

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 95 (2001)
Heft: 7-8

Artikel: Schöpfungsdämmerung
Autor: Staubli, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-144304>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Der Christ liebt die Tiere nicht mehr»¹

In einer Dorfschenkenszene des frühen Stücks «Baal» (1919) von *Bertolt Brecht* plant der Titelheld ein imposantes Fest für seinen Freund Ekart. Aus sieben Dörfern sollen die Bauern die besten Stiere zusammentreiben, nur damit sie beide sich an diesem Anblick weiden können. Baals Pläne werden jedoch durch den Pfarrer des Ortes rasch vereitelt. Enttäuscht sagt Baal zu Ekart: «Er begreift es nicht. Er hat die Geschichte verdorben. Der Christ liebt die Tiere nicht mehr.» In diesem Satz kulminiert die Konfrontation zwischen Baal, dem naturwüchsigen, vitalen Genussmenschen, dessen Name dem kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott entliehen ist, und dem Repräsentanten der christlichen Religion.

Die christliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier wurde und wird weitgehend durch Auslegungen der anthropozentrischen Kapitel 1–3 der Genesis geprägt. Ganz im Gegensatz zu den altorientalischen Religionen und besonders zur altägyptischen Religion spielen Tiere und Pflanzen zur Erfassung des Göttlichen im Christentum kaum noch eine Rolle. Die geflügelten Schlangen, die Serafim, die Jesaja im Tempel noch gesehen hat, wurden in der christlichen Kunst zu schamhaften, menschengestaltigen Engeln domestiziert. Die Kerubim, Tiergenien, die JHWHS Thron bildeten, wurden zu «Thronen und Mächten» abstrahiert. Letzte Relikte einer einst reichen Vergegenwärtigung Gottes in der Tierwelt sind Gottes Adlersfittiche (eigentlich Geierflügel), Christus als Lamm und der Geist als Taube in den Kirchenliedern. In allen Fällen ist den Sängern und Sängerinnen die Bedeutung dieser Tiere kaum noch bewusst.

Da sie theologisch somit kaum eingebunden waren und die Isolierung des *Unterwerfungsbefehls* in Gen 1,28 vom übrigen biblischen Kontext die gesamte

Thomas Staubli

Schöpfungsdämmerung

Gegenüber der Ökologie zeigt sich die Geistesverwandtschaft freisinniger und sozialistischer Politik besonders deutlich. Beide Bewegungen haben ihre Wurzeln im industriellen Zeitalter. Beide erwarten die Erlösung aus der Misere durch den technologischen Fortschritt. Sozialistische Ministerinnen und Minister eröffnen wie ihre liberalen Kolleginnen und Kollegen neue Autobahnabschnitte, planen neue Bahnlinien, machen Zugeständnisse an den boomenden Flugverkehr, planen ein Europa, wo die Distanzen und damit auch der Verkehr und seine schädlichen Folgen immer nebensächlicher werden sollen... Gibt es überhaupt Alternativen zu einer anthropozentrischen Politik? Gäbe es insbesondere für einen religiösen Sozialismus Möglichkeiten, an andere Traditionen anzuknüpfen? Wenn ja, an welche? Das sind Fragen, die nicht zuletzt auch im Anschluss an das NW-Gespräch mit dem grünen brasilianischen Politiker Fernando Gabeira (1/2000) zu stellen sind, der im Hinblick auf eine ökologische Revolution eine Resakralisierung der Natur fordert. Im Bemühen, auf sie eine Antwort zu finden und damit der Resignation angesichts der – besonders durch die inzwischen definitiv und als menschenverschuldet bewiesene Klimaveränderung – angesagten Katastrophe Einhalt zu gebieten, möchte ich im Folgenden aufzeigen, gegen welche Mächte geistesgeschichtlicher Finsternis sich schöpfungsbewusstes Denken durchzusetzen hatte, und dabei auf ein paar vergessene oder zu wenig bekannte jüdische und christliche Lichter aufmerksam machen, in der Hoffnung, dass uns die ökologische Sonne der Gerechtigkeit doch eines Tages noch aufgehen wird.

Wertvolle Einsichten und Hinweise gewann ich aus Gesprächen mit meinem Freund und Rosenstock-Kenner Peter Galli und meiner Frau und leibhaftigen Schöpfungstheologin Silvia Schroer.
T.St.

Fauna buchstäblich zum Freiwild der Menschheit werden liess, konnten die Tiere in der abendländisch-christlichen Kultur einerseits zu reinen Objekten menschlicher Herrschaft, Ausbeutung und Ausrottung werden und andererseits der Romantisierung, Verhätschelung und Vermenschlichung anheimfallen.

Ein erstes Licht hinein in die schöpfungsvergessene menschliche Nabelschau kam aus dem *Judentum*, also aus einer Tradition, die einen weniger eklektischen Umgang mit dem ersten Teil der Bibel pflegt als die christliche. Nicht nur Christen, auch Sozialisten und Faschisten hat Franz Rosenzweig diese Tradition in Erinnerung gerufen, allen, die damals zwischen den Weltkriegen im Bann der geschichtlichen Ereignisse ihre Basis und damit auch ihre Zukunft, die Schöpfung, vergessen.

Schöpfung als Verheissung des Wunders

Franz Rosenzweig konstatierte in seinem 1921 erschienenen «Stern der Erlösung», dass das *Wunder* den Theologen *peinlich* geworden ist. Jahrhundertelang war das Wunder des Glaubens liebstes Kind gewesen: «Je wunderbarer, desto wahrer», hiess es. Die liberale Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts aber wollte «aufgeklärt» sein und erklärte die Wunder wissenschaftlich weg. Damit begann eine unselige und scheinbar unaufhaltsame Abspaltung des Glaubens vom Wissen. Sie gipfelte in den theologischen Gebäuden von *Schleiermacher* und *Ritschl*. Darin trat an die Stelle des Wunders die historische Weltanschauung und mit ihr der Begriff des «*Fortschritts*». Dieser diente dazu, die wundererfüllte Vergangenheit ganz auf die Gegenwart und die von der Wissenschaft verheissene Zukunft zuzuschneidern.

Die Kinder dieser Theologie, die Leben-Jesu-Forscher einerseits und die Panbabylonier andererseits, waren es, die den Umgang der historischen Theologie mit der Vergangenheit als «Um-

schninkung», dem *Zeitgeist* entsprechend, entlarvten. Theologisch gesprochen handelte es sich um eine Vernachlässigung der «Schöpfung» zugunsten der einseitig betonten «Offenbarung». Rosenzweig formulierte deshalb die zu lösende Aufgabe wie folgt: «Es gilt also die Schöpfung wieder in vollem Schwerpunkt ihrer Gegenständlichkeit neben das Erlebnis der Offenbarung zu stellen; ja noch mehr: es gilt, die Offenbarung selbst und ihre Einbindung und Begründung in die Zuversicht auf das Kommen des sittlichen Reichs der endlichen Erlösung, diesen ganzen heut als den eigentlichen Kern des Glaubens empfundenen Zusammenhang, den die Hoffnung zwischen den Begriffen Offenbarung und Erlösung stiftet, selber wieder einzubauen in den Begriff der Schöpfung. Auch Offenbarung, auch Erlösung sind eben in gewisser, noch nicht auseinanderzu-setzender Weise Schöpfung.»²

Die an dieser Stelle des «Sterns der Erlösung» noch ausgesparte Auseinandersetzung erfolgt in den drei Büchern des Zweiten Teils mit den aussagekräftigen Titeln «Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge», «Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele» und «Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs». Diese drei Kapitel stehen in der Mitte des nach strengen Formkriterien strukturierten Hauptwerkes von Rosenzweig. Sie stellen die «Lösung» dar, um die Rosenzweig drei Jahre als Freiwilliger im Ersten Weltkrieg «gedient» hatte und deren Konzeptionsmoment er fand, als er auf dem Weg von der Front nach Prilep in Mazedonien über eine scheusslich stachelige Pflanze stolperte.³

Wichtig für Rosenzweig ist der Gedanke, dass Gott die Welt geschaffen hat und sie durch täglich erneuerte *Schöpfer-taterhält*.⁴ Sie sei nicht etwas einmal hergestelltes und dann ihrer Eigengesetzlichkeit auf Gedeih und Verderb Überlassenes. In der Bibel heisse es: Gott stieg herab.⁵ Alles komme darauf an, dass

Gott, Welt und Mensch nicht als reine Elemente, sondern in beziehungsfähigen Kategorien erfasst würden. Daher kann Rosenzweig das Verhältnis von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung auch mit den Phasen Geburt, Ehe und Tod vergleichen.⁶

Die Offenbarung diene der *Erneuerung der Schöpfung*. Sie stelle die Norm, d.h. das Natürliche, wieder her. Rosenzweig untermauert diesen Gedanken mit einer Auslegung von Dtn 4,35: «Du wirst sehend gemacht, zu erkennen.» Was die von Haus aus passive Vernunft erkennen müsse, werde von der autonomen, experimentierenden Vernunft hinterfragt. Darin wirke die Offenbarung, die dem Menschen das Erkennen gleichsam aufdränge. Dazu notiert Rosenzweig: «Goethe gegen Newton.»⁷ Gehört ersterer als Ahnvater der Anthroposophie auch zu den «Mitbegründern» des mit Knospen-Label ausgezeichneten bio-dynamischen Landbaus unserer Tage, so letzterer zu den Wegbereitern einer Agronomie, die sich die Erde gegenwärtig mittels Gentechnologie untertan macht.

Für Rosenzweig ist also die Offenbarung ihrem ganzen Inhalt nach bereits in der Schöpfung vorgesehen. Ihre philosophische Auslegung durch die Theologen ist Weissagung auf die Offenbarung hin. «Damit aber gewinnt die Offenbarung vor unseren staunenden Augen wieder echten Wundercharakter, – echten, denn sie wird ganz und gar zur Erfüllung der in der Schöpfung geschehenen Verheissung.»⁸ Schöpfung und Offenbarung verhalten sich zueinander wie denken zu sprechen. Und wie es kein Denken gibt, ohne dass wir zuvor von einem Du angeprochen worden wären, gibt es auch kein Erkennen der Schöpfung ohne Offenbarung. Im Grunde ist die *Schöpfung selber schon Offenbarung*, nämlich Offenbarung der Schöpfermacht Gottes. Aber sie wird als solche erst erkannt durch die Offenbarung im engeren Sinne, die sich in der Seele des liebenden Menschen er-

eignet, der die Schöpfung als solche erkennt und sich selber als ihren Teil.

Rosenzweigs Gedankengänge sind eigentlich ein theo-philosophischer Midrasch zu Gen 1–2 mit allen Verzweigungen, die zum Midrasch gehören. Ein wichtiges Echo hiervon findet sich in der nur für wenige Jahre (1926–30) erschienenen, von Martin Buber (jüdisch), Joseph Wittig (katholisch) und Victor v. Weizsäcker (evangelisch) herausgegebenen Zeitschrift «Kreatur»: «Diese Zeitschrift will von der Welt – von allen Wesen, von allen Dingen, von allen Begebenheiten dieser gegenwärtigen Welt – so reden, dass ihre Geschöpflichkeit erkennbar wird. Sie will nicht etwa Theologie treiben, eher, in geistiger Demut, Kosmologie. Wenn sie stets der Kreatur eingedenkt bleibt, muss ihr jede Kreatur denkwürdig werden, der sie sich zuwendet.»⁹ Eine weitere Verbindung ergibt sich zum monumentalen Genesis-Kommentar des einstigen Dortmunder Rabbiners Benno Jacob.

Der Stammbaum des Himmels und der Erde

Benno Jacob (1862–1945) war von 1906–1929 Rabbiner in Dortmund und für viele jüdische Denker, so auch für Rosenzweig, ein wichtiger Gesprächspartner. Sein Genesiskommentar erschien 1934 in Hamburg bei Schocken. Er gilt als exegetische Glanzleistung jüdisch-deutscher Gelehrsamkeit, war und ist für viele Exegeten ein wichtiges Referenzwerk. Das Buch wurde dank den Bemühungen des Leo-Baeck-Instituts und des Calwer-Verlags im vergangenen Jahr neu auf deutsch herausgegeben¹⁰, nachdem es nur noch in einer englischen Übersetzung greifbar war, versehen mit Vorworten von Bernd Janowski (evangelisch), Erich Zenger (katholisch) und Shimon Gesundheit (jüdisch).

Für unser Thema aufschlussreich ist die Auslegung von Gen 2,4a: «Dies sind die *toledot* des Himmels und der Erde nach ihrer Erschaffung, nachdem ER,

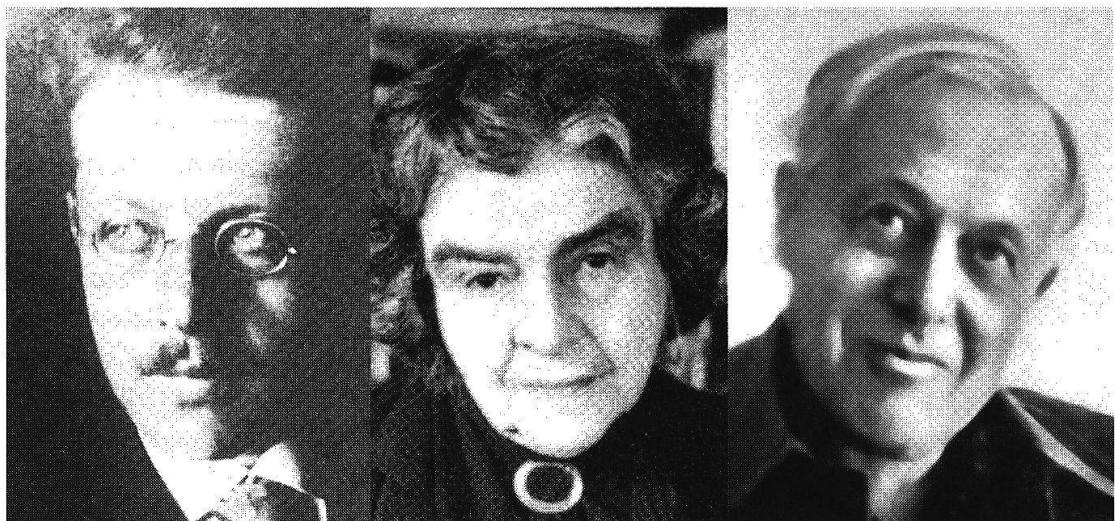
Gott, Erde und Himmel gemacht hatte.» *toledot*, eine Verbalform von «zeugen», ist ausschliesslich den Generationenreihen vorbehalten. Es bedeutet nach Jacob die Sicherheit der Vaterschaft und damit die Heiligkeit des Eheweibes (Monandrie) und begründet letztlich den menschlichen Adel, Ebenbild Gottes zu sein. Der Zweck und Sinn aller *toledot* ist: die Herkunft der «bene Jisrael» festzustellen. Die siebzig Geschlechter der zwölf Stammeshäupter werden über Jakob, Isaak und Abraham zu Terach, Sem, Noah und schliesslich zu Adam zurückgeführt.

Wie aber verhält sich die Erschaffung

len ja auch tun (vgl. Gen 6,9; 11,27; 25,19 etc.). Es handelt sich um die *toledot* von Himmel und Erde, da es für das Ins-Dasein-Bringen kein anderes Gleichnis geben kann als «zeugen» und «gebären», wobei Erde und Himmel als Einheit zu denken sind. «Indem also die Tora das erste Menschenpaar als *toledot* des Himmels und der Erde beschreibt, hat sie Natur und Geschichte organisch miteinander verbunden. Geschichte gibt es nur vom Menschen und in seinen *toledot*, während die Natur des Fadens ewige Länge, gleichgültig drehend, auf die Spindel zwingt.»

Die Einheit von «Himmel und Erde»

Von links nach rechts: Franz Rosenzweig (1886-1929), Margarete Susman (1872-1966) und Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1972).



(‘asah) Adams durch Gott nach seinem Ebenbild zur Zeugung der Söhne Israels? Als – und dadurch dass – Gott Adam schuf, hat er ihn zum Ebenbild Elohims gemacht, indem er ihn gepaart schuf, ihn befähigte und dazu bestimmte zu zeugen. Ebenso konnte sein Sohn im Ebenbild des Vaters, also auch Gottes, gezeugt werden (vgl. Gen 5,1ff). Schöpfung ist *Schaffung der Möglichkeit gleichartiger Zeugung*. Der Anfang ist um der Fortsetzung, der Vater um der Nachkommen willen da. Da es um eine uranfängliche Analogie geht, die das Folgende begründet, muss gesagt werden, wie es dabei zu und her gegangen ist. Eben dies geschieht im sog. Zweiten Schöpfungsbericht, der durch diesen Satz (Gen 2,4a) überschrieben wird, wie es alle anderen *toledot*-Stel-

als typisch orientalische, paarige Ausdrucksweise für die *Ganzheit des Kosmos* bzw. der Schöpfung wird durch die Umkehrung der Begriffe, Erde und Himmel, unterstrichen, die nur noch in Psalm 148,13, wohl in Anlehnung an unsere Stelle, vorkommt. Sie bildet einen Parallelismus zu «erschaffen» (*bara*) und «machen/herrichten» (‘asah). «Es sind also Himmel und Erde, Erde und Himmel von vornherein geschaffen und gemacht worden im Hinblick auf den Menschen und seine *toledot*, die nunmehr erzählt werden sollen. Der Sinn der Schöpfung ist der Mensch und seine Geschichte.»

Diese Beziehung werde nun, so Jacob, noch durch die kunstvoll-bewusste Nebeneinandersetzung der Gottesnamen

JHWH und Elohim bekräftigt. Sie findet sich im ganzen Pentateuch nur noch einmal (Ex 9,30), wo es im Zusammenhang mit den ägyptischen Plagen um die Anerkennung JHWHS als des einzigen und wahren Gottes (Elohim) geht. Da nun der Mensch nicht nur etwas von Gott Geschaffenes, sondern auch noch sein Ebenbild ist und ihm dies in der Natur Herrschaft verleiht, gibt es für ihn ein Sollen, Wollen und Nichtwollen und damit auch Sünde und Schuld.

Daher ergeht im Paradies das erste und einzige Gebot an das Menschenpaar vor der sinaitischen Gesetzgebung von Gott, der als JHWH Elohim in betonter Majestät erscheint. Denn Gott ist *Schöpfer und Fürsorger* schon für das erste Menschenpaar, wie er es später für die Kinder Israels ist. Die hier erstmals ergehende Gleichung JHWH = Elohim wird oftmals in Erinnerung gerufen (z.B. Jes 37,16; 45,18). Definitionen, wonach Elohim den strengen Gerechtigkeitssinn Gottes, JHWH seine milde Barmherzigkeit vergegenwärtige, oder wonach Elohim der Gott der Schöpfung, JHWH dagegen der Gott der Offenbarung sei, enthalten Wahres, sind aber nicht erschöpfend und nicht immer in dieser Eindeutigkeit zutreffend.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass Jacob ganz im Rosenzweigischen Sinne das *Herausgeborensein der Menschen aus der Schöpfung* im Text verankert, und zwar durch eine Auslegung, die dem Mainstream der historisch-kritischen Exegese zuwiderläuft, derzufolge Gen 2,4a Unterschrift des ersten und nicht Überschrift des zweiten Schöpfungsberichts ist. Anders als Rosenzweig legt er die Sinnrichtung der Schöpfung aber wieder im traditionell anthropozentrischen Sinne ganz auf den Menschen und die Geschichte hin aus.

Ijobs Einsicht durch die Natur

Es bedurfte offenbar des schmerzlichen Lernens eines Ijob, um der Schöpfung näher zu kommen. Die katastrophalen

Erfahrungen von *Auschwitz und Treblinka*, aber auch *Hiroshima und Nagasaki* haben dazu geführt, dass die Frage nach der Schöpfung nicht mehr primär im Zusammenhang mit der Frage nach der Weltordnung oder einem Weltplan gestellt wurde, sondern existentieller nach der *Gegenwart Gottes in der Schöpfung* überhaupt.

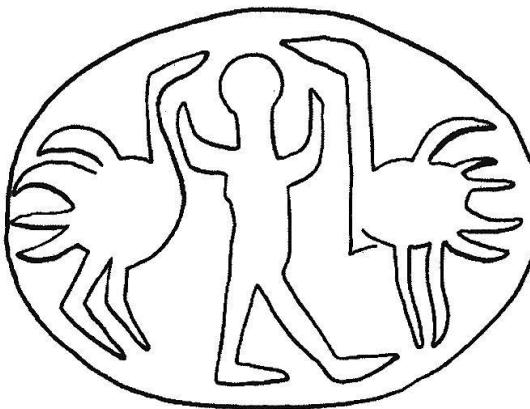
Dass der *Mensch*, ausgerechnet der *Mensch, Sinn und Zweck der Schöpfung* sein sollte, wurde durch die Gewalt der Erfahrung so grundsätzlich widerlegt, dass allmählich die demütige Einsicht wachsen konnte, dass ein Sinn auch ausserhalb der Menschen sein könnte. *Margarete Susmann* tönt es schon 1946 in ihrem Buch «*Hiob*» an: «Die Schöpfung ist eine einzige Offenbarung der Macht Gottes auf allen ihren Stufen.»¹¹ Pflanzen und Tiere, Gesteine und Mineralien, die ganze Schöpfung kommt plötzlich als Partner und Schicksalsgenosse in den Blick. Dem ohnmächtigen Ijob wird offenbar, dass alles von Gottes Macht durchwaltet wird. Er wird Gottes Macht als «*Kraft des Herzens*», als Mittelpunkt der Schöpfung, gewahr. In der Ohnmacht gibt sich Gott seinem Ebenbild zu erkennen. «Nur der von Kraft des Herzens mächtige Mensch erfährt überhaupt die Schöpfung; nur dem, in dem selbst Ursprung ist, gehen die Augen auf für eine Ordnung, die er nicht begreift, aber überall ausserhalb und innerhalb seiner gewahrt und schaffend wahrt.»¹² Was Ijob aus menschlicher Perspektive als Unrecht erfuhr, erscheint ihm nun, im Antlitz Gottes, als Wunder.

Sensibilisiert durch das neue Bewusstsein von der Relativität des Menschen angesichts der in der Nachkriegszeit astro-physikalisch in den Blick gekommenen Übermacht des Universums, verwurzelt in einer *katholischen Frömmigkeit*, für die grundsätzlich alle Kreatur sakramentale Qualität haben kann, vor allem aber kenntnisreich in der altorientalischen Bildsymbolik, hat der Freiburger Alttestamentler *Othmar Keel* 1978

eine neue Deutung der Gottesreden an Ijob (Ijob 38-40) vorgelegt. Das Revolutionäre seiner Deutung besteht darin, dass er den Text weder durch eine symbolische Deutung theologisch vereinnahmt noch ihn durch philosophisch-existentielle Verallgemeinerungen verwässert, sondern die im Angesicht des leidenden Ijob als rätselhaft, wenn nicht gar als anstössig empfundenen naturkundlichen Details ernst nimmt. Sein Schlüssel zur Lektüre entstammt der altorientalischen Bildwelt.

Es gelingt ihm aufzuzeigen, dass die in den rhetorischen Fragen der ersten Gottesrede genannten Tiere (Löwen, Steinböcke, Onager, Strausse, Pferde usw.) bevorzugt im altorientalischen Bildmotiv des «*Herrn der Tiere*» Verwendung finden, dass sich JHWH mithin als eine göttliche Macht präsentiert, die die dem Menschen fremden und ihn äng-

*Herr der Strausse.
Motiv auf einem
judäischen Stempel-
Siegel (um 900 v.
Chr.).*



stigenden Bereiche der Schöpfung geschaffen hat, wie alles andere auch, und darüber mit Sympathie und Souveränität herrscht. In der zweiten Gottesrede wird in Bezug auf die besonders gefährlichen, scheinbar feindlosen und unbesiegbaren Tiere Krokodil (Leviatan) und Nilpferd (Behemot) *Gott als Bändiger* der in diesen Tieren vergegenwärtigten chaotischen Mächte und damit als *Erhalter des Kosmos* präsentiert, was in der ägyptischen Bildkunst als Aufgabe des Sonnengottes Re bzw. seiner menschlichen Inkarnation, des Pharao, oft dargestellt wird.

So hat sich, ausgelöst durch das unsägliche Leid des Zweiten Weltkriegs, die Aufmerksamkeit von der Schöpfungsgeschichte wegverlagert hin zum *Leider Ijob*, und damit hin zu einer konkreten Wahrnehmung der Schöpfung in ihrer Andersheit und Vielfalt. Dieser Schritt war notwendig, um die Erkrankung der Theologen am deutschen Idealismus vollständig zu heilen. Rosenzweig erwähnt die scheußlich stachelige Pflanze, über die er als Soldat in Mazedonien stolperte, nur, weil er in jenem Moment das Konzept seiner Philosophie fand. Nun beginnen sich Theologen, und nicht nur Biologen, auch für die Namen der Pflanzen und Tiere zu interessieren. Freilich in anderer Weise, denn: «Naturforschung ... macht alles, was sie erforscht, entbehrlich. Nur einer ist in ihren Augen unentbehrlich: der Naturforscher selber.»¹³ Jetzt, wo ihre allmähliche Ausrottung durch menschlich-technische Usurpation des Planeten dramatische Formen annimmt, regt sich die Pflicht, zumindest «Jad waShem», Denkmal und Name, auch der *nichtmenschlichen Kreatur* zuteil werden zu lassen. Kein Wunder, dass sie sich dort am meisten regt, wo auch das Mitleiden am grössten ist – bei den Frauen.

Ijobs Frau und die Tiere

«Das erste Mittel, aus dem Forschereiwahn aufzuwachen, der die schöne Schöpfung entbehrlich machen will, wäre also wohl, das Ding zu werden, das der Fachmann betreut und der Forscher treulos reduziert und entbehrlich macht, das Geschöpf, das beiden, Fachmann und Forscher, erst ihr Brot, ihr Prestige und ihre Arbeit verschafft. Dies Geschöpf atmet und spricht, singt und hört zu, hört sogar dem Fachmann und dem Forscher zu. Vom Zuhören kommt es sich ja so entbehrlich vor; der Nihilismus ist die weise Antwort des erforschten Gegenstandes. Wir Forschungsgegenstände sind eigentlich gar nicht da. Wenn wir da sein sollten, so gewiss nicht auf lange.

Dank unseres gewissen Todes haben die Forscher am Ende bestimmt recht. Wir stehen schon auf ihrer Vergasungsliste und werden dort als eine weitere vorübergehende Kombination von Elektronen angekreuzt und ausgekreuzt.»¹⁴

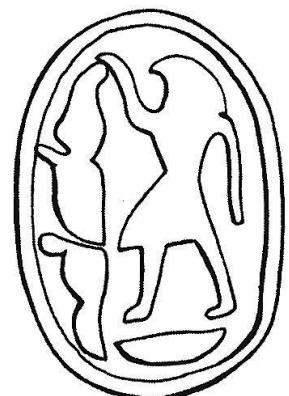
Der dies 1952 schreibt, als hätte er nicht allein die wissenschaftlich systematisierte Ausrottung der Juden unter den Nazis, sondern auch die *Genforschung* unserer Tage vor Augen, ist *Eugen Rosenstock-Huessy* (1888-1972). Als einer der wichtigsten Gesprächspartner vor und nach Rosenzweigs existentieller Hinwendung zum Judentum spinnt er den Faden Rosenzweigs fort – hier radikaliert durch Erfahrungen mit der Naturwissenschaft. Was er von den Geschöpfen schreibt, beschreibt vorwiegend Erfahrungen von Frauen, Tieren und Pflanzen, die bevorzugten Untersuchungs- und Versuchsobjekte weitgehend männlicher Wissenschaftler.¹⁵

Die Leidengemeinschaft von Frau und Tier wurde schon früh erfasst in der Gestalt von Ijobs Frau, die nicht nur alle Folgen der *Schläge* ihres Mannes mittragen, sondern auch noch seine *Klagen* ertragen muss. In der biblischen Ijobgeschichte findet sich nur gerade eine Sentenz, die von Ijobs Frau gesprochen wird: «Hältst du immer noch fest an deiner Frömmigkeit? Segne/fluche (*barach*) Gott und stirb» (Ijob 1,9)! Aufgrund der Ambivalenz des hebr. *barach*, nicht nur hier, sondern an allen Stellen im Ijob-Buch, kann die Haltung der Frau, die Gottes eigene Worte aufgreift (vgl. 2,3), verschieden interpretiert werden. Entweder rät sie ihrem Mann, sich Gott zu empfehlen und dann in Frieden zu sterben, oder sich fluchend von dem abzuwenden, der ihn fallen liess und dafür die Todesstrafe, die auf Gotteslästerung steht (Lev 24,16), als kleineres Übel in Kauf zu nehmen. «In beiden Fällen könnte statt Spott und Sarkasmus auch Mitleid, jedenfalls gesunder Menschenverstand mit im Spiel sein. Ijobs Frau will einen Ausweg aus der Ausweglosigkeit,

und sei es durch den Tod.»¹⁶ Ijob geht nicht darauf ein und weist seine Frau als Törin zurück. Es ist die einzige Stelle im Ersten Testament, wo ein Mann nicht auf den Rat seiner Frau hört. Immerhin ist es die Intervention seiner Frau, die Ijob zu einem Fragenden werden lässt. Von diesem Moment an rechtet er mit Gott.

Der Kurzauftritt der Frau lässt viele Fragen zurück. Erst in dem auf der Septuaginta fassenden, griechisch verfassten «Testament Hiobs», einer um die Zeitenwende im hellenistischen Judentum entstandenen Erbauungsschrift, erhält Hiobs Frau auch einen Namen. Sie heißt *Sitis*, was an *Ausitis*, die griechische Übersetzung von *Uz*, der Heimat Hiobs, erinnert oder *Sitidos*, was soviel wie «Brotspenderin» heißen könnte, sie also als *Ernährerin ihres kranken Mannes* auswiese.¹⁷ Wir erfahren, dass sie bis auf den Aussatz alle Leiden ihres Mannes teilt. Um für den Lebensunterhalt des in Armut gefallenen Jobab (Hiob) aufzukommen, verdingt sie sich als *Wassersklavin*. Sie wird nach Strich und Faden ausgebeutet. Schliesslich verlangt ein Brotverkäufer für drei Laibe Brot das Haar der Sitidos: «Da sprach sie bei sich selbst: Was nützt mir mein Haar, solange mein Mann hungert? Und so stellte sie alle Bedenken beiseite und sprach zu ihm: Nun denn, nimm es. Da nahm er die Schere, schnitt ihr Haar ab und gab ihr drei Brote, und alle sahen zu» (TestHiob 23,2-10). Die grenzenlos solidarische Sitidos rät Jobab, seine Angelegenheit «zum Herrn» zu sagen. Damit leitet sie den langen Prozess des Rechtens mit Gott ein, in dessen Verlauf Jobab sich mit seinem Satansglauben auseinandersetzt, von dem er sich schliesslich verabschiedet.

Auch Sitidos erhält einen neuen Namen. Sie heißt jetzt *Dina*, womit das von ihr mit der vergewaltigten Namenschwester (Gen 34) geteilte Schicksal angetötet wird. Sie klagt – darin der Mutter Zion gleich – über den *Verlust ihrer Kinder*: «Bin ich denn ein wildes



Horus als Sieger über das Krokodil (Leviatan) verkörpert die kosmosstiftende Macht gegen das Chaos (um 1600 v. Chr.). Das Bild wird in der 2. Gottesrede des Buches Ijob auf JHWH gemünzt.

Tier, oder habe ich eines Tieres Schoss,
dass mir zehn Kinder gestorben sind und
ich keines von ihnen begraben habe»
(TestHiob 39,10)?

Mit dem Tiervergleich klingt ein Thema an, das bei der *Vollendung ihrer Passion* ergreifend fortgeführt wird, als sie in die Stadt geht, um bei ihrem Patron den Lohn für ihre Sklavinnendienste einzufordern: «Und sie ging weg in die Stadt und betrat den Stall ihrer Kuh, die von den Herren, denen sie diente, geraubt waren. Sie legte sich in einer Krippe nieder und starb guten Muts. Ihr herrischer Gebieter suchte sie und fand sie zunächst nicht. Als es Abend geworden war, ging er in den Stall der Tiere und fand sie tot da liegen. Und alle (Tiere?), die es sahen, brachen ihretwegen in lautes Schreien und Wehklagen aus und der Lärm durchdrang die ganze Stadt. Und da liefen die Leute herbei, zu erfahren, was geschehen war. Und sie fanden sie tot, um sie herum standen aber die Tiere und klagten um sie» (TestHiob 40,5–11).

Der *Leichnam Christi*, so erzählen es Texte und Bilder, ist umgeben von klagenden Frauen und einigen wenigen Männern, von denen einer ein menschenwürdiges Begräbnis für den Gekreuzigten organisiert. *Sitidos* wird im Stall, wo sie krepiert, von den Tieren beweint, deren laute Klagen einen Volksauflauf hervorrufen. Sie verendet dort, wo das Leben des am Kreuz Erhöhten begann. Drastischer könnte die Dimension der *Passion der Frau* kaum erfasst werden, die buchstäblich das Schicksal von Tieren teilt und nur noch die hilflos klagende Solidarität dieser «minderen Kreatur» erfährt.

Dieser «nur» in der apokryphen Literatur überlieferte Nachtrag zur Ijobsgeschichte erhält im Kontext heutiger Naturzerstörung und Frauenunterdrückung geradezu symbolischen Charakter. Er verweist auf die vor aller Augen sich abspielende Tragödie, die durch den Kanon der orthodoxen Berichterstattung und Welterfassung systematisch ausge-

blendet wird. Er verweist auf die katastrophalen Folgen einer *patriarchalen Kultur*, die die Geschlechter in die Vereinzelung und zuletzt in den Tod drängt. Er verweist eindringlich auf den Mangel einer Kultur des Mitleidens, der guten Beziehungen.

Eine ganze Reihe von ökofeministischen Werken versucht, den *Schrei der leidenden Kreatur* zu verstärken und Möglichkeiten gerechterer Beziehungen aufzuzeigen. Entscheidend scheint mir dabei der Hinweis auf die Kraft der Liebe zu sein, die jenseits von Optimismus und Pessimismus dazu beiträgt, eine ausbeuterische, egoistische Praxis zu überwinden.¹⁸

Heil(ig)ung

Im Bemühen um eine positive Beantwortung der Frage nach guten Beziehungen, nach einer schöpfungsgerechten Organisation menschlichen Lebens, wird heute – von Frauen und Männern – auch an biblische Modelle angeknüpft.

1. Im Vordergrund steht die *Schabbat-Theologie*, also die Idee der regenerierenden Pause für alles Leben, wobei gerade hier nach wie vor die Gefahr einer anthropozentrischen Interpretation besteht, wenn zwar arbeitsrechtlich für die Begrenzung menschlicher Arbeit gekämpft wird, nicht aber gegen eine alle Bereiche der Natur überwuchernde Freizeitkultur. Ökologisch macht die Schabbat-Theologie nur dann einen Sinn, wenn sie wirklich die ganze Schöpfung, also auch Tiere und Pflanzen in Kultur und Natur umfasst.¹⁹

2. Durchaus volkstümlich ist der Lobpreis der Schöpfung, wie er uns in den *Psalmen* (z.B. 104; 148) entgegentritt. In Jodelliiedern und auf frommen Täfelchen entlang von Wanderwegen nimmt der Lobpreis allerdings manchmal Formen romantischer Kompensation und kitschiger Verniedlichung der Natur an. Besonders eindrücklich ist es daher, wenn eine echte naive Malerin wie Sibylle Neff (Appenzell) statt der traditionellen Alpauf-

züge mit ihren intakten, heilen Alpenwelten plötzlich Baumaschinen malt, die für den Strassenbau tiefe Narben in die voralpinen Weiden graben.

3. Im Anschluss an eine *biblische Gesetzgebung*, die die *Tiere* auch als *Rechts-subjekte* einbindet und sie vor dem willkürlichen Zugriff der Menschen schützt (beispielhaft sei auf Ex 23,5.19b; Dtn 22,6f.; 25,4 verwiesen), sind in der neuesten Rechtsentwicklung bei uns Fortschritte zu verzeichnen, bis hin zur Erinnerung der Schöpfungsverantwortung an erster Stelle in der Präambel der neuen Bundesverfassung. Ja, es wird erwogen, die Natur von der Sache zum rechtsfähigen Subjekt zu erheben.²⁰

4. Ich möchte hier auf die für die hebräische Bibel, unser Erstes Testament, zentrale, im gottesfürchtigen Diskurs um den gesunden Welthaushalt (Ökotheologie) aber noch kaum beachtete Kategorie der *Heiligung* aufmerksam machen. Sie wurde in nachexilischer Zeit im Anschluss, aber auch in Korrektur priesterlicher Konzepte des *Jerusalemer Tempels*, entwickelt. Ein wichtiges Ziel war die konsequente Demokratisierung klerikaler Modelle. Wahrscheinlich liegen hier die Wurzeln für das Pharisäertum, aus dem das Christentum hervorgegangen ist. Heiligung bedeutet die Ausgrenzung und der besondere *Schutz der Quellgründe des (göttlichen) Segens*. In vorexilischer Zeit sah man darin ausschliesslich den Tempel. Das war naheliegend, denn der Tempel war das ökonomische, politische und geistige Zentrum des Landes. Im Exil machten die Deportierten aber die religionshistorisch revolutionäre Erfahrung des «Gott-mit-uns» ohne Tempel. Die ethische *Personalisierung der Tempeltheologie* war die Folge, unter deren Gesichtspunkt die «Heiligkeitsschule» die priesterschriftlichen Texte redaktionell überarbeitete. Refrainartig wird in den Unterschriften des sog. «Heiligkeitsgesetzes» in der Mitte der Tora (Lev 17-26) Heiligung gefordert: «Seid heilig, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig»

(Lev 19,2; vgl. 20,7.26; 21,8; 22,32). Zugespitzt wird diese Art der Tempeltheologie in den jesuanischen Formulierungen vom Menschensohn als Tempel, der nach seiner Zerstörung in drei Tagen wieder aufgebaut wird (Mt 26,61; Joh 2,19f).

Was heute nötig ist, ist die ethische *Ökologisierung der Tempeltheologie*, nämlich das Verständnis der gesamten Schöpfung als eines geheiligen Bezirkes. Unter umgekehrten Vorzeichen wurde diese Theologie in der Nachkriegszeit angewandt, als man die Erde in Vollen-dung kolonialistischen Denkens konse-quent in Zonen unterschiedlicher Nutz-barkeit (und nicht etwa zu bewahrender Biodiversität) einzuteilen begann. In-dustrizonen, Wohnzonen, Landwirt-schaftszonen, Erholungszonen usw. ent-standen so. Die besonders aufwendig ausgebauten Strassenzonen wurden nach strengen Regeln in Fussgänger-, Fahr-rad-, LKW- und PW-Zonen eingeteilt, wobei als oberster Wert die reibungslo-se Mobilität (und nicht etwa der Schutz der Lebewesen) massgebend war. Natur-schutzzonen wie der Schweizerische Na-tionalpark oder die Galapagos-Inseln mussten dem menschlichen Nützlich-keitsdenken durch NGOs abgetrotzt werden. Noch heute ist es einfacher ein Stück Regenwald zu retten, wenn nicht mit der Ehrfurcht vor dem Leben, son-dern mit dem künftigen Nutzen für die Pharmakologie argumentiert wird. Am Beispiel der Tankerkatastrophen, die die Galapagos-Inseln und viele andere Na-turschutzgebiete erster Klasse verseucht haben, wird besonders deutlich, wie die Heiligkeit des Kapitals und des Marktes über die der Artenvielfalt und Lebens-räume gestellt wird, denn nur damit ist die grobe Fahrlässigkeit in der Seefahrt letztlich zu erklären.

So legen sich also unterschiedliche Netze der Heiligkeit über unseren Pla-neten, je nachdem, welcher Gott oder Götze da verehrt wird. Der *Markt* und die *Mobilität* sind heute die globalen

Tempelgelände des *monotheistischen Götzen «Profit»*. Die Kategorie der Heiligung zeigt, dass Zonenplanung in Raum und Zeit ein eminent theologisches Geschäft ist, und die bei uns vom Aussterben bedrohte Spezies der Verständigen in Sachen Heiligkeit täte gut daran, sich lauter und deutlicher in die öffentliche Debatte einzubringen.

Neben der Frage «Was ist *uns* heilig?» im gesellschaftlichen Diskurs muss sich aber auch jede und jeder der Frage stellen: «Was ist *mir* heilig?» Die persönliche Entscheidung ist natürlich umso bedeutsamer, je grösser die individuellen Freiheiten innerhalb einer Gesellschaft sind. Im Kontext einer auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft, die kein Pardon gegenüber der Mitschöpfung kennt, läuft das in der Tat auf ein Ethos der Selbstbeschränkung hinaus. Die *Verlockung des gottgleichen Lebens* für den Menschen ist nur um den *Preis der Umweltzerstörung* zu haben. Einsamkeit ist daher die letzte Konsequenz der Selbstvergötzung, während die asketische Reaktion auf den Raubbau die Gemeinschaft fördert. Tatsächlich verkehrt sich innerhalb der verkehrten Welt die herkömmliche Wirkung der Askese, die traditionellerweise mit Isolation einherging. Sie ist Negation der Negation. Sie schafft einen neuen Geist. •

¹ Vgl. zum Folgenden: Silvia Schroer, Häufig geringgeachtet: Christ in der Gegenwart 50 (1998), S. 255.

² Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, § 90.

³ Brief vom 22.8.1922 an Martin Buber; Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 1: Briefe und Tagebücher. 2. Band 1918-1929, The Hague 1979, S. 816.

⁴ Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Dordrecht 1984, S. 89.

⁵ Ebd. S. 100.

⁶ Ebd. S. 116.

⁷ Ebd. S. 760.

⁸ Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, § 97.

⁹ Aus dem Vorwort.

¹⁰ Benno Jacob, Das Buch Genesis, Stuttgart 2000

(= Berlin 1934). Die folgenden Ausführungen und Zitate beziehen sich auf S. 71ff.

¹¹ Margarete Susmann, Hiob, Zürich 1946.

¹² Ebd. S. 187.

¹³ Eugen Rosenstock-Huessy, Heilkraft und Wahrheit. Konkordanz der politischen und der kosmischen Zeit, Stuttgart 1952, S. 90.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. dazu auch das von Rosenstock-Huessy 1920 verfasste Kapitel «Die Tochter» aus seinem Buch «Die Hochzeit des Krieges und der Revolution», jetzt als Einzelbüchlein, hrsg. und kommentiert von Bas Leenman, Talheim 1988.

¹⁶ Christl Maier/Silvia Schroer, Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten, in: Schottroff L./Wacker M.-T. (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, S. 192–207.

¹⁷ Luzia Sutter-Rehmann, Das Testament Hiobs. Hiob, Dina und ihre Töchter: L. Schottroff/M.-T. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, S. 465–473.

¹⁸ Vgl. etwa Rosemary Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994.

¹⁹ Christoph Uehlinger, Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung. Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung: Bibel und Liturgie 64 (1991), S. 59–73.

²⁰ Saladin Peter, Das Recht der Natur in unserer Kultur, in: Svilar M. (Hg.), Kultur und Natur (Kulturhistorische Vorlesungen der Universität Bern), Bern u.a. 1992, S. 201–222; Rappel Simone, «Macht euch die Erde untertan». Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn u.a. 1996; Ina Praetorius, Die Würde der Kreatur. Ein Kommentar zu einem neuen Grundwert, in: dies., Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang, Mainz 2000, S. 97–137.