brot, welches er sich selbst täglich entzog.”⁴¹

Ralph lässt durchblicken, dass er noch „viele von dieser Art über die Tiere“ berichten könnte.⁴² Das Treiben der Tiere, betont er, ist im Allgemeinen nicht nachahmenswert, weil es in seiner unschuldigen Schamlosigkeit nicht der vernünftigen Natur des Menschen entspricht;⁴³ ihr Verhalten muss den Menschen gleichwohl oft beschämen.

Bernd Goebel

- 1 Vgl. AUGUSTINUS, *Soliloquia* I, 2, 7 (hg. v. W. HÖRMANN [CSEL 89; Wien 1986] 11).
- 2 Vgl. E. C. SWEENEY, Anselm of Canterbury and the Desire for the Word (Washington 2012) 38–73 („The Letters: Physical Separation and Spiritual Union“); *Cur deus homo* I, 16–18 (in: *Sancti Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis opera omnia* (= S) II, hg. v. F. S. SCHMITT [Seckau/Edinburgh 1938–1961] 74–84).
- 3 Vgl. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (Paris 3/1976) 21.
- 4 Zu allen diesen Autoren vgl. B. GOEBEL, Im Umkreis von Anselm. Biographisch-bibliographische Porträts von Denkern aus Le Bec und Canterbury (Würzburg 2017).
- 5 Vgl. etwa W. D. ROSS, *Das Richtige und das Gute*, übers. u. hrsg. v. B. GOEBEL u. P. SCHWIND (Hamburg 2019) Kapitel 5 (in Druck).
- 6 Vgl. A. C. EWING, *Ethik. Eine Einführung*, übers. u. hrsg. v. B. GOEBEL (Hamburg 2014) 78–80. Ross sieht darüber hinaus in der Gerechtigkeit einen Wert, der nicht in subjektiven Zuständen und Haltungen, sondern in einer bestimmten *Beziehung* zwischen subjektiven Zuständen und Haltungen (nämlich der Tugend und der Lust) besteht.
- 7 R. SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford 1998) 51.
- 8 Vgl. am deutlichsten *De casu diaboli* 12 (in: S I, 255; vgl. Anm. 2), sowie ALEXANDER VON CANTERBURY, *Liber ex dictis beati Anselmi* (= DA) IV, hg. v. R. W. SOUTHERN u. F. S. SCHMITT, in: *Memorials of Saint Anselm* (eds. DIES.) (ABMA 1; London 1969) 122).
- 9 Vgl. ANONYMUS (BOSO VON LE BEC?), *Liber Anselmi Archiepiscopi de humanis moribus per similitudines* (= HMS) 26, hg. v. R. W. SOUTHERN u. F. S. SCHMITT, in: *Memorials of St. Anselm* (eds. DIES.) (ABMA 1; London 1969) 47: „*Curiositas est studium perscrutandi ea quae scire nulla est utilitas*“.
- 10 Vgl. dazu B. GOEBEL, „*Beatitudo cum iustitia*“. Anselm über Gerechtigkeit, Freiheit und das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glück“, in: *Gott und die Frage nach dem Glück*. Ethische und Anthropologische Perspektiven (eds. J. DISSE – B. GOEBEL) (Frankfurt a.M. 2010) 60–120.
- 11 *DA* IV, 122 (vgl. Anm. 8).
- 12 Vgl. *De casu diaboli* 9–11 (in: S I, 246–251; vgl. Anm. 2); *Epistola* 97 (in: S III, 224–228).
- 13 Vgl. *De casu diaboli* 1 (in: S I, 234–235; vgl. Anm. 2), und siehe K. A. ROGERS, *Anselm on Freedom* (Oxford 2008) 202: „For (...) Anselm (...), the fundamental good is existence. It is good and valuable simply to be. There being stones is not a neutral state of affairs. It is a (...) good thing, in that stones exist.“

- 14 Vgl. *DA* IV, 122–123 (vgl. Anm. 8).
- 15 Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate dei* XXII, 1 (hg. v. B. DOMBART u. A. KALB [CCL 48/2; Turnhout 1955] 805–807); DERS., *Enchiridion de fide et spe et caritate* IX, 29, 65 (hg. v. E. EVANS [CCL 46; Turnhout 1969] 65); siehe dazu V. NOVOTNÝ, *Cur homo?* (Prag 2014); B. GOEBEL, „The Myth of the Eleventh Century: Hans Blumenberg’s Anselm“, in: *Saint Anselm and his Legacy* (eds. G. GASPER – I. LOGAN) (Toronto 2012) 299–317.
- 16 *Cur deus homo* I, 18 (in: S II, 78; vgl. Anm. 2 [eig. Hervorh.]).
- 17 Vgl. B. GOEBEL, „Foi et raison selon la théologie philosophique de saint Anselme“, in: *Théologie et philosophie*. Bd. 2: Le moyen âge, (eds. O. BOULNOIS – P. CAPELLE-DUMONT) (Paris 2009) 123–138.
- 18 GILBERT CRISPIN, *De angelo perduto/Der verlorene Engel*, hg. v. B. GOEBEL, in: Im Gespräch mit Anselm. Studien zur Weiterführung seiner philosophischen Theologie (eds. B. GOEBEL) (Leiden [in Vorber.]).
- 19 *DA* I, 111 (vgl. Anm. 8).
- 20 Ebd.
- 21 *Monologion* 4 (in: S I, 16–17; vgl. Anm. 2).
- 22 Vgl. ebd. 66–67 (in: S I, 77–78; vgl. Anm. 2).
- 23 Vgl. *De veritate* 12 (in: S I, 192–193; vgl. Anm. 2).
- 24 Vgl. RALPH VON BATTLE, *De nesciente et sciente/Der Unwissende und der Wissende* i.4, 39–41; 57–60 (hg. v. S. NISKANEN unter Mitwirkung v. B. GOEBEL, in: RALPH VON BATTLE, *Dialoge zur philosophischen Theologie*, hg. v. B. GOEBEL, S. NISKANEN u. S. SÖNNESYN [Freiburg 2015] 258–261; 268–271).
- 25 Ebd. i.4, 66–67, 272–275.
- 26 Vgl. *DA* I, 110 (vgl. Anm. 8).
- 27 RALPH VON BATTLE, *De nesciente* i.4, 40 (260–261).
- 28 Vgl. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* IV, p.3 (hg. v. E. GEGENSCHATZ u. O. GIGON [Düsseldorf – Zürich 62002] 182); „*Quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam*“.
- 29 RALPH VON BATTLE, *De nesciente*, i.4, 48 (264–265).
- 30 Ebd., i.4, 60 (270–271).
- 31 Vgl. ebd. i.4, 39 (258–259). Auch eine alternative Übersetzung dieses Konditionalsatzes („*si alia ratio non sit nisi quia illud occidit*“) ist möglich, nämlich: „wenn es keinen anderen Grund gibt außer dem, dass er [sc. der Mensch] es tötet“; dies entspricht der Übersetzung, die ich der Edition des Textes beigegeben habe und die ich hiermit in Frage stellen möchte.
- 32 *HMS* 128, 87 (vgl. Anm. 9) („*Exemplum ovium, boum et canum*“).
- 33 Ebd.
- 34 Vgl. EADMER VON CANTERBURY, *De vita beati Anselmi* II, 18 (hg. v. R. W. SOUTHERN [Oxford 1962] 89–91).
- 35 Im Gegensatz zu WILHELM VON MALMESBURY, der die Hasenepisode in eine Aufzählung von Wundern einreicht, vgl. *History of English Bishops/Gesta Pontificum Anglorum* I, 66.2 (hg. u. übers. v. M. WINTERBOTTOM u. R. M. THOMSON [Oxford 2007] 196–197).
- 36 Vgl. D. ALEXANDER, *Saints and Animals in the Middle Ages* (Woodbridge 2008) 2–3; 113–131; B. GOLDING, „The Hermit and the Hunter“, in: *The Cloister, the World. Essays in Medieval History in Honour of Barbara Harvey* (eds. J. BLAIR – B. GOLDING) (Oxford 1996) 95–117.
- 37 Daher ist es durchaus treffend, wenn S. CARR in ihrer illustrierten Anselmbiographie diese Szene als Titelbild gewählt hat; vgl. *Anselm of Canterbury. With Illustrations by Matt Abraxas* (Grand Rapids 2013).
- 38 Siehe dazu C. S. JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe 950–1200* (Pittsburgh 1994).
- 39 *Benedicti Regula* 2, 11–12 (hg. v. R. HANSLIK [CSEL 75; Wien 1977] 21).
- 40 Vgl. RALPH VON BATTLE, *De nesciente* i.4, 43–45 (260–263).
- 41 Vgl. ebd.
- 42 Ebd. i.4, 45 (262–263).
- 43 Vgl. ebd. i.4, 40 (260–261).

Die theologische Grundlage der orthodoxen Schöpfungsethik und die Notwendigkeit einer anthropologischen Wende

Papst Franziskus hat 2015 in seiner Enzyklika *Laudato si'* die großen ökologischen Anliegen des Christentums dargestellt. Dabei würdigte er in einer besonderen Art und Weise den ökologischen Einsatz des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. und unterstrich, auf den Überlegungen des Patriarchen aufbauend, die ethischen und spirituellen Wurzeln, die hinter den feindlichen Lebensweisen der Menschen gegenüber der Natur stecken.¹ Die alarmierenden Stimmen bezüglich der Klimaveränderung und der Reduktion der Biodiversität sowie die Zunahme von Biotreibstoffen und der Zerstörung natürlicher Ressourcen werden immer mehr,² und dies hat einen guten Grund. Die Folgen der klimatischen Veränderungen führen dazu, dass viele Menschen in ihren herkömmlichen Lebensräumen nicht mehr „lebenswert“ leben können und zur Migration gezwungen werden. Somit bekommt die gesamte Klimadebatte auch einen sozialen Charakter, besonders auch aus dem Grund, dass vor allem die ärmeren Gebiete der Welt von den klimatischen Veränderungen betroffen sind. Auch wenn heutzutage die gesamte Umweltdebatte aktuell geworden ist, muss man gestehen, dass schon ab der Entstehung der globalen ökologischen Bewegung der 1970er Jahre eine große Sensibilität für die Bewahrung der Schöpfung ins Rollen gekommen ist.³ Diese Bewegung lobte Papst Benedikt XVI. am 22. September 2011 in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag mit folgenden Worten: „Jungen Menschen war bewusst geworden, dass irgendetwas in

unserem Umgang mit der Natur nicht stimmt. Dass Materie nicht nur Material für unser Machen ist, sondern dass die Erde selbst ihre Würde in sich trägt und wir ihrer Weisung folgen müssen. [...] Die Bedeutung der Ökologie ist inzwischen unbestritten. Wir müssen auf die Sprache der Natur hören und entsprechend antworten.“⁴

Die orthodoxe Kirche versuchte schon seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ihre theologische und pastorale Aufmerksamkeit auf die Ökologie zu richten und somit entsprechende Antworten auf den Weckruf der Natur zu geben. Bereits 1989 rief der Ökumenische Patriarch Demetrios I. (1914–1991) den 1. September zum „Tag der Bewahrung der natürlichen Umwelt“ aus und betonte in seiner ersten Umweltenzyklika:

Indem der Mensch seine Sonderstellung in der Schöpfung und Gottes Auftrag „über die Erde zu herrschen (Genesis 1,28)“ missbraucht, hat er die Welt an den Rand apokalyptischer Selbstzerstörung geführt, sei es durch die Verschmutzung der Natur, die alle Lebewesen gefährdet, sei es durch die Ausrottung von Tier- und Pflanzenarten oder auf mancherlei andere Weise. Wissenschaftler und andere Experten warnen uns vor den Gefahren und weisen auf immer neue lebensgefährdende Phänomene hin, wie zum Beispiel den sog. Treibhauseffekt, dessen erste Anzeichen sich bereits bemerkbar machen. Angesichts dieser Situation kann die Kirche Christi nicht stumm bleiben.⁵

Es erstaunt deshalb nicht, dass das Ökumenische Patriarchat außer den jährlichen Umweltzyklen zum 1. September sich besonders für die Umweltfrage einsetzt. Der Nachfolger des Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. auf dem Stuhl des Heiligen Andreas, Bartholomäus I., sah sich in einer besonderen Art und Weise dem eingeschlagenen „Umweltweg“ seines Vorgängers verpflichtet. Weit vor allen Religionsführern hat dieser die „Zeichen der Zeit“ (Mt 16,3) erkannt und die Priorität geistiger Werte bei der Definition umweltethischer Prinzipien propagiert, wie John Chryssavgis über den Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. geschrieben hat.⁶ „Diese Bemühungen“, betont Chryssavgis weiter, „haben ihm zahlreiche Preise und Ehrentitel, und vor allem den Titel „Grüner Patriarch“ eingebracht, der 1996 von den Medien geprägt und 1997 von Al Gore, dem damaligen Vizepräsident der Vereinigten Staaten, formalisiert wurde“.⁷ Der Titel des „Grünen Patriarchen“ stellt nicht nur den Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus I. als Verfechter der Rettung der Schöpfung in eine besondere Verantwortung, sondern die gesamte orthodoxe Theologie. Aus diesem Grund soll im Folgenden die theologische Basis der orthodoxen Schöpfungsethik dargestellt werden, wobei besonders die Schöpfungstheologie des Ökumenischen Patriarchen im Mittelpunkt stehen soll.

2 Die theologische Basis der Schöpfungsethik

Schon auf der III. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz von Chambésy bei Genf (1986) drückten verschiedene Vertreter der autokephalen orthodoxen Kirchen ihre Sorge um die Zerstörung der Umwelt aus. Ein Jahr später schon wurde im Bericht der Inter-Orthodoxen Konsultation von Sofia „Schöpfung in orthodoxer Sicht“ explizit im zweiten Kapitel auf die Zerstörung der Schöpfung hingewiesen und die gesamte Umweltkatastrophe

als ein Akt des sündhaften Verhaltens des Menschen gedeutet. So unterstreicht der Bericht:

Vor dem Sündenfall erlebten die ersten Menschen die Schöpfung als ein harmonisches Ganzes. Sie war ein schöner Garten (paradeisos, 1 Moses 2,8), den sie sorgsam und liebevoll hegten und pflegten. Der Sündenfall, seinem Wesen nach der sündhafte Umgang mit der menschlichen Freiheit, brachte die Kräfte der Auflösung in den Leib der Schöpfung. Die Menschen erlebten eine doppelte Entfremdung. Einerseits entfremdeten sie sich dem Schöpfer, denn Adam und Eva versuchten, sich vor dem Angesicht Gottes zu verbergen (vgl. 1 Moses 3,8); ihre Gemeinschaft mit der Quelle des Lebens und des Lichtes war zerbrochen. Andererseits verloren die Menschen die Fähigkeit, das richtige Verhältnis zur Natur und zum Leib der Schöpfung zu finden. An die Stelle von Harmonie und Obhut für die Schöpfung trat Feindschaft zwischen der natürlichen Welt und den Menschen. Beherrschung und Ausbeutung der Schöpfung durch habgierige Menschen zu egoistischen Zwecken bestimmte seitdem die Geschichte.⁸

Der „sündhafte Umgang mit der menschlichen Freiheit“ ist nichts anderes als der menschliche Drang, jede seiner Taten unter dem Prisma seiner egoistischen Zwecke zu praktizieren. Somit wird der Egoismus die Basis für die Entfremdung nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und der übrigen Schöpfung. Es wird damit schon seit den Anfängen der orthodoxen Schöpfungsethik klar, dass es sich bei der Zerstörung der Schöpfung für die orthodoxe Theologie nicht nur um ein umweltethisches Problem *per se* handelt, sondern eines, das

seinen Ursprung tief in der Ontologie des menschlichen Daseins hat. Es verwundert deshalb nicht, dass im gleichen Dokument darauf hingewiesen wird, dass „im Kontext des von Gott in Christus angebotenen Heils nicht nur für die Menschen, sondern für die ganze Schöpfung, den Menschen die besondere Verantwortung zukommt, ihre Freiheit so zu nutzen, dass sie Gottes erbarmendem Wirken für die Wiederherstellung und Verklärung der ganzen Wirklichkeit dient.“⁹ Der Mensch bekommt dadurch eine soteriologische Mitverantwortung für die Schöpfung und muss sein Sein hin zum göttlichen demiurgischen Akt lenken. In der orthodoxen Terminologie hat sich hierbei das Wort der *Theosis* (Vergöttlichung) durchgesetzt und möchte genau diese Mitverantwortung des Menschen die Schöpfung betreffend betonen. Die Vergöttlichung als solche ist demnach ein Nehmen und ein Geben im eucharistischen Sinne. Es ist ein Empfangen von Erkenntnis und ein Weitergeben dieser Erkenntnis nach außen hin. Dostojewski hat in seinem berühmten Werk „Die Brüder Karamasow“ passende Worte gefunden, um diesen Akt wiederzugeben:

Ihr Brüder (...) Liebt die ganze Schöpfung Gottes, das Weltall wie auch jedes Sandkörnchen! Liebt jedes Blättchen, jeden Lichtstrahl Gottes! Liebt die Tiere, liebt die Pflanzen, liebt jedes Ding! Wenn du jedes Ding liebst, wirst du das Geheimnis Gottes in den Dingen erfassen. Und wenn du es einmal erfasst hast, wirst du es immer mehr und tiefer erkennen, unaufhörlich, Tag für Tag.¹⁰

Erst das tiefe Erkennen Gottes in der Schöpfung führt demnach dazu, dass der Mensch die Schöpfung in ihrer eigentlichen Substanz erkennt, da sich in der Schöpfung Gott selbst offenbart. Damit wird die Schöpfung ein Ort der Gotteserkenntnis. Mit der Zerstörung der Schöpfung vernichtet der Mensch folg-

lich nicht nur sein biologisches Ökosystem, sondern den Ort der Gotteserkenntnis, was wiederum soteriologische Nachwirkungen für den Menschen mit sich bringt. Die Frage, die sich hierbei jedoch stellt, ist, auf welche Art und Weise sich die Liebe für die Schöpfung und damit die Gotteserkenntnis beim Menschen aktivieren lässt. Auch hier findet Dostojewski passende Worte, die er in dem genannten Werk Vater Sossima in den Mund legt:

Hiob aber dient, indem er Gott lobt, nicht nur Ihm, sondern seiner ganzen Schöpfung, von Geschlecht zu Geschlecht und in alle Ewigkeit, denn eben dazu war er von jeher bestimmt. O Gott, was ist das für ein Buch, und was für Lehren enthält es! Was für ein Buch ist die Heilige Schrift, welche wunderbaren Kräfte werden dem Menschen durch sie verliehen! Sie ist gewissermaßen ein Bild der Welt und des Menschen und der menschlichen Charaktere, und alles ist darin benannt und ausgewiesen für alle Ewigkeit.¹¹

Erst indem der Mensch Gott lobt, ist es ihm im eucharistischen Sinne möglich, die Schöpfung als Gottesgeschenk zu erkennen. Die Danksagung (Eucharistie) gegenüber Gott lässt den Menschen erkennen, dass das Herrschen Gottes eine „Dienerschaft“ ist und keine „Macht-schaft“. Der Mensch wird in seiner Verantwortung ein Diener der Schöpfung, da er sie nicht als Eigentum erfährt, sondern als Geschenk und Ort der Gotteserkenntnis. In seiner Dienerschaft erkennt er erst seine richtige Beziehung zur gesamten Schöpfung. Als betender Diener erfährt er seine Vergöttlichung und Christusähnlichkeit. Erst in dieser Dienerschaft erfährt er seine besondere Rolle in der Schöpfung. Er wird die Krone der Schöpfung, weil er zum Diener der Schöpfung wird. Diesem Gedanken folgt auch

der Beschluss der Inter-Orthodoxen Konferenz auf Kreta im Jahre 1991, die sich mit der Frage des Umweltschutzes beschäftigt:

Die Orthodoxe Kirche teilt die Sensibilität und die Besorgnis derer, die über die zunehmende Belastung der natürlichen Umwelt bedrückt sind, die auf den Missbrauch der Menschheit, den die Kirche eine Sünde nennt, zurückzuführen ist, und wofür sie alle Menschen zur Buße aufruft. Es besteht die Tendenz, nach einer Erneuerung der Ethik zu suchen, während die Orthodoxe Kirche glaubt, dass die Lösung im liturgischen, eucharistischen und asketischen Ethos der orthodoxen Tradition gefunden werden kann.¹²

Und genau in diesem Punkt unterscheidet sich die kirchliche Schöpfungsethik von einer Umweltethik von Parteien und Organisationen. Es geht in diesem Sinne nicht um die Natur an sich, sondern um den Menschen. Das krankhafte Verhalten des Menschen soll geheilt werden, damit der Mensch seine Bestimmung zum Dienen erkennt und seine *Theosis* erreicht. Erst diese Heilung des Menschen kann die Folgen seines katastrophalen Verhaltens heilen. Aus diesem Grund bezeichnet die Konferenz dieses krankhafte Verhalten des Menschen als Sünde, da dieses den Menschen von der Gottebenbildlichkeit entfernt. Die Sünde ist demnach die Entfernung von Gott hin zu einem egoistischen Dasein, das sich zerstörerisch auf die gesamte Schöpfung auswirkt. Im gleichen Sinne betont auch der Ökumenische Patriarch Bartholomäus I., dass die Umweltfrage nicht in der Ethik oder der Moral liegt, sondern ihren Grund in der ontologischen Frage hat, die eine neue Weise der Existenz und der Subsistenz verlangt. Der Mensch ist nach dem Ökumenischen Patriarchen dazu bestimmt zu handeln und nicht zu misshandeln.¹³ Er muss zum Handelnden

werden und die Schöpfung in diesem Sinne mitgestalten und bewahren. Hierin liegt der große Unterschied zum Misshandelnden, der aus seinem Egoismus heraus sein Ziel in der Ausbeutung und nicht in der Erschaffung sieht.

Dem Patriarchen ist jedoch auch ein wichtiger Punkt klar, nämlich, dass für lange Zeit die Religionen den Gläubigen nicht deutlich gemacht haben, dass der Akt der Zerstörung der Schöpfung ein Akt der Sünde ist. Die Beschränkung der Sünde auf rein individuelle oder gesellschaftliche Auswirkungen muss nach dem Patriarchen eine radikale Deutungsumwandlung erfahren. „Wir sind dazu aufgerufen“, betont er, „die traditionelle Vorstellung der Sünde über ihre individuellen oder gesellschaftlichen Auswirkungen hinaus auf die ökologische Katastrophe auszuweiten. [...] Ein Verbrechen an der Natur zu begehen ist eine Sünde. Die Arten an den Rand der Auslöschung zu bringen, die Vielfalt der Schöpfung Gottes zu zerstören, die Ganzheit der Erde durch den Klimawandel zu beschädigen, die Erde ihrer natürlichen Wälder zu berauben und ihre Feuchtgebiete auszulaugen, das Wasser, die Erde, die Luft und das Leben des Planeten zu verseuchen – was die Menschen angeht, sind alle diese Handlungen Sünde.“¹⁴

3 *Schöpfungsethik als Eucharistie*

In diesem Artikel wurde schon mehrmals die eucharistische Dimension der orthodoxen Theologie bezüglich der gesamten Schöpfungsethik betont. „Wenn sie zu einem eucharistischen Geist aufruft, erinnert uns die orthodoxe Kirche daran, dass die geschaffene Welt sich nicht auf einen bloßen Besitz oder ein Eigentum reduzieren lässt, sondern einen Schatz und ein Geschenk darstellt – ein Geschenk des Schöpfergottes, ein Heilungsgeschenk, ein Geschenk, das ganz Wunder und Schönheit ist.“¹⁵ Sie ist Wunder und Schön-

heit, weil sie in sich das Göttliche verbirgt. Die gesamte Schöpfung wird somit Ausdruck der Eucharistie, der Offenbarung Gottes in der Welt und so Ausdruck der göttlichen Liturgie. Genau wie in der göttlichen Liturgie Gott sich in einer besonderen und einzigartigen Art und Weise offenbart, so offenbart er sich auch in der Schöpfung. Hier wird klar, dass die orthodoxe Theologie die Schöpfungsethik auf keinen Fall relativieren will, sie also nur auf die gesamte Umweltfrage reduzieren möchte. Nein, in der Schöpfungsethik wird der zerstörerische Umgang des Menschen mit der gesamten Schöpfung, deren Teil auch er selbst ist, behandelt. Dies wird besonders darin klar, dass die Frage der Schöpfungsethik in Verbindung mit dem Sündenbegriff gesehen werden muss, wie weiter oben aufgezeigt wurde. Somit wird die gesamte Schöpfung aufgerufen, eine Verklärung zu erleben. Ein eucharistischer Mensch, derjenige also, der in der gesamten Schöpfung eine liturgische Offenbarung und dadurch eine Eucharistie erkennt, drückt die Heiligkeit dieser Symbiose in seinem Leben aus. Es ist deshalb kein Zufall, dass die christlichen Traditionen etwa in der Person des Hl. Franziskus von Assisi (1181–1226) in der lateinischen Tradition oder des Hl. Seraphim von Sarow (1759–1833), des Athosmönches Paisios (1924–1994) in der orthodoxen Tradition usw. die Wiederherstellung der Harmonie zwischen Natur und Mensch zum Vorschein bringen. Dieser Ausdruck der Dankbarkeit ist somit die Basis des eucharistischen Verstehens. „Wer dagegen nicht das Bedürfnis verspürt“, betont der Ökumenische Patriarch Bartholomäus I., „für das Wunder und die Schönheit der Welt zu danken, sondern alledem egoistisch oder gleichgültig gegenübersteht, wird diese tiefe oder göttliche Freude niemals erfahren, sondern nur quälende Trauer oder ungestillte Befriedigung empfinden. Ein solcher Mensch

redet die Welt schlecht, erfährt sie als Fluch. Deshalb sind manche, die viel haben, so bitter, und andere, die wenig haben, so heiter.“¹⁶

Im Rahmen der eucharistischen Sichtweise der orthodoxen Schöpfungsethik muss man auch das asketische Ethos betonen, das für die orthodoxe Kirche von der Eucharistie nicht getrennt gesehen werden darf und kann. Die Askese ist eine praktische Grundlage der Selbstbeherrschung.¹⁷ Erst wenn der Mensch sich selbst Grenzen setzen kann, um jeglichem Überdruß aus dem Weg zu gehen, wird er es schaffen, sein Sein vom Geist der Ausbeutung zu befreien. Es verwundet deshalb nicht, dass die orthodoxe Kirche in ihrer spirituellen Tradition großen Wert auf die Fastenzeiten und insgesamt auf die Askese legt. Eucharistie beinhaltet jedoch auch das Charakteristikum der Einheit. So wie der Mensch in der Eucharistie durch Christus die ekklesiologische Einheit erfährt, so erfährt er wiederum in der Eucharistie der Schöpfung die Einheit der gesamten Schöpfung in Gott. Eucharistie wird somit zum Ort der eschatologischen Erfahrung und zum paradiesischen Vorgeschmack der gesamten Schöpfung.

4. Schlussgedanke

Im Rahmen dieses kurzen Artikels konnten nur stichpunktartig Beispiele aus orthodoxen Quellen der letzten Jahrzehnte ausgewählt werden, damit der Geist und die Sichtweise der orthodoxen Theologie bezüglich der Frage der Schöpfungsethik klargemacht werden. Von großer Bedeutung ist jedoch die Tatsache, dass auf der großen und heiligen Synode der orthodoxen Kirche auf Kreta vom 18.–26. Juni 2016 die genannten Sichtweisen panorthodox bestätigt wurden. In ihrer Botschaft betonten die Synodalen:

Die heutige ökologische Krise hat erwießenermaßen geistige und moralische Ursachen. Ihre Wurzeln sind verbunden

mit Gier, Geiz und Egoismus, die zu einem gedankenlosen Gebrauch natürlicher Ressourcen führen, zum Ausstoß von Schadstoffen in die Atmosphäre und zum Treibhauseffekt. Die christliche Antwort auf das Problem verlangt Reue (metanoia) für die Missbräuche, eine asketische Geisteshaltung als Gegenpol zu übermäßigem Konsum und zugleich die Pflege des Bewusstseins, dass der Mensch Verwalter und nicht Besitzer der Schöpfung ist. Die Kirche betont unauhörlich, dass künftige Generationen ebenfalls ein Recht auf die natürlichen Ressourcen haben, die der Schöpfer uns gegeben hat. Deshalb wirkt die orthodoxe Kirche aktiv in den verschiedenen internationalen ökologischen Initiativen mit und hat den 1. September als Tag des Gebets für den Schutz der natürlichen Umwelt bestimmt.¹⁸

Es wird somit klar, dass die gesamte Schöpfungsethik nicht nur auf anthropologische Grundsatzwerte gestützt ist, sondern in die

Ontologie des menschlichen Seins hineinwirkt. Die anthropologische Wende ist somit eine Wende hin zur *Theosis*, wo der Mensch aufgerufen wird, das Göttliche durch sein Leben auszudrücken. Die griechische Sprache besitzt zwei Wörter, um Leben auszudrücken. Einerseits *bios*, womit die biologische Existenz zum Ausdruck kommt, andererseits *zoe*, das das Leben an sich ausdrücken soll. Der Mensch wird aufgerufen, im *bios* der Schöpfung die göttliche *zoe* zu erkennen und selbst Zeuge dieser *zoe* zu werden. Es ist das Erkennen der göttlichen Ästhetik¹⁹ in der Schöpfung, einer Ästhetik, die aus der liturgisch-eucharistischen Erfahrung heraus erkennbar und erfahrbar wird und die vor der demüthigen und herrlichen Größe Gottes den Menschen in Demut vor der Schöpfung stehen lässt, da „die Himmel“, wie der Psalter passend sagt, „die Herrlichkeit Gottes rühmen und das Firmament vom Werk seiner Hände kündigt“ (Ps 19(18),2).

Stefanos Athanasiou

- 1 Vgl. FRANZISKUS, Enzyklika *Laudato si'* (24. Mai 2015) 8–9.
- 2 Vgl. J. CHRYSYSSAVGIS, „Ecumenical Patriarch Bartholomew. Insights into an Orthodox Christian worldview“, *The International Journal of Environmental Studies* 64 (2007) 9–18.
- 3 Vgl. Salzburger Erklärung. Die heutige Bedrohung der menschlichen Geschöpflichkeit und ihre Überwindung. Leben nach dem Schöpferwillen Gottes. Eine theologische Wegweisung der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften (6. September 2015), in: <https://www.ikbg.net/pdf/Salzburger-Erklarung-Original.pdf>.
- 4 BENEDIKT XVI. „Ansprache im Deutschen Bundestag“, in: *Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt, Freiburg* 22.–25. September 2011 (VApS 189; Bonn 2011) 30–38, hier 36–37.
- 5 Zitiert nach der deutschen Übersetzung in: *Eine Zeit für Gottes Schöpfung* (eds. I. SCHÖNSTEIN – L. VISCHER) (Genf 2006) 10.
- 6 Vgl. J. CHRYSYSSAVGIS, „Der Grüne Patriarch Bartholomaios“, *RGOS* 11 (2015) 6–7.
- 7 J. CHRYSYSSAVGIS, *Der Grüne Patriarch*, 6–7.
- 8 „Bericht der Inter-Orthodoxen Konsultation, Schöpfung in orthodoxer Sicht, Sofia Bulgarien 24. Oktober bis 2. November 1987“, in: *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006* (eds. A. BASDEKIS) (Frankfurt a. M. 2006) 406–426, hier 411–412.
- 9 Bericht der Inter-Orthodoxen Konsultation, 412.
- 10 F. M. DOSTOJEWSKI, *Die Brüder Karamasow* (St. Petersburg 1879/80), zitiert nach der deutschen Übersetzung von H. Röhl (Köln 2010) Sechstes Buch 3g, 476.
- 11 F. M. DOSTOJEWSKI, *Die Brüder Karamasow*, Sechstes Buch 2b, 434.
- 12 Beschluss und Empfehlungen einer Inter-Orthodoxen Konferenz Kreta 1991, in: *Orthodoxe Kirche*

- und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006 (eds. A. BASDEKIS) (Frankfurt a. M. 2006) 572–576, hier 573.
- 13 BARTHOLOMAIOS, Und Gott sah, dass es gut war. Die theologische Sicht der Schöpfung in der orthodoxen Tradition. Übersetzung ins Deutsche von Gabriele Stein (Würzburg 2017) 43–44.
- 14 BARTHOLOMAIOS, Und Gott sah, 44–45.
- 15 BARTHOLOMAIOS, Und Gott sah, 27.
- 16 BARTHOLOMAIOS, Und Gott sah, 30.
- 17 BARTHOLOMAIOS, Und Gott sah, 30–31.
- 18 „Botschaft der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche“, in: Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26 Juni 2016 (ed. B. HALLENSELEBEN) (Münster 2017) 31–36, hier 34–35.
- 19 Siehe diesbezüglich I. KOUREMPELES, „Ας Φερθούμε στην φύση Θεϊκά“, in: Θεός Κτίση, Άνθρωπος (eds. I. KOUREMPELES – S. ATHANASIOU – Z. SISKOS) (Thessaloniki 2011) 139–169.

An Islamic Normative Response to the Debate on Climate Change

Climate change is the ethical dilemma of the 21st century and forms a life-threatening catastrophe facing humanity on a global scale.¹ The increasing demands to find sustainable solutions to combat climate change take different dimensions. One of these is the call from world religious authorities to take an active role in combating the damages caused to the environment. Salient religious authorities encouraged the believers in taking their share of moral responsibility towards the nature we are living in. This article, however, does not claim that Islamic law offers a discourse on climate change nor offers ready-made solutions for tackling this particular problem. Instead, it argues for the responsibility of Muslim legislators, and those who are in charge, in inflicting laws to combat the disastrous repercussions of climate change. Any contribution of Muslim scholars to the ongoing debate on climate change ought to be situated within the global discourse on environmental studies, a discourse which leaves room for religious movements to combat climate change.²

The problem addressed in this article remains a modern phenomenon of our age which religious traditions did not treat as a dilemma of their time. However, this does not underestimate the role a religion may play in raising awareness of the responsibility of humans towards climate change. World religions still offer insights on ways to address and tackle the problem of environmental change. On the basis of the premise that religions play a role in our life, this article argues that the religion of Islam (and by considering its legislative sources) offers insights to the theory of ethical responsibility towards climate change.

In proposing an Islamic response to climate change, one is to ask about the types of arguments employed in the authoritative sources of Islam which yield the issue as a moral and a legal case of concern. The legal system yields Muslim agents (*mukallaḥīn*) responsible for causing harm to nature. In the Islamic tradition two religious theories deem relevant to the discourse on religious ethics of the environment, namely the theory of creation (*naẓariyyat al-khalq fī al-Qurʾān*) established in the Qurʾān³ and that of legal responsibility in legal theory as these are key theories for declaring Muslim agents responsible to their actions.

1 The Creation of Man and Earth

Islam, one of the Abrahamic religions, places God at the centre of its divine message. In the 8th and 9th centuries Muslim theologians worked out a theory of creation which rested its premises on both the Qurʾān (Q. 7: 54) and the rational dialectical reasoning of Muslim theologians which aided them in exploring the Will of God. In the Qurʾān God created the heaven (*samāʾ*, pl. *al-samāwāt*) and earth (*al-aṛḍ*) as His manifestations and throughout His creations He is declared the Omnipotence and the Almighty. Of special importance to the theory of creation is the creation of earth which forms a central Qurʾānic theme.⁴ Earth is the place where man is trusted in to reside and a place where the divine Will of God bestowed the succession on him/her (Q. 33: 72). A chronological reading of the Qurʾān offers an insight into the role man plays in receiving the command of God and in having the ability to cultivate the earth as He wished and

planned.⁵ However, the divine plan leaves room for human choice in responding to the divine Will and in working towards cultivating the earth trusted to man (Q. 2: 30). The creation of man as the only rational being deems him/her responsible towards God. The responsibility of man on earth is to reflect on the signs of God which manifested throughout the creation of the earth, the sun, the moon and even to the creation of man himself/herself.⁶

One of the central terms related to the discourse on climate change is the Qur'anic term corruption (*fasād*). The latter appears invariably associated with the term earth (*al-ard*). The term *fasād* emerges fifty times. In its verbal form *afsada*, the connection is made in reference to the corruption which is caused to earth. To this connection the Qur'an recognises the act of corruption taking place on earth and sea: „Corruption has appeared throughout the land and sea by (reason of) what the hands of people have earned so He may let them taste part of the consequences of what they have done that perhaps they will return to righteousness.“⁷ The Qur'an does not hesitate to reveal how God views the acts of corruption on earth stating that God does not like corruption „*wa Allāh lā yuhibb al-fasād*“.⁸

The question that rises here is what types *fasād* does the Qur'an refer to? The Qur'an does not offer an explicit explanation of the types of acts which to be declared as acts of corruption. The Japanese expert on „ethics of the Qur'an“ Izutsu explains the term *fasād* as of rendering a comprehensive meaning which denotes to all kinds of evil doing. He argues that *fasād* confirms the ability of mankind in carrying doing evil, not only evil in a religious context but also evil appears in non-religious context too.⁹ His reading is supported by the Qur'an as it repeatedly stresses the ability of man in doing evil. The Qur'an provides a clear

stance on evil doers and declares those who cause corruption on earth in equal terms as those who breach the covenant with God: „Who break the covenant of Allāh after contracting it and sever that which Allāh has order to be joined and cause corruption on earth. It is those who are the losers.“¹⁰

In one of the Meccan verses God informs His prophet that the believers in God cause no corruption on earth. The Qur'an challenges those who cause corruption on earth: „Or should we treat those who believe and do righteous deeds like corrupters in the land? Or should We treat those who fear Allāh like the wicked?“¹¹ In a contemplative reading of the late Meccan verses one notices the strong imperatives of the Qur'an demanding from mankind to refrain from causing corruption on earth, especially after God has made the earth a place of settlement to them: „And cause not corruption upon the earth after its reformation. And invoke Him in fear and aspiration. Indeed, the mercy of Allāh is near the doers of good.“¹²

The Qur'an constantly reminds the reader that the earth is the home of the believers whom are obliged to control their desires which lead to the corruption of earth: „But seek, through that which Allāh has given you, the home of the Hereafter; and (yet), do not forget your share of the world. And do good as Allāh has done good to you, and desire not corruption in the land. Indeed, Allāh does not like corrupters.“ (Q. 28: 77). God created man, trusted him/her and provided the necessary means in which man requires in cultivating the earth. In theology, life on earth does not end by death as it rather continues in the eschatological world of God. The latter is a world whose destiny depends on the conduct of the believers on earth in there, here and now, as the Qur'anic verses confirm:

„That home of the Hereafter We assign to those who do not desire exaltedness upon the earth or corruption. And the best outcome is for the righteous.“ (Q. 28: 83) Yet, the worse outcome is awaiting the wrongdoers in the Hereafter: „But those who break the covenant of Allāh after contracting it and sever that which Allāh has ordered to be joined and spread corruption on earth – for them is the curse, and they will have the worst home.“ (Q. 18: 25)

2 Towards a Contemplative Reading of a Normative Response to Discourse on Climate Change

Theology laid down the foundations of law in Islam in that the Lawgiver emerges as regarding man in constant need of divine guidance. The latter manifests itself throughout strict rules found in the scripture and expounded in the writings of Muslim jurists. The latter, in the 10th and 11th centuries, developed a comprehensive legal system which sought to regulate every single aspect of Muslims' life in private and in public. As to the legal aspect of the Qur'ān it is noticed that it associates the killing of innocent souls to those who cause corruption on earth as referred to the People of Israel: „Because of that, We decreed upon the children of Israel that whoever kills a soul unless for a soul or for corruption done in the land, it is as if he had slain mankind entirely. And whoever saves one, it is as if he had saved mankind entirely. And our messengers had certainly come to them with clear proofs. Then indeed many of them, after that, throughout the land, were transgressors.“¹³ The Qur'ān narrates stories of previous nations who have caused corruption on earth. It seems that the majority caused corruption, however, there were few nations who God saved for not causing corruption on earth: „So why were there not among the generations before you those of enduring discrimination

forbidding corruption on earth-except a few of those We saved among them? But those who wronged pursued what luxury they were given therein, and they were criminals.“¹⁴

In accordance with the underlying spirit Islamic law Muslim jurists propounded two major theories which are of direct relevance to the discourse on human responsibility towards climate change, namely, the theory of „legal responsibility of taklīf“ and that of „harm principle“.¹⁵ On the basis of these two theories, the Lawgiver is in the position to ordain laws prohibiting any harmful acts by hold the agents accountable for the damages causes to the environment in which they live in.¹⁶ In implementing the law of God, the Muslim legislators are to take their responsibility in inflicting the law: „And they are those, if We give them authority in the land, establish prayer and give charity and enjoin what is right and forbid what is wrong. And to Allāh belongs the outcome of (all) matters.“¹⁷ Alongside the prohibition of harmful act, Muslim jurists developed the theory of obligation (taklīf) in which Muslim agents are held legally accountable for failing to abide to the rules of the law.

Muslim legislators and those who are in authority are thus obligated to enforce the law and take the necessary measurements to ensure keeping the law adapting to the emerging challenges resulted by the industrial and economic growth of modern societies. Throughout the history of Islam Muslim authorities relied heavily on religious teachings and principles, especially in the area of human conduct asking how they should behave in the world and how they should relate to God and its created beings and things.¹⁸ From an Islamic legal perspective, the deteriorating conditions of climate change could be declared as corruption on earth which can be elevated to the degree of criminal acts of grave conse-

quences. It is only possible to make progress in combating the climate change if the efforts are integrated in a legal system based on legal and ethical arguments, as Quadri puts it, „[...] such arguments highlight the capacity of legal processes, instruments and personnel to carve out room for ethical considerations within the judicial system and in the latter's interface with political governance.“¹⁹

Conclusion

This concise contribution proposed a reflective reading of a normative response to the ongoing debate on climate change. On the basis of the Qur'an and by recourse to the theories of „obligation (taklif)“ and the „harm principle“, the Muslim agent (al-mukallaf) is held both legally and ethically accountable for the damages caused to the environment. In seeking to propose a normative ethical response on climate change, salient normative principles are to be delineated if attempts are made to elaborate on the role the Muslim agent plays in taking his/her responsibility towards climate change. On a theological level the Islamic religion places God and His ability in creating in the heart of its message. As demonstrated in the section on the theology of creation (*naẓariyyat al-khalq fī al-Qur'ān*) God created the earth for mankind. The purpose behind the creation of earth is multifunctional. The earth forms one of the signs of God. Yet, in

its higher function the earth is bestowed by God upon mankind to inhibit as a suitable place for settlement. Furthermore, in declaring the creation of earth as the sign of God and simultaneously a place of settlement for mankind this forms the hardest challenge for man, that is, to overcome the divine test on earth. Undoubtedly, the Qur'anic theory of the creation of earth and mankind, alongside the theory of trusting man (al-amāna), denotes to the human responsibility towards both their relationship to God and that to nature which they are entrusted with.

The Islamic legal system offers a solid ground for the enforcement of strict legislations to ensure the accountability of the agents (both at an individual and collective level) for their conducts towards the environment in which they live in. Furthermore, the legal theory of averting harm assists new enactments of rules of law and legal stipulations which guarantee effective methods in combatting climate change. Finally, to realise and attain sustainable solutions to reduce the deteriorating conditions of climate change this requires a conscious realisation at a global level of the gravity of the problem of climate change juxtaposed with imposing legislations to reduce the damages caused to nature in which we are living in.

Rana Alsoufi

- 1 S. M. GARDINER, “A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics, and the Problem of Moral Corruption”, in: *Climate Ethics. Essential Readings* (eds. S. M. GARDINER et al) (Oxford 2010) 87–88.
- 2 In reference to international world movements and their religious contributions to the ongoing discourse on climate change see: M. ZBIDI, “Islamische Normenlehre zum Umweltschutz”, *Zeitschrift für Umweltrecht* 26 (2015) 323–330, 324.
- 3 On the theory of khalq see M. SIEVERS, “A Study in Qur'anic Theology Tracing the Development of Concepts of Creation Based on the Theory of Ḥ-L-Q”, *IslChr* 43 (2017) 43–58.
- 4 A. NEUWIRTH, Art. “Cosmology”, *EQ* (2006) (abgerufen am: 10.08.2019).
- 5 F. RAHMAN, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago 2009) 65.
- 6 More about the concept of khalīfa see M. SIEVERS, “Der Mensch als Statthalter auf Erden? Aspekte einer Ḥalīfa-Theologie”, *CIBEDO-Beiträge* (2015), 136–145.

- 7 Q. 30: 41.
- 8 Q. 2: 205.
- 9 T. IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān* (Montreal 1966) 211.
- 10 Q. 2: 27.
- 11 Q. 38: 28.
- 12 Q. 7: 56.
- 13 Q. 5: 32.
- 14 Q. 11: 116.
- 15 M. ABŪ ZAHRA, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut 2015) 329.
- 16 M. COOK, *Commanding Right and Forbidding the Wrong in Islamic Thought* (Cambridge 2010) 587–588.
- 17 Q.22: 41.
- 18 CH. LANGE, “Power, Orthodoxy, and Salvation in Classical Islamic Theology” in: *Islamic Studies in the Twenty-first Century. Transformations and Continuities* (eds. L. BUSKENS – A. V. SANDWIJK) (Amsterdam 2016) 135–159, 156.
- 19 J. QUADRI, “Moral Habituation in the Law: Rethinking the Ethics of the Shari’a”, *Islamic Law and Society* 26 (2019), 191–226, 192.

Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.

Kurzvorstellung und Interview mit der Studiendekanin Prof. Dr. theol. Johanna Erzberger

Prof.in Dr. Johanna Franziska Erzberger (* 1976) studierte Katholische Theologie, Germanistik und Philosophie an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, an der Dormition Abbey in Jerusalem (Studienjahr 1999/2000) sowie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Westf., wo sie den akademischen Grad einer *Magistra Artium* (M.A.) erwarb. Im Jahr 2009 wurde sie an der Universität Salzburg zur Doktorin der Theologie (Dr. theol./Ph.D.) mit einer Arbeit zu Kain und Abel (Gen 4,1–16) in den rabbinischen Midrashim promoviert. Verschiedene universitäre Lehraufträge und Forschungsaufenthalte führten sie u.a. nach Kassel, Paris, Cardiff, Stellenbosch (Südafrika), Ramat Gan (Israel) und Bochum. Seit August 2019 ist sie nach Prof.in Sr. Dr. MARGARETA GRUBER OSF als zweite Frau und überhaupt erste Alttestamentlerin die mittlerweile vierte Inhaberin des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie und somit Dekanin des Theologischen Studienjahrs an der Dormitio-Abtei in Jerusalem. Am 15. September 2019 stellte sie gegenüber MATTHIAS GEIGENFEIND ihre Pläne für die Zukunft des Studienjahres vor und erklärte, warum sie gerne Hummus, Zatar und Falafel isst.

Was hast du als Erstes besucht, nachdem du im Sommer nach Jerusalem gekommen warst?

Ich war im Wintersemester erst in Israel, weil ich für sechs Monate ein *visiting scholarship* an der Bar-Ilan-Universität hatte. Als ich im Sommersemester 2019 wiederkam, hatte ich nicht so furchtbar viel Zeit, irgendetwas zu besuchen, weil ich bis Juli noch Prüfungen in Bochum abzunehmen hatte und dann für die Psalmenkonferenz, die Christian Frevle hier in Jerusalem organisiert hatte, in der Stadt war. Anschließend bin ich kurz nach Deutschland zurückgefliegen, um den Umzug zu organisieren; dann war ich erst eine Woche, bevor die Studenten eintrafen, wieder in der Heiligen Stadt. Deswegen ging alles recht plötzlich und schnell. Ich hatte darum auch nicht so viel Zeit, irgendwelche Nostalgieorte zu besuchen.

Was ist dann dein Lieblingsort in Jerusalem oder in Judäa oder in Israel und den Palästinensischen Gebieten allgemein?

Ich habe in dem halben Jahr, in dem ich in Ramat Gan war, Tel Aviv für mich entdeckt. Dies ist ein Ort, zu dem ich, v.a. auch weil ich Freunde dort habe, von Zeit zu Zeit zurückkehre, wenn ich ein bisschen Abstand von Jerusalem brauche.

In Jerusalem habe ich einen arabischen Buchladen, der unter anderem englischsprachige Literatur anbietet, in der Saladinstraße unweit der arabischen Post entdeckt. Diesen Laden gab es noch nicht, als ich das letzte Mal länger in Jerusalem war. Insofern stellt das eine Neuentdeckung für mich dar.

Darüber hinaus fällt es mir schwer, in Jerusalem einen konkreten Ort zu nennen. Dass ich zur German Colony eine Verbindung habe, liegt daran, dass wir, als ich selbst im Studi-

enjahr war, erst einmal zu den Borromäerinnen ausquartiert wurden, weil das Beit Josef renoviert wurde. Aber es gibt jetzt nicht den einen Ort in Jerusalem, von dem ich sagen kann, das wäre mein Bezugs- oder Nostalgieort. Und Jerusalem hat sich sehr verändert in den zwanzig Jahren. Dadurch aber, dass ich zwischendurch auch immer mal wieder da war, stellten die Veränderungen gegenüber damals keine großen Überraschungen dar.

Ich war häufig hier in Israel, aber nicht in der Dormitio; dies liegt aber daran, dass ich aus der Zeit von vor zwanzig Jahren hier noch zwei persönliche Kontakte habe. Einmal mit einer Palästinenserin aus der Nähe von Ramallah, die aber mittlerweile in die USA ausgewandert ist. Und dann gibt es noch Marianne Kamon; das ist eine ältere Dame, mittlerweile 98, die ursprünglich aus Berlin kommt. Bei ihr habe ich auch oft übernachtet, wenn ich in Israel zu Besuch war; ich habe sie auch häufiger besucht, in der Zeit, in der ich in Ramat Gan war. Vielleicht ist deren Dach-Garten dann am ehesten ein Bezugsort für mich.

Du bist ja Alttestamentlerin: Wenn du die Möglichkeit hättest: Welche Figur oder gar Figuren aus dem TaNaK oder dem Neuen Testament würdest du denn am liebsten treffen und ihr/ihnen eine Frage stellen?

Ich bin dabei, meine Habilitationsschrift abzuschließen, die sich mit dem Buch Jeremia beschäftigt. Darum hätte es in diesem Zusammenhang einen Reiz, Jeremia zu treffen, auch wenn ich natürlich weiß, dass der historische Jeremia nur begrenzt etwas mit dem gleichnamigen biblischen Buch zu tun hat. Aber als literarische Figur zumindest würde ich sagen, dass Jeremia eine spannende Gestalt darstellt, wegen seiner Zerrissenheit und der schwierigen politischen Situation, in der er sich befindet.

Nach der Neutestamentlerin Sr. Margareta Gruber und den beiden Systematikern Thomas Fornet-Ponse und Ulrich Winkler bekleidet mit dir nun erstmalig eine Alttestamentlerin das Amt der Studiendekanin. Gibt es eigene Akzente, die du in deiner Amtszeit oder zumindest jetzt in diesem ersten Studienjahr setzen möchtest?

Es gibt zwei, drei Dinge, die ich tatsächlich angehen will. Was ich gerne möchte, ist, dass ein stärkerer Akzent auf den lokalen Dozenten liegt. Hierzu bietet sich neben der Judaistik und Islamkunde, wo durchaus ja auch schon Lehrende von hier mit involviert sind, das Alte Testament ja geradezu an, weil es an der Hebrew University und auch in Tel Aviv Dozenten gibt, wie beispielsweise Michael Segal, den ich für einen sehr guten Bibelwissenschaftler halte. Und ich möchte Raum schaffen dafür, dass die Studenten auch wirklich die Möglichkeit haben, aus dieser „deutschen Blase“ herauszukommen, und sie Kontakte knüpfen können auf beiden Seiten, d.h. mit Israelis wie auch Palästinensern. Für dieses Jahr ist ja bereits (wie in den Jahren zuvor) ein Studententag mit der Bethlehem University geplant. Außerdem ist ein Treffen mit der Al-Kalima-Universität beabsichtigt, die Mitri Raheb in Bethlehem installiert hat. Auch ein Zusammentreffen mit der Birzeit-Universität ist geplant. Es wird demnächst zusammen mit „Studium in Israel“ auf der jüdischen Seite ein Treffen mit dem Hebrew Union College geben.

Eine Voraussetzung wäre dann u.U., die Begegnungen in Hebräisch oder Arabisch durchzuführen. Gibt es hierfür Bestrebungen, die Sprachen verstärkt(er) zu unterrichten?

Also ich glaube, dass realistisch betrachtet über das, was ja schon der Fall ist, nämlich einmal

pro Woche einen Sprachkurs zu besuchen, nicht viel möglich sein wird, zumindest nicht im Rahmen des Studienjahrsprogramms. Die Begegnungen, von denen ich eben sprach, können aber sicherlich gut auf Englisch stattfinden, z.T. sogar auch auf Deutsch. Es ist nicht der Schwerpunkt und die Konzeption des Studienjahres, intensiv Hebräisch und/oder Arabisch zu lernen. Was das Hebräische anbelangt, bietet sich ja als Alternative das Programm „Studium in Israel“ an.

Ich betrachte es aber als Chance, die das Studienjahr an der Dormitio bietet, dass man „zwischen den Welten“ ist. Für mich bedeutet das, Möglichkeiten für die Studierenden zu schaffen, vor Ort Begegnungen mit beiden Seiten zu haben.

Eine andere Sache, die ich ebenfalls noch gerne angehen würde, ist, zu den bereits bestehenden muslimisch-christlichen Werkwochen ein jüdisches Pendant zu schaffen, wofür seitens der Hochschule in Potsdam durchaus bereits Interesse signalisiert worden ist. Eine weitere Möglichkeit der Zusammenarbeit hierfür besteht mit Heidelberg.

Weil wir ja mittlerweile leider in einer Zeit angelangt sind, in der die letzten Überlebenden der Shoah nach und nach versterben: Gibt es Überlegungen, den Kontakt mit Überlebenden zu ermöglichen?

Anfang September war bereits Marianne Kamm hier. Sie hat aus ihrem Leben erzählt und die Studierenden eingeladen, sie auch privat zu besuchen. Aber natürlich wird es so sein, dass nach und nach immer weniger Menschen da sind, die als Zeitzeugen berichten können und die bereit und in der Lage sind, mit jüngeren Menschen, gerade aus Deutschland, zu sprechen, weswegen die Begegnungen, so lange sie noch möglich sind, gepflegt und ermöglicht werden sollten.

Gibt es ein israelisches oder arabisches Lieblingsgericht, das du gerne isst? Oder kochst du auch selber israelisch oder arabisch?

Ich bin so viel herumgezogen und habe in sechs Ländern gelebt, so dass ich sicher beeinflusst bin von vielem, was ich aufgeschnappt habe, ohne dass ich jetzt sagen könnte, dass ich ein spezielles Gericht besonders gerne hätte. Ich glaube es gibt ein Milieu von „akademischen Migrant*innen“, zu dem ich mich selber auch dazurechne. Aber natürlich esse ich ganz gerne mal hin und wieder Falafel. Ich mag auch Hummus und Zatar. Durch die Jahre aber, in denen ich an ganz verschiedenen Orten gelebt habe, habe ich für mich das ein oder andere integriert, vermutlich auch etwas Israelisches und Arabisches. Kulinarisch fremd fühle ich mich absolut nicht in Jerusalem.

(Nur) Mut zum kreativen Chaos

Mit dem Ziel – im wahrsten Sinne des Wortes – vor Augen schnürte das 46. Studienjahr mit großer Vorfriede die Bergschuhe und schulterte die Rucksäcke für die erste Wanderung. Trotz mehrfacher Beteuerungen seitens des Busfahrers, dass er den Weg wirklich ganz genau kenne, öffneten sich die Türen des Busses noch vor Sonnenauf-

gang an einem vielversprechend aussehenden Hügel. Voller Energie erstürmte die ganze Truppe, teilweise abseits der geplanten Wege, den Gipfel, um mit einer Andacht in das Unternehmen zu starten. Je heller es wurde, desto deutlicher dämmerte es allen: Vor uns liegt bereits das Georgskloster!

Nach einigen beinahe schon verzweifelten Telefonaten ließ sich der Busfahrer Kamal von seinem Chef Gabriel doch breitschlagen, uns wieder aufzusammeln und an den eigentlichen Einstiegspunkt zu bringen, sodass wir das Wadi Qelt doch noch in geplanter Manier durchschreiten konnten.

Bereits hier deutete sich die Entdeckerlust zahlreicher Studierender an, die sich jedoch hin und wieder in die ein oder andere Sackgasse hineinkletterten, was allerdings weniger problematisch als eher erheiternd für all diejenigen war, die den Übereifrigen beim hastigen Wiederabstieg zusehen durften.

Motiviert stürzte sich die Gruppe anschließend in die Vorbereitungen der Wüstenexkursion, die uns in den Negev führen sollte.

Dort stellte sich immer wieder heraus, dass selbst die „neidische Schönheit der Wüste“ (Abt Bernhard Maria Alter OSB) mit ihrer unbarmherzigen Hitze am Tage und ihren kühlen Winden des Nachts der freudigen Stimmung der Gruppe nichts anhaben konnte. Ja, gerade an den herausforderndsten Abschnitten bewegten sich zahlreiche Teilnehmer und Teilnehmerinnen wandernd und vor allem kletternd gerne abseits der Wege, was die kurzen Haare unseres Guides immer grauer und grauer und den ein oder anderen Felsen durchaus auch versehentlich kleiner werden ließ.

Das freundschaftliche Verhältnis zwischen den Studierenden und unserem Guide Sharon hielt auch weit über die Exkursion hinaus an, sodass ihn zahlreiche Studierende zu Sukkot in seinem Kibbuz besuchten. Generell genos-

sen die Studierenden das Beisammensein in der Sukkotwoche und verbrachten nicht nur zahlreiche Abende in der hauseigenen Laubhütte im Garten des Beit Josef, sondern besuchten auch regelmäßig Tamar Avraham in ihrer Sukka. Doch damit waren die Grenzen der Kontaktfreudigkeit unserer Studierenden bei Weitem nicht ausgereizt. Auch in akademischer und künstlerischer Hinsicht ist das Interesse der Studierenden an den Einheimischen groß, was die ins Leben gerufenen Kooperationen mit Studierenden der Dar Al-Kalima Universität in Betlehem oder dem Schriftsteller Elazar Benyoëtz bezeugen.

Vor allem die Liebe zu den schönen Künsten lässt sich immer wieder an den zahlreichen studentischen Initiativen erkennen. Sie gründeten einen Chor, eine Theatergruppe, erfreuen Professoren und Professorinnen durch liebevoll von eigener Hand erstellte Zeichnungen und bedanken sich regelmäßig für den Dienst der Angestellten durch eigens komponierte Lieder.

Besondere Dankbarkeit bringen sie dieses Jahr der Küche entgegen, da diese ihr Möglichstes tut, dem Gaumen der zahlreichen vegetarischen und veganen Studierenden zu schmeicheln.

Diese vielfältigen und -versprechenden Interessen, Begabungen und Initiativen der Studierenden lassen auf einen spannenden Verlauf des restlichen Studienjahres hoffen, sodass auch wir getrost in das selbstgewählte Jahresmotto der Studierenden einstimmen können, wenn wir sagen: „Nur Mut!“

*Kevin Kraft
Franziska Stretz*

Jahresbericht 2018 – 2019 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e. V.

Haushaltsbericht für das Jahr 2018

Der Jahresabschluss 2018 weist aus normaler Geschäftstätigkeit ohne Sonderabschreibungen einen Verlust von 1.752,02 EUR aus. 500,00 EUR wurden für die Förderung verwendet. Das Stiftungskapital hat sich aufgrund zweier Zustiftungen (300,00 EUR + 100,00 EUR) um 400,00 EUR auf 105.501,27 EUR erhöht. Im Jahr 2018 wurde geprüft, welche Finanzanlagen überhaupt noch werthaltig sind.

Während die neuen Anlageformen – insbesondere mit Hilfe der Pax-Bank – erste nennenswerte Früchte tragen und sich gut entwickeln, ist das Stiftungsvermögen aktuell deutlich unterschritten. Dies liegt daran, dass durch zwei von früheren Vorständen getätigte Anlagen – ein Darlehen an die Hahn EEG (Energiegewinnungsgesellschaft) sowie Anteile an einer Trocknungsanlage – eine Abschreibung in Höhe von 16.887,43 EUR vorzunehmen ist. Im einen Fall wurde auf eine außerordentliche Kündigung, da die Ausschüttungen nicht bezahlt wurden, nicht reagiert, sodass der Gesamtbetrag abzuschreiben sein wird. Im anderen Fall sind uns Gelder aus einem Insolvenzverfahren zugegangen, allerdings verblieb ein Restbetrag. Nicht ohne Risiko ist schließlich ein Investment im Holzgewerbe, wenngleich hier nicht von einem drohenden Wertverlust auszugehen ist, sondern 2018 zum ersten Mal Erträge ausgeschüttet wurden.

Da die vorzunehmenden Abschreibungen einen erheblichen Anteil am Stiftungsvermögen ausmachen, klärt der Stiftungsvorstand mit der Stiftungsaufsicht das weitere Vorgehen. Hier ist uns aber noch keine Empfehlung

zugegangen. Als Konsequenz daraus wird die Stiftung abgesehen von den 500 EUR Förderung, die 2018 schon bereitgestellt wurden, solange keine Förderungen tätigen können, bis geklärt ist, ob und in welchem Maße die Stiftung weiter förderfähig ist und inwieweit das deutlich unterschrittene Stiftungsvermögen wiederhergestellt werden müsste.

Tätigkeiten 2018/19

Das Jahr 2018 war maßgeblich davon geprägt, die Bevollmächtigungen bei den Banken von Michael Huber auf den neuen Stiftungsvorstand Martin Seiberl zu übertragen. Beim Erstgespräch des neuen Stiftungsvorstandes wurde festgehalten, dass eine Bereinigung der werthaltigen Investments in Zusammenarbeit mit der Stiftungsaufsicht umgehend erfolgen soll. Eine nachträgliche Prüfung des Anlageverhaltens der vergangenen Jahre in hochriskante Investments kann unter Umständen erfolgen. Der Stiftungsvorstand hat ferner darüber Aussprache gehalten, ob eine Fortführung der Stiftung als sinnvoll erscheint.

Darüber hinaus wurden wegen der Datenschutzbestimmungen 2018 alle in der Stifterdatei verzeichneten Personen angeschrieben (etwa 160), von denen etwa 20 um Löschung ihrer Daten baten. Somit konnte die Datei bereinigt werden, zeigt aber auch, dass kaum Stifter und Stifterinnen nachkommen.

Des Weiteren ist die Aktivierung des in der Satzung vorgesehenen Kuratoriums geglückt; eine bei einem Treffen der Kuratoriumsmitglieder am 1.7.2019 besprochene Geschäftsordnung wurde vom Stifter angenommen. Vertreten waren dabei die Institutionen

DAAD, EKD, DBK, das Theologische Studienjahr sowie Josef Jochum vom Stiftungsvorstand.

Ausblick 2020

Die in 2020 für die Stiftung anstehenden Aufgaben ergeben sich aus folgenden Punkten: Zum einen werden die Aktivitäten des Kuratoriums weiter begleitet, sodass das Kuratorium seine Aufgaben der Kontrolle der Stiftung im Sinne des Stifters und der Geldgeber wahrnehmen kann – auch durch gute Kontakte zum

neu errichteten Beirat des Theologischen Studienjahres. Darüber hinaus wird die Frage der Abwicklung der Abschreibungen und damit die der grundsätzlichen weiteren Förderfähigkeit im Vordergrund stehen.

Außerdem wird Josef Jochum turnusgemäß aus dem Stiftungsvorstand ausscheiden, sodass auch hier ein personeller Wechsel erfolgen wird.

*Thomas Fornet-Ponse
Josef Jochum
Martin Seiberl*

Niedrige Zinsen?

Es lohnt sich trotzdem, für Sie und Euch, zu stiften! Das eingezahlte Kapital nützt jedem neuen Studienjahr. Zustiftungen erreichen uns unter folgender Bankverbindung:

Ökumenische Stiftung Jerusalem
IBAN: DE80 3506 0190 1200 1230 14
KD-Bank für Kirche und Diakonie, Dortmund
BIC: GENODED1DKD
Zweck: „Zustiftung“ bzw. „Spende“

Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF)

Für das Berichtsjahr 2019 können zwei Neuerscheinungen in der Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ vorgestellt werden. Im Frühjahr 2019 erschien als Nummer 33 ein von Maria Lissek, Nancy Rahn und Florian Lippke herausgegebener, gut 200 Seiten umfassender Sammelband. Er ist das Ergebnis einer Tagung am 5. und 6. Dezember 2015 an der Universität Bern in Kooperation mit der Universität Fribourg unter dem Titel „New Perspectives on Samichlaus.

Ein populärer Heiliger im interdisziplinären Gespräch“.

Band 33: Maria Lissek / Nancy Rahn / Florian Lippke (Hrsg.): Neue Perspektiven auf den Nikolaus. Ein populärer Heiliger im interdisziplinären theologischen Gespräch

Der Nikolaus ist eine der bekanntesten Heiligenfiguren des östlichen wie des westlichen Christentums; bis in die Gegenwart umranken

ihn zahlreiche Legenden und Brauchtümer. Der Sammelband geht den Traditionen, die sich mit dem Heiligen Nikolaus, dem Bischof von Myra, verbinden, auf den Grund. Er zeigt zugleich Perspektiven auf, wie eine solche Figur mit ihrer Geschichte Ausgangspunkt für ein fruchtbares theologisch-interdisziplinäres Gespräch werden kann. Peter Gemeinhardt beschreibt als „Wanderungen eines Heiligen“ Gestalt und Legende des Nikolaus in der byzantinischen, mittelalterlichen und reformatorischen Hagiographie. Joachim Negel widmet seinen Beitrag der Frage nach der Heiligkeit aus systematisch-theologischer Perspektive am Beispiel der Figur des Nikolaus.

Dass sich die mit ihm verbundenen Legenden und Aspekte historisch verorten und in die weitere Traditionsgeschichte zurückverfolgen lassen, zeigen die biblischen Beiträge: Nancy Rahn bietet alttestamentliche Perspektiven auf den Heiligen Nikolaus als Wundertäter. Florian Lippke wirft Schlaglichter auf das biblische Heiligkeitsverständnis, das sich mit dem Nikolaus verbinden lässt. Nils Neumann analysiert die lukanischen Motive in der Nikolaus-Vita per Michaëlem, stellt damit Nikolaus und die Almosen in einen traditionsgeschichtlichen Kontext. Zbyněk Kindschi Garský fragt nach dem Verhältnis der Nikolaus-Erzählung und dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten im Matthäusevangelium.

In der Brauchtumspraxis erscheint Nikolaus oftmals in eher dunkler Begleitung. Dies wird im Beitrag von Maria Lissek aus historisch-theologischer Sicht näher betrachtet. Jörg Schwaratzki fragt aus einer praktisch-theologischen Warte, ob der Nikolaus als ein „verkleidetes“ Instrument der Erziehung gelten kann. Ein alle Beiträge in der Gesamtschau betrachtender Essay von Katharina Heyden beschließt den Band: Nur im Gespräch aller theologischen Fächer ist die

Frage zu beantworten: Welchen Nikolaus verdient unsere Zeit?

Band 34: Eva-Maria Gärtner: Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu ihren Biographien, Itinerarien und Motiven

Im Herbst 2019 erschien Band 34 der Reihe. Die Monographie von Eva-Maria Gärtner ist die leicht überarbeitete Fassung ihrer Dissertationsschrift, die im Sommersemester 2017 von der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt angenommen worden ist. Sie entstand im Rahmen ihrer dortigen Tätigkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte und Patrologie.

Die Studie fokussiert die bislang lediglich rudimentär untersuchten Pilgerreisen in der Spätantike, die von Frauen unternommen wurden. Zum ersten Mal stehen alle neun Heilig-Land-Pilgerinnen westlicher Herkunft im Zentrum, die im 4. Jahrhundert in das Heilige Land aufbrachen, ihre grundlegenden Beweggründe zur Pilgerreise und deren systematischer Vergleich auf Übereinstimmungen und Differenzen.

Herausgestellt werden Verbindungslinien sowie netzwerkartige Strukturen zwischen den einzelnen Pilgerinnen, die die Motivation zur Aufnahme von Pilgerreisen wesentlich beeinflussten. Außerdem wird gezeigt, dass die Pilgerinnen und ihre Frömmigkeit auch über die Spätantike hinaus die Theologie, die Liturgie, die religiöse Praxis sowie die weitere Christentumsgeschichte nachhaltig prägen.

Weitere interessante Arbeiten und Neuveröffentlichungen sind bereits in Planung. So wird derzeit die Habilitationsschrift von Thomas Kremer, Inhaber der Stiftungsprofessur Prinz Max von Sachsen für Theologie

des Christlichen Ostens an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, zur Rezeption der alttestamentlichen sogenannten Stufenpsalmen in der byzantinischen Liturgie zur Drucklegung vorbereitet. Ebenso hat der Herausgeberkreis eine Studie des international renommierten Liturgiehistorikers Stefano Parenti zur Chrysostomus-Liturgie mit großer Zustimmung aufgenommen. Auch sind zwei Jahresbände zu vergangenen Studienjahren in Planung: Der ehemalige Dekan Ulrich Winkler erstellt einen Sammelband für das 43. Studienjahr zum Thema „Religion zwischen Mystik und Politik“, die ehemaligen Assistenten Christian Boerger und Joel Klenk für das 44. Studienjahr zum Thema „Peripherien und Zentren, (Ohn-)Mächte und Gewalt(en)“. Auch die Dissertationsschrift von P. Ralph Greis OSB, eine kommentierte Analyse der Homilien des Gregor Palamos (Palamas) in liturgietheologischer Perspektive, soll in der Reihe erscheinen. Die Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ wird deshalb auch im kommenden Jahr erfolgreich fortgesetzt werden können.

Die Schriftleitung befindet sich gerade in einer Übergangsphase: P. Nikodemus C. Schnabel OSB wird aus der Schriftleitung ausscheiden, Christian Boerger und Joel Klenk (beide Assistenten im 45. Studienjahr) arbeiten bereits mit, Joachim Braun wird die Reihe weiterhin betreuen. Gerade das Erscheinungsbild auf den Unterseiten der neugestalteten Studienjahrs-Homepage soll im Herbst überarbeitet und aktualisiert werden.

Christian Boerger (*1991) war Teilnehmer des Studienjahres 2015/16 sowie Assis-

tent im Studienjahr 2018/19. Im Zuge seiner Promotion an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig forscht er momentan zur Liturgie des evangelischen Abendmahls. Joel Klenk (* 1994) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Graduiertenkolleg 1808 „Ambiguität: Produktion und Rezeption“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Er promoviert bei Prof. Dr. Christof Landmesser im Neuen Testament zur Theologie des Paulus. Auch er war Student im 42. und Assistent im 45. Studienjahr.

Die JThF-Verantwortlichen, Herausgeber wie Schriftleiter, werden sich am 20. März 2020 in Frankfurt treffen, um über Fragen der Weiterentwicklung der Reihe sowie der Erweiterung und Strukturierung des Herausgeberkreises zu sprechen. Anregungen und Vorschläge hierfür können jederzeit gerne der Schriftleitung angetragen werden.

Abschließend gilt es, auf den exklusiven Rabatt für Mitglieder des Forums von 20 % auf den Ladenpreis für alle lieferbaren Bände des JThF hinzuweisen. Bestellungen sollten unter Berufung auf die Mitgliedschaft direkt an Frau Hildegard Iker vom Aschendorff-Verlag (hildegard.iker@aschendorff.de) gerichtet werden.

Schließlich sei nochmals die Einladung an alle ehemaligen Studienjählerinnen und Studienjähler ausgesprochen, sich mit ihren Publikationsprojekten an die Schriftleitung zu wenden. Es genügt eine formlose Mail an jthf@studienjahr.de. Dissertationsschriften und Habilitationsschriften aller Fachrichtungen sind willkommen .

Joachim Braun

Beitrittserklärung zum
FORUM ehemaliger Studierender im Theologischen **STUDIENJAHR**
 Dormition Abbey **JERUSALEM e.V.**

1. PERSÖNLICHE DATEN

Titel: _____ Name: _____
 Vorname: _____ Geburtsname: _____
 Straße, Hausnummer: _____
 PLZ, Ort: _____ Land: _____
 Telefon: _____ E-Mail: _____
 Studienjahr: _____ Konfession: _____

Ich bin mit der Aufnahme der Daten in die Adressverwaltung des **Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.** sowie der Veröffentlichung im Mitgliederverzeichnis einverstanden.

2. MITGLIEDSBEITRAG

Ich ermächtige das **Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.** den folgenden Mitgliedsbeitrag jährlich per Lastschrift vom angegebenen Konto einzuziehen. Zugleich weise ich mein Kreditinstitut an, die vom Verein auf mein Konto gezogenen Lastschriften einzulösen.

Gläubiger-Identifikationsnummer: **DE05ZZZ00000713896**

Mandatsreferenz: **Wird separat mitgeteilt**

Der Mitgliedsbeitrag beträgt **10 EUR/16 CHF** für Nicht- bzw. **25 EUR/40 CHF** für Verdienende. Der Beitragssatz der Paarmitgliedschaft (beide Partner sind Mitglieder, bekommen aber nur einmal gemeinsam Post) beträgt **10 EUR/16 CHF** für Nicht- bzw. **40 EUR/64 CHF** für Verdienende.

Falls von obigen Daten abweichend:

Name, Vorname (Kontoinhaber): _____

Straße, Hausnummer: _____

PLZ, Ort: _____ Summe: _____

Kreditinstitut (Name): _____

BIC: _____ IBAN: _____

(Hinweis: Ich kann innerhalb von acht Wochen, beginnend mit dem Belastungsdatum, die Erstattung des belasteten Betrages verlangen. Es gelten dabei die mit meinem Kreditinstitut vereinbarten Bedingungen.)

- Ich beantrage die Paarmitgliedschaft zusammen mit:

Titel: _____ Name: _____
Vorname: _____ Geburtsname: _____
Straße, Hausnummer: _____
PLZ, Ort: _____ Land: _____
Telefon: _____ E-Mail: _____
Studienjahr: _____ Konfession: _____

3. SPENDEN

Ich bin bereit, dem **Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.**

folgende Summe _____ EUR/CHF

- einmalig
- jährlich

zur Verfügung zu stellen und ermächtige es zum Einzug vom angegebenen Konto.

Datum und Unterschrift

Bitte senden an:

Forum Studienjahr Jerusalem e.V., Postfach 2706, 48014 Münster

E-Mail: forum@studienjahr.de

Zu den Autor*innen

Rana Alsoufi ist Juniorprofessorin für Normenlehre am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Stefanos Athanasiou (Dr. habil.) lehrt Orthodoxe Theologie mit Schwerpunkt Dogmatik an den Theologischen Fakultäten der Universität Freiburg (Schweiz) und der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Detlef Dieckmann ist Privatdozent für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und Rektor des Theologischen Studienseminars der VELKD in Pullach.

Bernd Göbel ist Professor für Philosophie und Geschichte der Philosophie an der Theologischen Fakultät Fulda.

Markus Vogt ist Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Impressum

© 2020

Herausgeber: Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.

Idee: René Dausner

Redaktion: Fabian Brand, Claudia Danzer, Martina Edenhofer, Matthias Geigenfeind, Maria Lissek, Sören vom Schloß, Sarah Schulz

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: Pexels / Singkham

Neuerscheinungen Theologie



2., erw. und überarb. Auflage 2018
489 Seiten mit 63 Abb., 17 Tab. und
16 Karten. Kart.

€ 36,- **auch als EBOOK**
ISBN 978-3-17-035420-3
Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 2

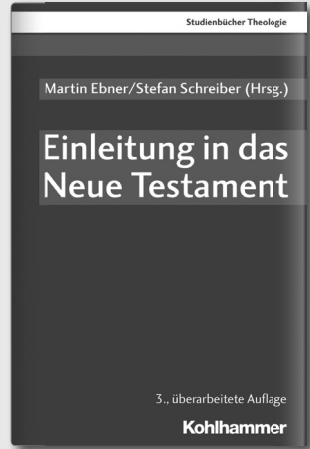
Dieses Studienbuch stellt die „Geschichte Israels“ von den Anfängen bis zum Bar-Kochba-Aufstand 132–135 n. Chr. dar. Das für Exegese und Theologiestudium unverzichtbare Wissen vermittelt der Autor verständlich und vor dem Hintergrund der aktuellen Forschung. Er zieht für seine Darstellung alle verfügbaren Quellen heran. Exemplarisch wird aufgezeigt, wie diese Quellen zu interpretieren sind und wo die Grenzen der Rekonstruktion von Geschichte liegen. Dazu führt er in den Stand der archäologischen und historischen Forschung ein und bezieht die Ergebnisse kritisch auf die biblische Darstellung. So entsteht ein Bild der Geschichte des antiken Israel im Kontext der südlichen Levante, das manches Mal vertraut, oft aber auch frisch und unerwartet daherkommt.



2., überarb. Auflage 2019
241 Seiten mit 2 Abb. und 2 Tab. Kart.
€ 36,-

ISBN 978-3-17-036140-9 **auch als EBOOK**
Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 1,2

Die wohl engste Verbindung zwischen Juden und Christen ist in der gemeinsamen Schriftgrundlage zu greifen. Alle Bücher der Heiligen Schrift des Judentums (Tanach) sind im „Alten Testament“ der christlichen Bibel enthalten. Die Geschichte von Judentum und Christentum zeigt aber, dass dieselben Bücher in je eigenen Kontexten ganz verschieden verstanden und ausgelegt werden. Die Neuauflage dieses Buches stellt Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis und in der Auslegung heraus und nimmt die intensive hermeneutische Diskussion der vergangenen 20 Jahre auf. Dazu gehören neue Erkenntnisse zu den Wechselbeziehungen von Judentum und Christentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ebenso wie die Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog.



3., überarb. Auflage
Ca. 604 Seiten mit ca. 30 Abb. und 5
Karten. Kart.

Ca. € 32,- **auch als EBOOK**
ISBN 978-3-17-036108-9
Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 6

In übersichtlicher, gut lesbarer Form stellen dieses Studienbuch das Grundwissen der neutestamentlichen Einleitung auf dem neuesten Stand der Fachdiskussion dar. Inhaltlich stehen die Einzelschriften im Vordergrund, die zunächst hinsichtlich ihrer Struktur und ihrer Entstehung diskutiert werden. Ein besonderes Augenmerk liegt dann auf dem spezifischen Diskurs jeder Schrift, der Perspektive, unter der die christliche Botschaft profiliert wird. Es wird erkennbar, wie sich „Theologie“ in geschichtlichen Situationen entwickelt. Daneben finden sich Darstellungen der Kanon- und Textgeschichte des Neuen Testaments, der Synoptischen Frage, der für das NT wesentlichen literarischen Formen „Biographie“ und „Brief“ sowie der Lebensdaten des Paulus.

Leseproben und weitere Informationen unter www.kohlhammer.de

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart
Fax 0711 7863-8430 · vertrieb@kohlhammer.de

Kohlhammer