



Luther und ein Evangelium der Erde

VON LARRY RASMUSSEN *

Luther, der hartnäckige Anti-Platoniker, hätte seine Freude gehabt an W. H. Audens „No, Plato, no.“

„Ich kann mir nichts vorstellen,
was ich weniger sein möchte
als ein körperloser Geist,
unfähig zu kauen oder zu nippen
oder Oberflächen zu berühren
oder die Düfte des Sommers einzuatmen
oder Sprache und Musik zu verstehen
oder zu bestaunen, was jenseits davon liegt.
Nein, Gott hat mich genau dahingestellt,
wo ich mir gewünscht hätte zu sein;
die irdische Welt ist so schön,
wo der Mensch Mann oder Frau ist
und allen Dingen Eigennamen gibt“.¹

Dieser Aufsatz ist eine Auslegung Martin Luthers, einer Reihe späterer Luther-Theologen, Dietrich Bonhoeffer und Joseph Sittler, zusammen mit einem zeitgenössischen biblischen Theologen, Theodore Hiebert, auf der Suche nach einem „verlorenen Evangelium der Erde“², das in christlichem Boden begraben liegt. Die Notwendigkeit eines authentischen christlichen „Erd-Glaubens“ wird von vielen vertreten³. Zum Zwecke dieses Aufsatzes genügt das Urteil von Teilhard de Chardin: „Die Welt wird nicht zur himmlischen Verheißung des Christentums bekehrt werden, wenn nicht zuvor das Christentum zur Verheißung der Erde bekehrt worden ist.“⁴

* Larry Rasmussen ist Theologieprofessor am Union Theological Seminary in New York.

Am verheißungsvollsten und hilfreichsten für diese „Verheißung der Erde“ sind Luthers Panentheismus und Sakramentalismus und seine Einsichten in die Dynamik der menschlichen Sündhaftigkeit. Gewiss, diese erfordern ihre eigene Reform und Anpassung an die Erfordernisse eines genuinen Erd-Glaubens heute. Doch Reform gehört auch zu Luthers Stil und Tagesordnung.

Gottes irdische Wohnung

Eine Anmerkung zum Begriff „Schöpfung“ ist nötig, bevor wir Luthers Schriften befragen. „Schöpfung“ ist kein wissenschaftlicher Begriff. Er ist auch kein Synonym für Natur als metaphysische Beschreibung der Wirklichkeit durch die Philosophie. Er mag wohl im Laboratorium und im Vorlesungssaal gebraucht werden, doch seine wahre Heimstatt ist die glaubende Gemeinschaft, dort, wo sie über die theologischen, doxologischen und moralischen Dimensionen ihres Lebens spricht. Außerhalb dieser Gemeinschaft ist die Schöpfungslehre weitgehend unverständlich; denn ihr springender Punkt liegt weniger in dem, was sie über die Natur der Natur sagt, als vielmehr in dem, was sie über die Natur des Schöpfers sagt. Es geht bei ihr vornehmlich um die Gegenwart Gottes im Leben und für das Leben. Der Eine, der alle Dinge „im Himmel und auf Erden“ formt, begegnet uns in verborgener Weise in der Schöpfung und spricht uns durch unsere Mitgeschöpfe an. Das ist Luthers Zielrichtung. Für ihn zielt diese christliche Lehre auf radikale Tröstung und Befreiung: Tröstung, weil wir Gott und Gottes Gnade schon in der Schöpfung begegnen, und Befreiung, weil wir als Geschöpfe Gottes dazu befreit werden, in unseren Mitgeschöpfen dem „anderen“ als „Geschenk“ zu begegnen, als dem, der mit uns Ausdruck der ehrfurchtgebietenden und kostbaren Gabe des Lebens ist.

Die Lehre von der Schöpfung steht nicht allein. Für Luther ist Gott als Schöpfer ein wesentlicher Bestandteil der heilbringenden Verkündigung des Evangeliums. Die Schöpfungslehre gehört zur Geschichte Israels und Jesu, zur Geschichte des Erlösers und Heiligmachenden, der auch der Schöpfer ist. Das biblische Zeugnis von Gott und Gottes Kraft als schöpferische und erlösende Kraft bildet für Luther die Substanz des Ersten Glaubensartikels, seiner Schriften über die Sakramente, seiner *Genesisvorlesung* und der Schöpfungslehre selbst.⁵

Nachdem dies gesagt ist, wenden wir uns nun diesen Schriften und ihrem Potential für einen christlichen Erd-Glauben zu.

Obwohl Luther in seiner Kosmologie und Gesellschaftstheorie weitgehend mittelalterlich bleibt, polemisiert er doch theologisch gegen das helenisierete Christentum und die mittelalterliche katholische Spiritualität, in der die „diesseitige“ Welt der irdischen materiellen Wirklichkeit nach und nach aufgegeben wird zugunsten der Suche nach dem reinen Geist und der Rückkehr der Seelen in ihre wahre Heimat, die Sterne. Im Gegensatz zum christlichen Leben als einem fortschreitenden asketischen Aufstieg ist für Luther die Erde selbst „vollgepackt mit Himmel“ (Gerard Manley Hopkins). Die Erde ist vollgepackt mit Himmel, weil Gott beschlossen hat, *für die Schöpfung in der Schöpfung durch und als Schöpfung gegenwärtig zu sein.*

Um Gott als den völlig, leibhaftig Fleisch Gewordenen ging es in den langwierigen Marburger Disputationen über die Realpräsenz Jesu Christi in den Sakramenten und in Luthers Schriften zu den Sakramenten im allgemeinen. Luther betont nachdrücklich, dass „das Endliche das Unendliche in sich birgt“ (*finitum capax infiniti*) gegen die calvinistische These, dass das „Endliche nicht das Unendliche in sich bergen kann“ (*finitum non capax infiniti*). Für Luther bedeutet diese inkarnatorische Präsenz, dass das Transzendente ganz und gar immanent ist. Gottes Präsenz und Macht ist „in, mit und unter“ dem Endlichen. Formen der Natur, wir inbegriffen, sind „Masken“ Gottes (*larvae dei*). Oder, in einem anderen Bild ausgedrückt, Gott ist „eingewickelt“ in die Natur (*involuturum*). Geschöpfliche Endlichkeit ist gut und angemessen und ist der Ort, an dem nicht weniger und kein anderer ist als der Gott des Lebens, mit uns und für uns. „Gott ist wesentlich gegenwärtig an allen Enden, in und durch alle Creaturen in allen Stücken und Orten“, schreibt Luther, „dass also die Welt Gottes voll ist und er sie alle füllet, aber doch nicht von ihr beschlossen oder umbfangen ist, sondern zugleich außer und über alle Creatur ist“.⁶

Nein, Gott ist nicht [durch die ganze Schöpfung] „beschlossen oder umbfangen“, betont Luther, doch wir sind es. Wir sind nicht „zugleich außer und über alle Creatur“. Sich über die Natur erheben zu wollen, ist für erdgebundene Geschöpfe wie wir das Wesen der Sünde. Es ist der Versuch, in einer Weise Gott zu sein, wie wir es nicht sind und nicht sein können. Für Luther ist das Unglaube; und es endet in Ungerechtigkeit, indem wir die Erde plündern und den Nächsten ausrauben in dem vergeblichen Bemühen, zu leugnen, dass wir – um sein Bild zu gebrauchen – alle Bettler sind, und uns in allem, was wir sind und haben, dem Kern unseres Seins verdanken. Wir leben, wie alle anderen Geschöpfe, in völliger Abhängig-

keit von der übrigen Schöpfung Gottes, für jeden Atemzug und jeden Bissen. Wir verdanken unser ganzes Leben der Gnade Gottes; wir können nicht leben, ohne zu leihen.

Doch worum es Luther unmittelbar geht, ist Gottes Natur, nicht unsere: Gott ist ganz und gar Fleisch geworden, nicht nur in dem Juden Jesus von Nazareth, sondern in, mit und unter der übrigen Schöpfung, Geschöpf für Geschöpf, Korn für Korn, Bohne für Bohne. Luther, der biblische Theologe, kannte seine Sprachen gut und gebrauchte sie mit großem Gewinn in seinen Kommentaren. So gelangte er schnell zu der Erkenntnis, dass das hebräische *adam* von *adamah* kommt, was so viel bedeutet wie „Erde, Boden, Ackerkrume“. Die Menschen sind, ganz wörtlich genommen, Geschöpfe der Erde. „Der Bebauer der Erde kam“, sagt Luther, „aus einem Erdklumpen, so wie ein Topf aus Ton geschaffen ist“.⁷ Darüber hinaus, bemerkt er in seiner *Genesisvorlesung*, sind auch alle anderen Geschöpfe Geschöpfe der *adamah*. In einem Vergleich, den wir vielleicht nicht gerade als schmeichelhaft empfinden – was Luther aber nicht im geringsten stört –, bemerkt er, dass wir „in der gleichen Weise“ wachsen und uns mehrer „wie die anderen Tiere“ und dass es keinen Unterschied gibt „zwischen einer trächtigen Kuh und einer schwangeren Frau“.⁸ Und obgleich er die hierarchische Ordnung der „Großen Kette des Seins“ – gemäß der mittelalterlichen Kosmologie – in seiner Gesellschaftstheorie übernimmt (wenn er sie auch in seiner Theologie bekämpft!) und die Sicht der Priesterschaft teilt, dass die Menschen unter allen Geschöpfen diejenigen sind, die nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, so unterstreicht er doch die Gefährtschaft aller Geschöpfe und unsere gemeinsame Herrlichkeit und unser gemeinsames Los als von Gott Geschaffene. So stellt er Adam und Eva dar, wie sie vor dem Sündenfall mit den Tieren „gemeinsamen Tisch“ halten in einer Art von unschuldiger, ursprünglicher Eucharistie. Eucharistie nicht als Opfer irgendeiner Art, sondern einfach als Danksagung und lebendiger Spiegel geteilten Lebens in einer gemeinsamen Schöpfung.⁹ Darum ist es nicht zufällig, dass Luther sowohl im Kleinen als auch im Großen Katechismus und in unzähligen anderen Schriften sagt: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat *samt allen Kreaturen*.“ So ist der Glaube „ein lebendig, tätig, aktiv, mächtig Ding“, das die Menschen „froh und unerschrocken und glücklich macht im Umgang mit Gott und *mit allen Kreaturen*“. „Samt allen Kreaturen“ ist eine ständig wiederkehrende Formulierung bei ihm. Das wundert uns vielleicht nicht, sollte es aber, taucht es doch immer wieder in seinen Texten auf vor dem etwas späteren protes-

tantischen Abweichen von der Schöpfungslehre und der protestantischen Preisgabe der ursprünglichen Offenbarung Gottes in jenem anderen Buch, dem Buch der Natur.

Lassen Sie mich einen Augenblick bei Luthers „alle Kreaturen“ verweilen. Luthers Frage zum Ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses, „Was ist das?“ findet in seinem Großen Katechismus folgende Antwort:

„Antwort: Das meine und glaube ich, dass ich Gottes Geschöpf bin. D. h.: er hat mir gegeben und erhält mir ohne Unterlass Leib, Seele und Leben, kleine und große Gliedmaßen, alle Sinne, Vernunft und Verstand usw.; Essen und Trinken, Kleider, Nahrung, Weib und Kind, Gesinde, Haus und Hof usw. Dazu lässt er mir alle Kreaturen zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen. Sonne, Mond und Stern am Himmel, Tag und Nacht, Luft, Feuer, Wasser, Erde, und was sie trägt und hervorbringt wie Vogel, Fisch, Tier, Getreide und Gewächs aller Art; ebenso was sonst noch leibliche und zeitliche Güter sind, wie gutes Regiment, Frieden, Sicherheit. So soll man also aus diesem Artikel lernen, dass keiner von uns weder das Leben von sich selber hat noch alles, was soeben aufgezählt wurde und noch aufgezählt werden kann, [und dass er es auch] nicht erhalten kann, so klein und geringfügig es sein mag. Denn das ist alles in dem Wort ‚Schöpfer‘ eingeschlossen.“

Luther klagt sodann, „wie wenige es sind, die diesen Artikel glauben“. Wir hören und wiederholen ihn Wort für Wort, bedenken aber nicht, „was uns die Worte auftragen.

Denn wenn wir's von Herzen glaubten, würden wir auch darnach tun, und nicht so stolz einhergehen, nicht so trotzen und uns brüsten, als hätten wir das Leben, Reichtum, Gewalt und Ehre usw. von uns selbst, so dass man uns fürchten und dienen müsste. So macht es die unselige, verkehrte Welt; sie ist in ihrer Blindheit ersoffen, missbraucht alle Güter und Gaben Gottes nur zu ihrer Hoffart, Geiz, Lust und Vergnügen, und sieht nicht ein einziges Mal auf Gott, um ihm zu danken oder ihn als Herrn und Schöpfer anzuerkennen.

Darum sollte dieser Artikel uns alle demütigen und erschrecken, sofern wir's glaubten. Denn wir sündigen täglich mit Augen, Ohren, Händen, Leib und Seele, Geld und Gut und mit allem, was wir haben...

Deshalb sollen wir diesen Artikel täglich üben, uns einprägen. Bei allem, was uns vor Augen kommt und an Gutem widerfährt, auch wenn wir aus Nöten oder Gefahr kommen, sollen wir uns daran erinnern, dass Gott uns das alles gibt und tut, damit wir daran sein väterliches Herz und seine über-

schwängliche Liebe gegen uns spüren und sehen. Davon würde das Herz warm und entzündet werden, dankbar zu sein und alle diese Güter zu Gottes Ehre und Lob zu gebrauchen.“

Gewiss kann Luther zu weit gehen, wenn er Gottes Lob *aller* Kreaturen singt und uns schilt, irgendetwas zu vernachlässigen, „so klein und geringfügig es auch sein mag“. Das mag der Fall sein in der *Genesisvorlesung*, wo er die „Fußspuren“ Gottes z. B. in denen der Maus entdeckt. Die Maus, so fährt er fort, hat „eine sehr schöne Gestalt“ mit „so hübschen Füßchen und so feinen Haaren“.¹⁰ Doch auf jeden Fall findet Luther die Fußspuren Gottes in allen Geschöpfen, wenn auch der menschlichen Erdenkreatur eine größere Herrlichkeit vorbehalten ist als „Mikrokosmos“ des Makrokosmos, als eine Welt *en miniature* und voller Verständnis.¹¹

Doch mehr zur Maus. Luthers Biologie ist fremd für unsere Ohren. Sie erweist sich als eine sehr schlechte Biologie, wenn sie auch in seinen Tagen allgemein verbreitet war. Er argumentiert wie Aristoteles, der Vater schlechter Biologie, über die Entstehung von Lebewesen aus verwesenden organischen Stoffen durch Wärme: „so wie wir Mistkäfer aus Pferdemit entstehen sehen“.¹² Das ist keine befriedigende Erklärung, sagt Luther, und fügt hinzu, dass die Sonne, wenn sie auch wärmt, „nichts ins Leben rufen würde, es sei denn, dass Gott in seiner göttlichen Macht sagt: ‚Lass eine Maus aus Verwesendem entstehen‘. Darum ist auch die Maus eine göttliche Kreatur und in meinen Augen eine wässerige Natur, sozusagen ein Landvogel... Doch für ihre Art hat sie eine sehr hübsche Gestalt und so schöne Füßchen und feine Haare, dass klar ist, dass sie durch das Wort Gottes nach einem eindeutigen Plan geschaffen wurde. Darum bewundern wir auch hier Gottes Schöpfung und Werk. Das Gleiche könnte man von den Fliegen sagen“.¹³

Wie schlecht auch immer Luthers Biologie und sein Urteil über die Fliegen gewesen sein mögen, es spiegelt sich darin eine tiefere Seite von *adam/adamah* wider. Dazu möchte ich mich zwei Betrachtungen dieses Themas zuwenden: Luther und die Schöpfungslehre und Theodore Hieberts großartige Studie über Natur und Religion im frühen Israel, *The Yahwist's Landscape*. Letzterer hatte dem biblischen Theologen Luther gegenüber einen unvergleichlichen Vorteil: die heutige Möglichkeit, verschiedene biblische Stränge sorgfältig voneinander zu trennen. Wir können z. B. auf diese Weise die jahwistische (J) und die priesterschriftliche (P) Kosmologie und Theologie voneinander unterscheiden.

Doch dies ist nicht der Ort, um mit J und P zu beginnen, sondern mit der Behandlung der Natur in der tonangebenden westlichen Exegese des vergangenen Jahrhunderts. Hiebert listet vier vorherrschende Ansichten auf: „1. Natur und Geschichte sind klar voneinander geschiedene Kategorien; 2. Biblische Religion gründete in der Geschichte und nicht so sehr in der Natur; 3. In dieser Hinsicht unterschied sich die biblische Religion von anderen alten Religionen, die in der Natur gegründet waren; und 4. Das geschichtliche Bewusstsein der Bibel war ein Fortschritt in der Evolution des menschlichen Denkens.“¹⁴ Dabei ist die Tatsache beachtlich, dass keine dieser vier Vorstellungen für Luther oder für irgend jemanden galt, der auf der anderen Seite (als Hirte oder Dorfbewohner) der industriellen Revolution lebte, zumindest nicht in der Weise, in der sie sich bei uns auswirkten. Auch stehen sie nicht in Einklang mit den tieferen Dimensionen der Schöpfungslehre Luthers. Wie dem auch sei, Hiebert vertritt die Auffassung, dass eine solche Exegese für die Moderne zur Folge hatte, dass die Welt der Natur als ein Anliegen von besonderer Bedeutung an den Rand gedrängt wurde. Auf diese Weise wird die Natur ein „Problem“ für uns, wenn wir versuchen, der Ökokrise und dem Zustand ökologischer Unhaltbarkeit zu begegnen. Es ist ein „Problem“, weil die Natur und unsere völlige Abhängigkeit von ihr im modernen westlichen Denken und in der systembedingten Praxis ignoriert oder abgewertet worden sind, und weil sie aus der zentralen Agenda der westlichen Theologie herausgefallen sind, nicht zuletzt aufgrund eines gewissen protestantischen Abweichens von der Schöpfungslehre – bis vor kurzem, d. h. bis unsere Praktiken die Lebenssysteme des Planeten selbst gefährdet haben. Dann wird die Natur, weil sie keinen Platz in unserer Kosmologie hat, der ihrer tatsächlichen Macht in unserem Leben entspricht, zu einem „Problem“.

Gelegentlich ist die Erhöhung der menschlichen Geschichte und die Marginalisierung der Natur unumwunden gepriesen worden. Harvey Cox' einflussreicher Lobpreis der Moderne vor dreißig Jahren, *Stadt ohne Gott?*, ist vielleicht der bekannteste. Cox behauptete, dass die biblische Religion, gerade weil sie die Natur entsakralisiert hat, die tiefste Grundlage der Moderne sei. „Diese Entzauberung der natürlichen Welt“, schrieb er, „war die unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung der Naturwissenschaft“.¹⁵ Wissenschaft und Technologie, zusammen mit anderen modernen Entwicklungen, stützen sich auf das, was Cox als die biblische Sicht der Schöpfung hinstellte. Für die Hebräer, sagte er, ist die Natur von Gott getrennt, und der Mensch wird von der Natur unterschieden. „Das ist der

Beginn der Entzauberung“, die uns Jahrtausende später die furchterregenden Errungenschaften der Moderne beschert hat. Die Rolle des biblischen Glaubens ist ganz einfach. In Cox' Worten: „Für die Bibel sind weder der Mensch noch Gott durch ihre Beziehung zur Natur bestimmt. Dies befreit beide nicht nur für die Geschichte, sondern liefert die Natur selbst an den Menschen zu seinem Nutzen aus.“¹⁶

Hiebert akzeptiert keine dieser Aussagen als kategorisch biblisch. Bei seiner Erforschung der Natur in der Heiligen Schrift unterzieht er diese Deutung der israelitischen Religion „einer Überprüfung auf der Basis des Textmaterials eines entscheidenden und einflussreichen biblischen Verfassers, des Jahwisten“.¹⁷ Die Landschaft und Sicht des Jahwisten, so argumentiert er, ist die eines Bauern.¹⁸ Es ist „eine einheitliche und zusammenhängende Betrachtung der Welt der Natur“, die, wenn die Gelehrten Recht haben mit ihrer Datierung des J-Materials, „die älteste bestätigte Reflexion der Bibel über Gott, die Welt und den Platz des Menschen in ihr darstellt“.¹⁹

Hiebert fasst seine Neuinterpretation der Texte in drei Kapiteln zusammen: „Agrarkultur als Kultur: Der Mensch als ein Ackermann“, „Schöpfung als Erlösung: Der Mensch als ein Bürger der Erde“ und „Natur als Maßstab: Der Mensch als ein Diener“. Wir wollen sie nacheinander betrachten und dabei Beiträge zum Thema von Luther und lutherischen Theologen hinzuziehen.

Der Mensch als Bebauer

Das Agrar-Hochland Kanaans ist die natürliche Umwelt des Jahwisten. Im Mittelpunkt steht der Ackerboden, aus dem alles Leben – Pflanze, Tier, Mensch – geschaffen ist und von dem es in allem abhängig ist. *Ha adam*, „der Ackermann“, ist von *adamah*, dem Ackerland, und er ist von Gott dazu bestimmt, sein „Bebauer“ zu sein (um den Begriff zu gebrauchen, den auch Luther benutzt). Alle Nachkommen Adams – Kain, Abel, Noah, Abraham, Isaak, Jakob – sind Ackerbauern und Landbesitzer, die den Boden bestellen und die Herden hüten. Es ist in der Tat auffallend, dass für den Jahwisten keiner unter den archetypischen Urgestalten – Abraham, Isaak, Jakob, die Stammesführer Israels – König ist wie die Urhelden der Nachbarvölker im Lande Sumer und in Mesopotamien. Sie sind vielmehr schlaue, erfolgreiche Ackerbauern, Oberhäupter von Familien, Clans und Stämmen. Ihre Kult- und Gottesdienststätten befinden sich im Zentrum der

israelischen Landschaft. Gewiss, es gibt Städte in der Landschaft des Jahwisten: Sichern, Bethel, Hebron, Beerscheba. Doch ihre Bedeutung liegt genau darin, dass sie *religiöse* Kernbezirke sind, wo jedes Heiligtum mit einem Element der Natur als Medium der Gegenwart Gottes in Verbindung steht. Die Gotteserscheinungen der Urväter sind ausnahmslos mit einer Eiche oder einem Eichenhain, einem Berggipfel oder einer Quelle lebendigen Wassers verbunden.²⁰ In den J-Berichten basiert selbst das liturgische Jahr auf den drei Haupternten des Hochlandes: Gerste und Weizen im Frühjahr und Früchte im Herbst. Und der primäre kultische Ritus besteht darin, dass die beiden Hauptzeugnisse der Agrarkultur Israels, die Erstlinge des Bodens und die Erstgeborenen der Schafe und Rinder, Jahwe dargebracht werden. Von Gott aus Ackerland geschaffen und von Gott beauftragt, sein Bebauer zu sein, bringt Israel in einem Akt faktischer Selbstdefinition Gott die Fülle der Natur als Dienst zum Opfer dar. Das ist im Gegensatz zu Cox und den Großteil moderner westlicher Exegese, westlichen Rituals oder westlicher Theologie *nicht* eine Lebensweise, die Gott und die Menschen von den Naturprozessen trennt oder Kultur von Agrarkultur unterscheidet. Das kann nicht einmal im Hebräischen gemacht werden. Das biblische Hebräisch hat keine Wörter, die Geschichte und Kultur von der Natur trennen, so wie es kein Wort hat, das die Menschen als eine Spezies von der übrigen Natur trennt.²¹

Diese „einheitliche und zusammenhängende Zielrichtung“ hat zwei Parallelen im Englischen. „*human*“ und „*humus*“ – fruchtbarer Boden – haben eine gemeinsame Wurzel. Diese gleiche Wurzel weist uns an unseren Platz im Zusammenhang der Dinge zu mit Wörtern wie „*humor*“ und „*humilitas*“. Oder, um die andere Parallele zu nennen, Menschen als „Kultivierer“ (Bebauer) bringen ihre Berufung durch „Kultur“ zum Ausdruck. Und im Mittelpunkt all dessen steht der Lobpreis Gottes durch den „Kultus“ oder Gottesdienst.

Um das Gleiche noch einmal anders zu sagen: Angesichts der jahwistischen Sicht ist es nicht erstaunlich, dass wir aus dem biblischen Hebräisch nicht ersehen können, ob das Wort *ruah* sich auf einen gewöhnlichen Wind bezieht, auf den Odem, der den Menschen das Leben einhaucht, auf alles Leben überhaupt oder schließlich auf das Sein Gottes selbst.²² Spätere Trennungen und Dualismen zwischen dem Spirituellen und dem Materiellem oder dem Spirituellen und dem Natürlichen oder gar zwischen Geist und Materie sind keine Trennungen und Dualismen, dem dieses älteste biblische Material Raum gibt. Die Welt hier ist eine einzige metaphysische

Wirklichkeit. Der Kosmos ist einer. Um es in der Sprache der Theologie zusammenzufassen: das Transzendente ist eine Dimension der einzigen Existenz, die wir kennen, nämlich der irdischen Existenz. Eine Erde voll Herrlichkeit. Transzendenz ist die Erfahrung Gottes und des „Lebens“ in einer Welt, in der alles, was lebt, teilhat an einer gemeinsamen Quelle, einer gemeinsamen Wanderschaft und einem gemeinsamen Schicksal. Alles ersteht aus *adamah* und kehrt dahin zurück. Der bescheidene menschliche Auftrag besteht darin, zu bebauen und zu bewahren, zu kultivieren in einer Welt, in der Agrarkultur Kultur ist und in der Kultur durch Kult und Kultus im Lobpreis und in der Furcht Jahwes münden.

Das ist Hieberts Wiedergabe des Jahwisten, doch wir befinden uns hier an wichtigen Punkten dicht bei Luther. Der Grund dafür liegt zum Teil darin, dass auch Luthers Welt in überwältigendem Maße ländlich war, eine Welt des Pflanzens und Weidens, des Handwerks und des Handels, alles, was zur Agrarkultur als Kultur gehört. Dazu gehört das gewaltige Wittenberg, dessen Bevölkerung zur Zeit der Reformation 2700 Einwohner betrug. Der theologische Grund jedoch ist der, dass Luthers Protest gegen das platonisierte Christentum in radikaler Weise die Geschöpflichkeit und Endlichkeit als Medium der Gegenwart und Macht Gottes bezeugte. Luthers Gott wandelte wie der des Jahwisten in der Kühle des Abends in einem Garten. Gottes Geist ist spürbar.

Es sollte nur eine Frage der Zeit sein, bis andere Lutheraner Luther in dieser Art von Erd-Glauben folgten. Was Dietrich Bonhoeffer z. B. wiederentdeckte, war das hebräische Empfinden für die Welt als einer einzigen metaphysischen Wirklichkeit und die Transzendenz als einer zutiefst diesseitigen Dimension dieser Wirklichkeit. Wie Luther begründete er das christologisch: „In Christus begegnet uns das Angebot, an der Gotteswirklichkeit und an der Weltwirklichkeit zugleich teilzubekommen“, schrieb Bonhoeffer, „eines nicht ohne das andere“.²³ Nachfolge bedeutet, einem sehr irdischen Jesus zu folgen, der ein zutiefst diesseitiges Leben lebt. Da ist kein Hauch von jenseitigem Dokerismus oder Gnostizismus in dieser Nachfolge. Der einzige Hauch, der da ist, ist der Hauch von Leben-wie-es-kommt. Sich ins Leben hineinzuerwerfen – ins ganze Leben – und dadurch in die Arme Gottes, der uns in dem einzigen Leben begegnet, das die Kreatur kennt, das ist der Weg des Glaubens. „Jesus ruft“, schreibt Bonhoeffer aus dem Gefängnis, „nicht zu einer neuen Religion, sondern zum Leben“.²⁴

Oder nehmen wir den lutherischen Theologen Joseph Sittler. Der Untertitel (in der englischen Ausgabe) seines bahnbrechenden Vortrages auf der

Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 lautete: „Redemption within Creation“ (Erlösung innerhalb der Schöpfung). Auch sein Denken ist wie das Luthers und Bonhoeffers christologisch. „Die Reichweite von Gottes wiederherstellendem Handeln in Christus (ist) nicht geringer als das sechsmal sich wiederholende ‚*ta panta*‘“, schreibt er. („*Ta panta*“ ist das „alles“ aus Sittlers Text Kol 1,15–20.) Zu allen Dingen kommt Gott „nicht als ein Fremder“, sondern als „der Erstgeborene aller Schöpfung“, fährt Sittler fort. „In ihm wurden alle Dinge geschaffen“. ²⁵ Mit dieser kosmischen Christologie kommt Sittler zu einem Schluss, den er als paulinisch exegisiert: „Eine Lehre von der Erlösung ist nur dann sinnvoll, wenn sie sich im weiteren Bereich einer Lehre von der Schöpfung bewegt.“ ²⁶ Und er fährt fort: „Es lässt sich nämlich in keinem verständlichen Sinne des Wortes behaupten, Gottes Erdengeschöpf werde ‚erlöst‘, wenn man dabei absieht von einer Lehre vom Kosmos, der sein Lebensbereich ist, sein endgültiger Ort, der Schauplatz seines Eigendaseins unter Gott, im Zusammenleben mit seinem Nächsten und in seinem Sorgeverhältnis zur Natur, seiner Schwester.“ ²⁷ Erlösung ist unvollkommen, wenn sie nicht „das Ganze der menschlichen Erfahrung und der menschlichen Umgebung bis zum äußersten Horizont hin einschließt“. Wenn nicht „alle Dinge“ eingeschlossen werden, warnt Sittler, wird der Mensch „versucht sein, die Erlösung des Menschen auf das zu reduzieren, was an Reinigung, Umwandlung, Vergebung und Seligkeit durch eine ‚engelhaft‘e Flucht aus dem Kosmos natürlicher und historischer Tatsachen zu erlangen ist – und in dieser Wahl in irgendeiner Art den Dualismus zu akzeptieren, der der biblischen Theologie ebenso sehr zuwider ist, wie er bei der Gnosis beliebt ist, damals wie heute“. ²⁸

Später in seinem Vortrag geht Sittler auf die Entwicklung der modernen Kosmologie ein. Er beklagt die Ergebnisse. Nach der Reformation, sagt er, verschwand die Natur als Bereich der Gnade aus dem Blickfeld. Sie wurde zu einem untergeordneten Thema, als die Menschen in der Aufklärung in die Natur als ihren Herrschaftsbereich eindrangen. „Ein Stück von Gott starb mit jeder neuen Naturbeziehung“, erklärte Sittler den Delegierten in Neu-Delhi, und „der Bereich der Gnade verringerte sich in dem Maße, als Strukturen und Vorgänge in der Natur von dem nun autonomen Menschen beansprucht wurden“. ²⁹ Sittler ist besorgt darüber, dass der Radius der Erlösung auf die Dimensionen der Menschheit zusammengeschrumpft ist, statt den Radius der ganzen Schöpfung zu umfassen (Erlösung und Schöpfung als angrenzende Begriffe nach dem Jahwisten, um auf Hiebert zurückzuverweisen). Mit der Sicht eines Sehers kommt Sittler zu dem Schluss,

dass diese verkürzte Kosmologie unsere eigene Wahrnehmung in einer Weise einschränkt, dass wir nicht mehr verstehen, was um uns herum geschieht, selbst angesichts brutaler Fakten. „Wenn Millionen der Weltbevölkerung innerhalb und außerhalb der Kirche wissen“, sagt Sittler an die Adresse der Delegierten in Neu-Delhi, „dass jetzt die Natur ebenso absolut von der Vernichtung bedroht ist, wie es Menschen und Gesellschaften in der Geschichte seit jeher gewesen sind, so wird ein Zeugnis über das Licht, das nicht auch die Naturwelt einschließt und erhellt, unverständlich bleiben“.³⁰ Es ist, als ob ein Elefant im Raum wäre, doch keiner bemerkt es.

Auf eine andere Konsequenz hinweisend erklärt Sittler, dass wir „eine Christologie des sittlichen Gemütes, eine Christologie der Geschichte“ gehabt hätten, doch keine „wagemutige, durchdringende, lebensbejahende Christologie der Natur“.³¹ Solange wir die nicht haben, wird die Macht der Gnade sich nicht auf die Erde ergießen, dass sie „die Wege der Menschen untersuchen, richten und heilen könnte, auf denen sie in dieser verwundeten und bedrohten Welt gotteslästerlich herumstolzieren, als ob sie ihr Besitz sei“.³²

Wenn wir keine Christologie der Natur haben, werden wir auch keine „wagemutige, durchdringende, lebensbejahende“ Nachfolge vergleichbarer Größe haben. Jünger zu sein, bedeutet, Jesus nachzufolgen. Wenn die Erlösung, die Jesus bringt, nur die Menschen und ihre Geschichte umfasst, wird die entsprechende Nachfolge nicht die Kräfte der Gnade freisetzen, „so dass sie die Wege der Menschen untersuchen, richten und heilen könnte, auf denen sie in dieser verwundeten und bedrohten Welt gotteslästerlich umherstolzieren, als ob sie ihr Besitz sei“. Christliche Berufung als Treue gegenüber der Erde fehlt hier, eine Missachtung, die in Sittlers Augen aus Blasphemie geboren ist.

Sittler schließt seine paulinisch-lutherischen Aussagen über Erd-Glauben und Erd-Ethik mit den Worten eines ungenannten Dichters. Das Werk heißt „Rat an einen Propheten“. Darin sagt der Dichter über die menschliche Natur, sie sei „geformt im Netz der Natur“. Zunächst ist die Rede vom Hirsch, vom Himmel, von der Sonne, dem geduldigen, stummen Leben der Tiere als begleitenden Gefährten. Dann macht der Dichter sich sorgende Gedanken über die Menschen und was es bedeuten würde, wären diese Inkarnationen der Gnade wie die Natur bewusstlos gemacht, zum Schweigen gebracht oder ins Reich des Ausgestorbenen abgeschoben worden.

„Was würden wir sein ohne

Des Delphins Sprung, der Taube Rückkehr.

Diese Dinge, in denen wir uns selbst gesehen

Und gesprochen haben,
Sie fragen uns: Prophet, wie sollen wir rufen
Unser Wesen hervor, wenn diese lebendige Sprache
Ist ganz
Und gar zerschlagen, jenes Glas, verdunkelt oder gebrochen.
In ihr haben wir ausgesprochen die Rose unserer
Liebe und das blanke
Pferd unseres Mutes, in ihr betrachtet
Die singende Grille der offengelegten Seele
Und alles, was wir meinen und zu meinen wünschen.
Sie fragen uns, ob mit der wortlosen Rose
Uns unsere Herzen versagen; kommen zu fragen
Ob überhaupt etwas bleiben werde, wenn, hoch und aus alter Zeit
Die bronzefarbenen Chroniken des Eichbaumes sich schließen.³³

Der Jahwist hätte nicht anders als zustimmen und den Eichbaum und alles nicht besser verstehen können. Doch worum es hier unmittelbar geht, ist Sittlers und Bonhoeffers Ausweitung von Luthers Erd-Glauben, so dass der Kreis der Erlösung mit dem Kreis der Schöpfung zusammenfällt und „alles in allem“ zusammengebracht ist.

Das ist eine gute Überleitung zu Hieberts nächstem zusammenfassenden Kapitel: „Schöpfung als Erlösung: Der Mensch als ein Bürger der Erde.“

Der Mensch als einfacher Bürger

Wie erscheint Gott im Bericht des Jahwisten? Das konkrete Medium der Offenbarung ist eine naive Mischung aus Natur- und Kulturmetaphern. Manchmal erscheint Gott als ein Mann – dem Abraham im Eichenhain oder Jakob am Fluss. Doch Gott ist genau so oft im Gewitter, im Wind oder im Feuer, auf dem Berggipfel oder unter den Eichen. In den beiden Erzählungen z. B., in denen es um den Bundesschluss geht, werden Gottes Macht und Geheimnis durch erschreckende Naturphänomene vermittelt: durch Feuer und Rauch, als Abraham schläft (1 Mose 15), und durch Donnern und Blitzen auf dem Berg Sinai vor Mose und den Israeliten (2 Mose 19). Hier und an anderer Stelle greift der Jahwist auf die Natur zurück, um Gottes Güte und das Geheimnis im Herzen des Universums zu beschreiben.³⁴

Doch die Bedeutung der Gegenwart und Macht Gottes ist nicht die Form der Theophanie per se. Es ist die Vorstellung von der Erlösung, die der Jahwist vermittelt. Erlösung oder Heil oder einfach irdisches Wohlsein

geschieht im Umfeld des Jahwisten und des Lebens, das seine Vorfahren, seine Zeitgenossen und seine Nachkommenschaft auf dieser Erde führen. Es ist in der Tat eine Erlösung, die eng an „das fruchtbare und sichere Land“ gebunden ist. Es besteht, sagt Hiebert, „aus einer dauerhaften und sicheren Beziehung zu diesem Land und den reichen Ernten, die es hervorbringt“.³⁵ Das führt Hiebert zu dem Schluss, dass „die Religion des jahwistischen Epos eine Religion der Erde war, genauer gesagt eine Religion des Agrar-Hochlandes des biblischen Israel“.³⁶ Die Menschheit ist, wie schon gesagt, als integrierender Bestandteil eines einzigen Lebensbereiches geschaffen; und die Erde ist die ihr zuge dachte Heimstatt. Erlösung wird – um noch einmal Hiebert zu zitieren – als „eine stabile, gesunde Beziehung zur irdischen Umwelt und nicht als ihre Transzendenz“³⁷ verstanden. Kein Wunder, dass Hiebert in seinem Buch *Home Economics* auf den Ausspruch eines anderen Landwirts, Wendel Berry, zurückgreift, um die Begriffswelt des Jahwisten einzufangen: „Wenn man vom Mutterboden redet, ist es schwer, die Sprache der Religion zu vermeiden.“³⁸

(Die Ähnlichkeit zwischen dem Jahwisten und der unreligiösen Vision der eingeborenen Völker sollte nicht unerwähnt bleiben. Der Jahwist kennt keinerlei Abstraktion, spricht nicht einmal von „Menschheit“ oder „Erde“ oder „Religion“. Da ist der Geist und das Land, ein spezifisches Land mit einer spezifischen Flora und Fauna und die Menschen, die dazu gehören als Gebein von ihrem Gebein.)

Hiebert ist zu der Erkenntnis gekommen, dass ein Großteil des Christentums und selbst gewisse Stränge des Judentums weit abgekommen sind von dem Erlösungs- und Heilsbegriff, wie er sich in den jahwistischen Texten widerspiegelt. So fügt er einen Exkurs ein, um zu erklären, wie es dazu kam. Der Verlust der erdgebundenen Erlösung ist relativ spät in der Geschichte des biblischen Israel festzustellen. Er geht Hand in Hand mit dem apokalyptischen Denken. Mit anderen Worten, er macht sich bemerkbar in dem Augenblick, wo die radikale Verzweiflung über das Leben in dieser Welt und die Träume von einer neuen Ordnung der Existenz in einer anderen Welt mit Macht um sich greifen. Es ist nicht erstaunlich, dass zu diesem Zeitpunkt zum ersten Mal im jüdischen Denken die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode auftaucht. Nun können Erlösung und Heil sich auch auf einer anderen metaphysischen Ebene vollziehen, das heißt gedacht werden.

Das Christentum ist Erbe der jüdischen Apokalyptik. Doch in dem Zeitabschnitt, der für das Christentum vor allem prägend war – in jenen ersten Jahrhunderten – gab es auch andere Strömungen. Die stärksten von ihnen

waren hellenistisch, mit strukturellen Dualismen von Seele und Leib, Geist und Materie, Kultur und Natur. In einer Welt, die von gefallenen Mächten und Gewalten gefangen ist, und für ein Reich, das sich im Niedergang befindet, stellen diese Dualismen sich dar als eine Leugnung der Erde als unsere wahre Wohnstatt und als eine Preisgabe der Erde als Fleisch von unserem Fleisch. Die Preisgabe der Erde als Schauplatz der Erlösung und des Heils dringt wie ein stilles Wasser tief in die gestaltenden Ströme des christlichen Glaubens ein, trotz der Entfremdung dieses Glaubens von den tiefsten Strängen des hebräischen Denkens und Handelns, darunter denen des Jahwisten. Übrigens ist es gerade diese Preisgabe der Erde, die Umwelthistoriker und andere dem Christentum vorwerfen, selbst solche, die dem Christentum gegenüber wohlgesonnen sind und sich zu ihm bekennen. Um Wendel Berry zu zitieren: „Diese Trennung der Seele vom Leib und von der Welt ist keine Krankheit am Rande, keine Verirrung, sondern ein Bruch, der wie ein geologischer Riss durch die Mentalität der institutionellen Religion läuft. Und dieser Sprung in der Membran der Religion kennzeichnet immer noch das moderne Denken, ganz gleich wie säkular und weltlich es geworden ist.“³⁹ Berry spricht von „institutioneller Religion“, doch er hat dabei vor allem das Christentum im Sinn. Und seine Kritik ist unerbittlich. Diese Einengung des Bereiches der Erlösung auf den Menschen und die Lokalisierung des Heils auf eine nicht-irdische Ebene hat nicht nur schlechte Haushalterschaft oder törichte Wirtschaft zur Folge. Sie ist, sagt er mit Sittler „die schrecklichste Blasphemie“.⁴⁰ Damit „leistet das Christentum direkt dem Mord an der Schöpfung Vorschub“⁴¹, und glaubt dabei, „die Seele als ein ewiges Stück Privateigentum retten“ und „blutleere Seelen in den Himmel entrücken zu können“⁴².

Der schlimmste Fehler ist jedoch nicht, dass die Seele von der Natur gelöst wird, sondern dass das westliche Christentum sich zum Komplizen der Moderne macht. Das moderne Christentum „hat zum größten Teil schweigend zugesehen, wie eine räuberische Wirtschaft die Welt verwüstet, ihre natürliche Schönheit und Gesundheit zerstört und ihre menschlichen Gemeinschaften und Haushalte gespalten und geplündert hat. Es hat die Flagge der Staatsmacht geschwungen und ihre Wahlsprüche skandiert. Es hat mit den Wirtschaftlern geglaubt, dass ‚wirtschaftliche Kräfte‘ automatisch zum Guten wirken, und hat mit den Industriellen und Militaristen geglaubt, dass die Technik die Geschichte bestimmt. Es hat mit fast jedem geglaubt, dass ‚Fortschritt‘ gut ist, dass es gut ist, modern und mit der Zeit zu sein. Es hat den Kaiser bewundert und ihn bei seinen Zerstörungen und

Versäumnissen getröstet. Doch in seinem de-facto-Bündnis mit dem Kaiser leistet das Christentum direkt dem Mord an der Schöpfung Vorschub“.⁴³

Doch der springende Punkt ist der, dass diese Liste erbärmlicher Verge- waltungen und „schrecklicher Blasphemie“ möglich gemacht wird durch die Gleichgültigkeit gegenüber der Erde als dem Bereich der Erlösung; oder um Sittler noch einmal aufzunehmen, durch die Gleichgültigkeit gegenüber Natur und Geschichte zusammen als Bereich der Gnade, in dem „ein Stück von Gott ... mit jeder neuen Naturbezwungung“ stirbt. Wenn die Schöpfung und ihr Zustand von der Erlösung und ihrem Horizont abge- trennt werden und der Mensch nicht vor allen Dingen als „ein Bürger der Erde“ (Hiebert) angesehen wird, dann wird eine geliebte und wunder- schöne Welt missbraucht, verloren und geschlagen werden ausgerechnet von der Spezies, die ohne mit der Wimper zu zucken immer noch wagt, sich ihr Haushalter zu nennen.

Der Mensch als Diener des Landes

Ich komme zum letzten zusammenfassenden Kapitel von Hiebert: „Natur als Maßstab: Der Mensch als ein Diener.“ Hier zieht Hiebert die Gegensätze zwischen den Berichten von J und P weiter aus. Es stimmt, was er in seinem Vorwort sagt, nämlich dass der bekannteste und meist dis- kutierte Bericht über den Menschen in der Schöpfung der ist, in dem es heißt, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen und mit der Herrschaft über die Erde betraut wurde. In der Tat wird 1 Mose 1,26–28 systematisch als *die* biblische Sicht betrachtet, trotz der Tatsache, dass es ansonsten in der Heiligen Schrift so gut wie keine Bezugnahme auf die Ebenbildlichkeit des Menschen, genauso wenig wie auf Adam, gibt. Es ist gewiss so, dass in der ökologischen Theologie und Ethik praktisch die ganze intellektuelle Energie auf die priesterschriftliche Sicht der *imago Dei* und der Herrschaft des Menschen über die Erde verwandt wurde, obwohl sie in der Bibel nur so spärlich vorkommt. Bezeichnenderweise dreht sich die Diskussion darum, wieviel unbeschränkte Macht in die Hände des Menschen gelegt ist und was das für eine verantwortliche Haushalterschaft bedeutet.

Hiebert hat auch darin Recht, dass die Priesterschrift, in diesem Falle *wie* der Jahwist, die Welt als eine einzige metaphysische Wirklichkeit versteht und in ihrer Kosmologie nicht die Unterscheidungen und Dualismen ent-

hält, die später im apokalyptischen Judentum und im hellenistischen Christentum auftauchen, ganz zu schweigen von Luthers mittelalterlichem und unserem heutigen Christentum. So bedeutet der Status des Menschen als *imago Dei* für die Priesterschrift nicht einen anderen ontologischen Status für den Menschen. Die Menschen haben z. B. keine unsterbliche Seele als Folge ihrer Schöpfung nach dem Bilde Gottes. Auch sind sie für ihr eigenes Leben nicht weniger abhängig vom übrigen Leben als die anderen Geschöpfe. Ihr deutlich anderer Status beruht auf ihrer Funktion. Im Unterschied zu anderen Tieren verleiht die Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen der Menschheit eine besondere Rolle als Vertreter oder Treuhänder Gottes. In Psalm 8,6ff, einem der wenigen Anklänge, die es in der Schrift an 1 Mose 1,26–28 gibt, heißt es, dass der Mensch wenig niedriger gemacht ist als Gott und die Engel und alles unter seine Füße getan ist.

Trotz dieser Übereinstimmung im Verständnis der Welt als einer einzigen metaphysischen Wirklichkeit stehen J und P in einem drastischen Gegensatz zueinander. P ist eindeutig hierarchisch. Die Herrschaftsgewalt, die die Menschen besitzen, ist die Gewalt, Macht und Kontrolle auszuüben. Das hebräische *rada* – herrschen, Herrschaft ausüben – bedeutet immer „Autorität über“. Typisch ist sein Gebrauch für Könige und andere, die durch Unterwerfung herrschen. Im Menschen ist somit die übrige Natur ihrem souveränen Herrscher begegnet, oder genauer gesagt, dem Vertreter des Königs des Universums. Die Menschen sollen die Erde füllen, über ihre Tiere herrschen, sich das Land untertan machen. Der Treuhänder (oder Haushalter oder Vertreter des Göttlichen) ist gewiss in diesem Bericht kein Knecht oder bescheidener Ackerbauer.

J unterscheidet sich in drastischer Weise von P. Der Mensch ist für ihn gerade der Diener des Landes und Gebein von seinem Gebein. Das herausragende Faktum des Menschseins ist, dass wir von Erde genommen sind und zu ihr zurückkehren. Unsere Rolle – nach Luther ebenso wie nach J – ist es, ihr „Bebauer“, ihr Pflüger und Bewahrer zu sein. Die grundlegende Verbindung des Menschen ist hier nicht die mit dem Göttlichen, sondern mit der Erde. Nicht das Band mit dem Schöpfer ist das herausragendste, sondern das mit der Schöpfung. Die Menschen teilen das Schicksal von allem, was Gott aus *adamah* geschaffen hat; und der Odem, der den Menschen Leben einhaucht, ist der gleiche *ruah*, der den (anderen) Tieren und Pflanzen Leben einhaucht. Alle leben aus diesem gleichen Geist, der

Gottes eigener Geist ist; und alle sterben, wenn dieser Geist fehlt. Die Menschen haben keine einzigartige Verbindung zur Quelle allen Lebens.

Die Beziehung der Menschen zu allem, was von *adamah* kommt und dahin zurückkehrt, ist nach J nicht hierarchischer, sondern gemeinschaftlicher Art. Menschen werden wie andere Tiere *als nephesch chajjah*, lebendige Wesen, bezeichnet. Tiere werden als Gefährten und Helfer bei der Aufgabe der Bebauung der Erde betrachtet. Das ist, ganz ähnlich wie bei den Menschen, der Grund für ihre Erschaffung. Das Wort, das die Priesterschrift benutzt, um die Beziehung der Menschen zum Land und seinen Geschöpfen zu beschreiben – *kabas*, unterwerfen, zu Knechtschaft oder Dienst zwingen – wird vom Jahwisten nie gebraucht. Für den Jahwisten ist *'abad*, dienen, das Wort. Das Land, nicht der Mensch ist für den J-Schreiber der souveräne Herrscher. Der Mensch respektiert die Mächte und Prozesse der Natur und findet in diesen Mächten und Prozessen den Maßstab für die menschlichen Pflichten. Um es mit unseren Worten zu sagen: Die Natur ist der Maßstab. Die Menschen leben und mühen sich und sterben in dem Bereich, der durch ihre Gaben und Grenzen abgesteckt ist. Die Natur (oder für den Jahwisten, genauer gesagt, das Land) gibt allem, was wir tun, seine Struktur. Unsere Muster müssen ihren Mustern entsprechen, unser Leben ihrem Leben. Während für P Herrschaft und Kontrolle die Beziehung der Menschheit zur übrigen Natur kennzeichnen, sind es für J Demut, Beschränkung und Vertraulichkeit. Beide, füge ich hinzu, bieten eine Ethik der Verantwortung innerhalb einer einheitlichen Sicht der Welt oder des Kosmos. Doch die Ausrichtung dieser Verantwortung ist bei den beiden ausgesprochen unterschiedlich. P's erdgebundene Ethik der Verantwortung ist Verwaltung und Kontrolle der übrigen Natur. J's Ethik ist die Erkenntnis der Erfordernisse der Natur für ihren eigenen Erhalt und die Erfüllung dieser Erfordernisse.⁴⁴

Hiebert macht zwei weitere Bemerkungen. Die erste betrifft einen faszinierenden Gegensatz zwischen J und P über Israels Altäre. Da Israels Identität als Volk ihren Mittelpunkt in seinen kultischen Riten und Gottesdiensten hat, spiegelt sich in den Altären, die buchstäblich im Mittelpunkt dieses Gottesdienstes stehen, Israels Identität wider. Der priesterschriftliche Bericht enthält die detaillierten Anweisungen, die Mose auf dem Berg Sinai von Gott empfängt (2 Mose 27,1–8; 38,1–7); und der Altar kann nur als ein kunstvolles Werk beschrieben werden. Er ist groß (fünf Ellen lang und ebenso breit), aus Akazienholz gemacht, mit Kupfer überzogen. Da sind bestimmte Werkzeuge und Töpfe, auch aus Kupfer gemacht, die die

Priester zum Brandopfer benutzen sollen. In den Opfergaben, die die Priester der Gottheit darbringen, spiegelt sich somit die höchste menschliche Technik der Metall- und Holzverarbeitung wider, die damals bekannt war. Der Altar des Jahwisten hingegen ist nur von Erde gemacht. Genauer gesagt, er ist aus Ackerboden, *adamah*, gemacht, auf dem die Ackerbauern leben (2 Mose 20,24). Feldsteine sind erlaubt, doch sie sollen nicht behauen sein. Es sollen keine Inschriften mit den Werkzeugen des Steinbauers gemacht werden. Dieser Altar muss seine natürliche ursprüngliche Form behalten und soll nicht durch menschliche Technologie verändert werden (2 Mose 20,25). Menschliche Kunstfertigkeit wäre hier eine Entweihung des Altars. Für J symbolisiert der Altar die Abhängigkeit des Volkes von dem Land, das Gott ihm gegeben hat. Für P symbolisiert er die durch die Priester vermittelten Errungenschaften des Volkes, das das Land beherrscht.

Hieberts zweite Bemerkung hängt damit zusammen. Die gegensätzliche Sicht des Menschen bei P und J spiegelt – wie ihre Altäre – die sozialen Schichten des alten Israel wider. Der Mensch in der Priesterschrift von 1 Mose 1 nimmt gegenüber der geschaffenen Ordnung eine übergeordnete Stellung ein. Darin spiegelt sich die priesterliche Rolle in Israel selbst wider. Die Priester bilden eine deutlich unterschiedene Elite in der israelitischen Gesellschaft dar, die gegenüber Israel und der Schöpfung selbst Vermittlerin der göttlichen Herrschaft ist, eine Elite, die eng mit den Königen verbunden ist. Priester und Könige sind die Haushalter der herrschenden Macht. Sie sind nicht Diener. Der Mensch des Jahwisten hingegen ist der Ackerbauer mit dem alten bäuerlichen Empfinden der Abhängigkeit vom Boden und der Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit Gewalten, die viel größer sind als die des Landbebauers. Die Sicht des Jahwisten findet ein Echo in der bescheidenen Schau des menschlichen Lebens, wie wir sie in den großartigen Schlusskapiteln des Hiobbuches finden, bemerkt Hiebert. Die Menschheit ist klein in der Schöpfungsordnung, so wie der Ackerbauer notgedrungen bescheiden ist in der Welt der Hochland-Agrarkultur Israels. Der jahwistische Ackerbauer ist, um den Ausdruck eines ökologischen Pfadfinders unserer Zeit, Aldo Leopold, zu gebrauchen, ein „einfaches Glied und ein einfacher Bürger“ der Schöpfung. Erdenbürgerschaft und nicht Herrschaft über die Erde ist der Begriff des Jahwisten; in ihm spiegelt sich das gelebte Leben des Bauern in Israel selbst wider.

Hieberts Motto in dem Buch, ein Zitat von Schopenhauer, fasst beides zusammen: die gegensätzlichen Altäre und J und P als Spiegelbilder der

sozialen Schichten Israels. Schopenhauers Satz lautet: „Jeder Mensch hält die Grenzen seines eigenen Gesichtsfeldes für die Grenzen der Welt.“⁴⁵ Die Schöpfungsberichte von J und P in 1 Mose 1 und 2 spiegeln das Leben wider, wie es in den Traditionen derer gelebt wurde, die diese Berichte vom Ursprung und von der Berufung gestaltet haben. Das sollte niemanden verwundern. Doch es kann uns daran erinnern, dass auch wir die Dinge „in den Grenzen unserer eigenen Sicht der Welt“ begreifen und interpretieren.

Das führt mich dazu, erst Luthers und dann unseren Umgang mit dem ersten Buch Mose zu kommentieren. Wie schon gesagt, Luther war nicht vertraut mit dem Wissen, das die verschiedenen Stränge der Heiligen Schrift Stück für Stück auseinander sortieren kann. Wie die, die vor ihm waren, nimmt er J und P zusammen als einen einzigen Bericht. Das Ergebnis ist zunächst einmal ein erstaunliches Empfinden für die Erdgebundenheit des Jahwisten, für Adam von *adamah*, für die Gefährtschaft aller Geschöpfe, für die Sensibilitäten, die durch ein Leben herausgebildet und genährt werden, das eingebettet ist in eine prämoderne und damit nicht-industrielle Agrarkultur. Hinzu kommt ein weiteres: Sein großes Thema von der Macht und Gegenwart Gottes „in, mit und unter“ dem Irdischen und Endlichen, von der Inkarnation als der Weise Gottes, mit uns zu sein, und von den Sakramenten als unlösliche Verbindung von Materie und Geist als Gottes eigener Wirklichkeit – das alles untermauert Luthers kraftvollen Erd-Glauben und seine Erd-Ethik. Zugleich legt Luther 1 Mose 1, 26–28 in typisch priesterschriftlicher Weise aus, indem er den Menschen Herrschaft als Unterwerfung und Kontrolle zugesteht, wenn auch in einer Welt der Natur, von der Luther weiß, dass sie von Mächten erfüllt ist, die sich unserer Kontrolle entziehen. Die Mitgeschöpfe von dem gemeinsamen Mutterboden sind in der Tat „Fußspuren“ Gottes; und Gott wird in der Tat an diesen eindrucksvollen Spuren erkannt. Doch Adam ist es, der „eine Welt *en miniature*“ ist, der Mikrokosmos des Makrokosmos, der „Himmel, Erde und die ganze Schöpfung“ versteht und Gott besondere Freude bereitet.⁴⁶ Außerdem spiegelt sich in Luther genau das hellenistische Christentum wider, gegen das er polemisiert, und zwar darin, dass er – wie das mittelalterliche Christentum im Allgemeinen – die Unterscheidungen und Dualismen voraussetzt, die die Menschen ontologisch unterschiedlich gemacht haben. So erkennt Luther im *Unterschied* zur Priesterschrift der Seele die Unsterblichkeit zu und interpretiert die *imago Dei* in dem Sinne, dass die Menschen in qualitativer Weise ausgesondert sind. Der Patriarchalismus der Zeit scheint kräftig auch in Luthers Exegese der konkreten

Bedeutung der *imago Dei* und der Herrschaft des Menschen in der Schöpfungsordnung durch. Wenn Eva auch „eine höchst außergewöhnliche Kreatur“ ist, die, „was die Ebenbildlichkeit betrifft, das heißt in Gerechtigkeit, Weisheit und Glück, Adam ähnlich ist“, so ist sie doch eine Frau, die „andere Glieder und eine schwächere Natur hat“. Wenngleich „ein wunderschönes Werk Gottes, (ist sie) nichtsdestoweniger nicht dem Manne an Herrlichkeit und Ansehen gleich“. Dies gesagt, ist Eva „von Gott als Teilnehmerin an seinem Bilde und ebenso an der Herrschaft über alle Dinge“ geschaffen.⁴⁷ Sie hat geistige Gaben „in dem gleichen Maße“ wie Adam, doch ist paradoxerweise von ihm abhängig. So nimmt für Luther die Frau einen besonderen Platz in der Großen Kette des Seins der mittelalterlichen Kosmologie ein, geschaffen als Teil der Menschheit, nur ein wenig niedriger als die Engel und mit dem Auftrag versehen, untertan zu machen und zu herrschen. Doch in der Ordnung der Menschheit ist sie für den Mann, was der Mond für die Sonne ist und „dem männlichen Geschlecht untergeordnet“.⁴⁸ Luther mutmaßt sogar, dass, hätte der Teufel sich zuerst an Adam gewandt, dieser gesagt hätte: „Halt's Maul – das Gebot des Herrn war anders“.⁴⁹ Eva, so fährt Luther fort, ist so abhängig von ihrem Mann, dass sie irgendwie glaubt, sie könne nicht sündigen, und damit anfällig wird für den Satan. Ich erinnere daran, dass das der gleiche Luther ist, der in so vielfältiger Weise die Große Kette des Seins theologisch demontiert und genau diesen Dualismus unterhöhlt, den er in seinem Verständnis der Gesellschaft und in seinen katechetischen Ermahnungen beibehält. Luther als mittelalterliche gesellschaftliche Gestalt liegt somit im Streit mit Luther, dem theologischen Spalter, ja Zerstörer des mittelalterlichen Christentums. Seine grundlegenden theologischen Ansprüche gehen manchmal über seine sozialetischen Einschätzungen hinaus.

Kurzum, was wir als zwei Schöpfungsberichte in Ersten Buch Mose verstehen, ist bei Luther zu einem einzigen vermischt, einschließlich ihrer dramatischen Gegensätze, ja Widersprüche. Selbst wenn der Reformator ein großer Schrittmacher ist, ist er nicht frei von einer Vision, die die Grenzen der Welt widerspiegelt, die er reformieren möchte. Nun sind wir dran. Ich möchte diesen Abschnitt mit einem Kommentar darüber abschließen, wie diese alten Berichte sich uns heute darstellen; wie wir sie uns – im Bewusstsein dessen, was wir tun und was uns erwartet – aneignen können, wenn all das auch nach einigen Jahren oder Jahrzehnten wie das Umhertappen von Menschen aussehen wird, die in den Geburtswehen einer Zeitenwende liegen.

Der P-Bericht war unser Prüfstein, weitgehend darum, weil in ihm das mitschwingt, was der Ort des Menschen in der modernen Welt ist. Der Vorrang des Menschen in der Schöpfungsordnung ist augenfällig und beunruhigend. In einem Maße, den P sich nie vorgestellt haben könnte, haben wir uns fruchtbar vermehrt, die Tiere beherrscht und uns das Land unterworfen. Wir haben uns die Natur in einem außergewöhnlichen Maße untertan gemacht, nicht nur bis dahin, dass wir Berge versetzt, sondern auch Atome und Gene gespalten haben. In diesem Prozess haben wir die große Illusion verinnerlicht, dass wir wirklich die Kontrolle haben und nicht, wie J im Mark seiner Gebeine wusste, das eigene Muster der Natur zum Strukturprinzip all dessen zu machen brauchen, was wir tun. Das Verantwortungsbewusstsein in der Priesterschrift ist ein weiterer Prüfstein für uns geworden. Auch wir müssen zu einem konstruktiven Gebrauch der Macht in einer Welt kommen, in der die angesammelte menschliche Macht alle Dinge berührt einschließlich der grundlegenden Bausteine und Systeme des Lebens selbst.

Während P seltsamerweise unsere heutige Wirklichkeit und ihre moralischen Erfordernisse für eine positive Ethik menschlicher Macht *beschreibt*, stellt J die sehr viel bessere Wahl dar, wenn es um ein Korrektiv geht für den Platz des Menschen und seine Berufung in einer irdischen Ordnung, die aus den Fugen geraten ist. Wir sind „einfache Glieder und Bürger“ (Aldo Lepold) der Erde; die Erde ist unser eigentliches Haus; wir kommen von *adamah* und kehren dorthin zurück; der Kosmos ist eine einzige, ehrfurchtgebietende Gemeinschaft eines Schöpfers, Erhalters und Erlösers, der in Gestalt der Natur, andere menschliche Wesen inbegriffen, zu uns kommt: und unsere Aufgabe ist *Kultus*, Kultur und Kultivieren im Dienste der Schöpfung und zum Lobe des Schöpfers. Menschliche Erfindungsgabe und technologische Macht müssen einer Ethik der Verantwortung angepasst werden, die *humus*, *humilitas* und die Art von Humor versteht, die weiß, dass, wenn Dinge schief gehen können, sie auch schief gehen werden; Erfindungsgabe und Macht, die – mit anderen Worten gesagt – Überleben und Gedeihen in Prozesse hineinstellen, die die Erneuerung und Regeneration jener Natur gewährleisten, von der wir in allen Dingen abhängen und von der wir ein Ausdruck sind. Auf seine Weise wusste der Jahwist instinktiv, dass wir den Bund zwischen menschlicher Macht und der Bestandsfähigkeit der Wirtschaft und des Ökosystems gestalten müssen. Doch für uns wird das eine Umkehr zur Erde bedeuten, die der Jahwist

nicht nötig hatte. Ungleich dem Jahwisten müssen wir aus unseren Kosmologien und unserer täglichen Praxis den lähmenden Dualismus verbannen, der uns als eine Spezies aussondert und die Erde als die geringere von zwei Welten verunglimpft, eine Welt der Materie und die andere Welt der menschlichen Seele und des menschlichen Geistes.

Kurz gesagt, die Priesterschrift birgt wohl Erkenntnisse, die moralisch-deskriptiv sind; doch der Jahwist, verstärkt durch Luthers tiefgehenden, theologisch fundierten Erd-Glauben, birgt den größeren Schatz für eine konstruktive Kosmologie und Ethik in einer Zeit, in der wir das Abgleiten der Moderne erleben. Ausgewählte Themen aus J verbinden sich mit ausgewählten Themen von Luther zu einer Ethik, die unseren Überlegungen und unserer Berufung angemessen sind. Das ist keine Rückkehr zur Welt des Jahwisten oder zur Welt Luthers. Beides ist weder möglich noch wünschenswert. Ihre Visionen und ihre Zeit mit den Grenzen ihrer Welten sind nicht unsere. Es geht vielmehr um eine selektive Aneignung als Anregung für unsere so notwendige moralische und religiöse Phantasie. Eine solche Anregung und eine solche Phantasie sind nötig, wenn wir den Kräften, die uns niederdrücken, begegnen und innerhalb der Grenzen, die uns gesetzt sind, versuchen wollen, einen angemessenen Rahmen unserer Verantwortung abzustecken.

Sakrament und Leib

Bevor wir Luther verlassen, müssen wir uns noch seiner Behandlung des Leiblichen zuwenden, wie es in seiner Exegese der Schöpfungsberichte und seinem Sakramentsverständnis zum Ausdruck kommt.

In seiner Polemik gegen die römischen Katholiken auf der einen und die radikalen Reformatoren auf der anderen Seite führt Luther verschiedene Gründe dafür an, warum Brot und Wein für das Sakrament der Eucharistie notwendig sind. Die Gründe betreffen unsere Natur und die Gottes.

Dass wir Leiber sind, ist Luthers Aussage über unsere Natur. Wir leben als Leiber. Wir sind somit wie alle endlichen Kreaturen an bestimmte Zeiten und Orte gebunden. Seltsamerweise zählt Luther zu „Gottes guter Creatur“ nicht nur die Mäuse, von denen weiter oben schon die Rede war, sondern auch unser eigen „Fleisch, Bein, Haut und Haar“.⁵⁰ Der Leib in allen seinen Teilen, ist Gottes gute geschöpfliche Schöpfung. Das Wort selbst wird diese unsere Natur in sich aufnehmen müssen. „Aber wo mochtest du an solchen Glauben, Opfer, Sacrament und Testament gedenken,

wenn es nit in etlichen benannten Ortern und Kirchen leiblich gehandelt wird?“, fragt Luther.⁵¹ Den reinen Geist kennen wir nicht. Wir leben durch die Sinne, wir sind Leiber.

Darüber hinaus bedeutet unsere Existenz als Leiber, dass wir voneinander abhängig sind. Leiber bedürfen der Gemeinschaft. Die angemessene Weise von menschlicher Gemeinschaft zu sprechen, ist in der Tat die, von ihr als „Leib“ zu sprechen, so wie die angemessene Weise von der Kirche zu sprechen die ist, von ihr als „Leib“ Christi zu sprechen. Wenn Luther vom gemeinsamen Empfang der Sakramente spricht, spiegelt sich darin die Tatsache wider: Es „ist uns noth, dass wir leiblich zusammen kommen, einis das ander mit seinem Exempel, Gebet, Lob und Dank zu solchem Glauben entzünden, wie ich droben gesagt, und durch leiblich sehen oder empfahen des Sacraments und Testaments bewegen mehr und mehr besseren denselben Glauben“.⁵²

Doch diese Anpassung des Wortes an unsere Natur ist nicht nur darin begründet, dass wir Leiber sind und somit notwendigerweise auf Gemeinschaft und Beziehung angewiesen sind und der Gemeinschaft als Nährboden des Lebens und in diesem Falle des christlichen Glaubens innerhalb des Leibes Christi bedürfen. Die Anpassung hat auch mit der Gegenwart Christi in uns und unserem Glaubensleben zu tun. Dazu Luther: „Das ist wohl wahr, dass ein Unterschied (ist) unter dem, dass Christus droben im Himmel sitzt, und im Sacrament, und in den Herzen der Gläubigen ist. Denn er freilich darumb gen Himmel gefahren ist, dass man ihn daselbs soll und muss anbeten, und bekennen, dass er der Herr sei uber alle Ding mächtig, Phil 2,9.10.11. Aber in dem Sacrament und in den Herzen der Gläubigen ist er nicht eigentlich darumb, dass er da wölle angebetet sein; sondern daselbs mit uns schaffen und uns helfen: gleichwie er auch auf Erden in das Fleisch kam, nicht darumb, dass man ihn sollt anbeten, sondern uns zu dienen, wie er selbs sagt. Ich bin nicht gekommen, dass ich mir dienen lasse, sondern dass ich diene, und mein Leben gebe für viele.“⁵³

Kyle Pasewark hat Recht, wenn er sagt, dass die englische Übersetzung von „mit uns schaffen“ als „work with us“ nicht zutreffend sei. „Work with us“ gibt nicht die starke Bedeutung des menschlichen Mitwirkens wider, von dem Luther als dem Werk des Glaubens spricht – Glauben, wie weiter oben gesagt – als ein „lebendig, tätig, aktiv, mächtig Ding“, das uns „froh und unerschrocken und glücklich macht in unserem Umgang mit Gott und mit allen Geschöpfen“.⁵⁴ Es betont auch nicht, dass wir uns durch Christi Wirken in uns und durch unsere Teilhabe an Christi Leben von unseren

„Frömmigkeitsübungen und Gedanken“ unserem Nächsten zuwenden. „Gottes Wort und Werk wollen nicht müßig sein“⁵⁵ – das heißt für uns allein und auf uns konzentriert. Mit anderen Worten, Luther legt ein starkes Wort ein für menschliches Handeln als Bindeglied zwischen der sakramentalen Gegenwart Christi und der „neuen Schöpfung“, so wie sie leibliche Gestalt unter uns annehmen kann. „*Mit uns schaffen*“ ist (leibliche) Teilhabe mit Jesus Christus an der Verwirklichung einer neuen Schöpfung durch die Werke des Glaubens.

Das führt Luther dazu, von Gottes Natur, nicht nur von unserer, als einer leiblichen Natur zu sprechen. Wie wir gesehen haben, schützt Luther Gottes Transzendenz. Selbst die Kreatur, die nach Gottes eigenem Bilde geschaffen ist, kann nicht durch den Verstand oder irgendeine andere menschliche Fähigkeit den lebendigen Gott ganz erkennen, geschweige denn fassen. Zugleich macht gerade diese Transzendenz die allgegenwärtige Immanenz Gottes möglich. Das heißt, da Gott jeden gegebenen Ort transzendiert, kann er an allen Orten gegenwärtig sein. Das Bild von „der rechten Hand Gottes“ ist für Luther kein räumliches Bild, sondern eine Weise, sich die Macht Gottes als allmächtig und zugleich allgegenwärtig vorzustellen.

Im Blick auf die Inkarnation (und, im Zusammenhang mit unserem Thema, auf das Sakrament) führt dies zu einer außergewöhnlichen Erklärung Luthers, selbst wenn sie voll und ganz in Einklang steht mit seiner theologischen Grundlinie, dass das Endliche das Unendliche in sich birgt. Diese Erklärung lautet: Da der transzendente Gott als göttliche Gewalt an allen Orten gegenwärtig ist, kann „nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein... in allen Creaturen, denn Gott selbs mit seiner Gewalt“.⁵⁶ Das ist Luthers Kommentar in seiner Abhandlung über das Abendmahl *Das ist mein Leib*, und er ist bemerkenswert. Er ist bemerkenswert nicht nur als eine Bestätigung von Luthers Panentheismus, d. h. es ist eine Art und Weise zu sagen, dass Gottes Wege die Wege der Leiblichkeit sind. (Oder, wie Luther an anderer Stelle sagt: Christus „muss doch ja mündlich und leiblich in Stätten und Oertern sein“⁵⁷ als Ausdruck der Allgegenwart und Allmacht Gottes.) Er ist bemerkenswert als eine Bekräftigung sowohl des menschlichen Wirkens als auch des Wirkens „aller Kreaturen“. Gottes Gegenwart und Macht sind die lebenspendende Kraft der Gemeinschaft des Lebens; und die Bürger dieser Gemeinschaft sind die leiblichen Träger der göttlichen Gegenwart und Macht. Um den Satz von weiter oben zu wiederholen: Gott ist *für die Schöpfung in der Schöpfung durch und als*

Schöpfung gegenwärtig. Pasewarks milde Schlussfolgerung lautet, dass Gottes Verheißung, die ganze Schöpfung zu erlösen, „das Leibliche einschließen muss“, da Luther die geistliche nicht von der materiellen Wirklichkeit trennt. Die physische Wirklichkeit, die ganze physische Wirklichkeit, hat ihre Quelle im Geist. Das schließt Christi eigenen Leib ein, für uns gegeben. Wir haben hier den biophysischen Aspekt betont in Einklang mit dem, was Luther über die Sakramente sagt. Doch der entscheidende Punkt hier ist, wie dies zu der Schlussfolgerung drängt, dass der Wirkungskreis für die Ethik ebenso wie für die Erlösung die Schöpfung *in toto ist*.

Kritik

Jetzt müssen wir zurückkehren zu Luther als einer Quelle für das christliche Evangelium von der Erde. So positiv unsere Einschätzung auch sein mag, es ist wenig gewonnen, wenn wir nicht auch sehen, dass Luther nicht das Werkzeug bietet für einen angemessenen Erd-Glauben und eine angemessene Erd-Ethik. Eine positive Aneignung Luthers erfordert zugleich ein Urteil über das, was wir hinter uns lassen sollten.

Paul Santmires Kritik ist hilfreich. Er vertritt die Auffassung, dass Luthers Denken, was den Umfang betrifft, richtig ist, nicht aber, was den Mittelpunkt betrifft. Der Umfang, damit meine ich Luthers Überzeugung, dass die ganze Schöpfung die Wohnung Gottes ist. Die ganze Natur verbirgt und umhüllt Gott, und Gott ist wahrhaftig mit seiner Kraft gegenwärtig in, mit und unter allem, was da ist. Gott ist „wesentlich gegenwärtig an allen Enden“, sagt Luther, „in und durch alle Creaturen in allen Stucken und Orten, dass also die Welt Gottes voll ist und er sie alle füllet“.⁵⁸ Luther spricht sogar die Sprache der Mystik und des sich ergießenden Geistes Gottes. Der Schöpfer ist „mit allen Kreaturen, in sie fließend und sich ergießend, alle Dinge erfüllend“.⁵⁹ Die Schöpfung ist durch Gottes Gnade und Macht am Leben und ihre Geschöpfe werden von Luther gepriesen. Ein solches dynamisches und sakramentales Verständnis der Schöpfung verlangt nach einem entsprechenden Erlösungs- und Heilsverständnis.

Doch gerade an diesem Punkt überspringt Luther seine besten Erkenntnisse. Er tut dies dadurch, dass er die mittelalterliche Konzentration auf Gott und die Menschheit, ja den einzelnen, als *die* Achse und das Heil als *das* Thema beibehält und intensiviert. Wie finde ich einen gnädigen Gott? Das ist die Frage, die der Antrieb für Luthers wichtigste religiöse Erkenntnis und seinen wichtigsten Beitrag ist. Und diese anthropozentrische Dyna-

mik der erlösenden Gnade wiederum blockiert seine Möglichkeiten, die Erlösung der ganzen Schöpfung in Gott ins Auge zu fassen. Das wird dann auch zu gegebener Zeit eine eigene Rolle spielen bei der protestantischen Ausblendung der Schöpfung und bei der Säkularisierung der Natur im 19. und 20. Jahrhundert. Trotz des Sakramentalismus im Herzen der lutherischen Schöpfungslehre werden die Lutheraner ebenso eifrig wie andere dabei sein, den Geist des modernen Industrialismus zu fördern, der den Kosmos nicht zu einer Gemeinschaft von Subjekten und einem Meer von Symbolen für Gott macht, sondern zu einer Sammlung benutzerfreundlicher Objekte.

Schwerer noch wiegt, dass es in Luthers Anthropologie sich widersprechende Triebkräfte gibt. Einerseits besteht die Sünde gerade in unserem Bemühen, unsere Geschöpflichkeit in ihrer Verbundenheit mit der Erde und anderen Geschöpfen zu leugnen und uns über die Natur zu erheben, um so unserer Endlichkeit zu entfliehen. Andererseits führt das vorrangige Interesse am Heil des Menschen als vorrangiges Interesse Gottes dazu, dass das Leben des Menschen in der Natur und als Natur ausgenommen wird von Gottes eigenem Willen zur Erlösung aller Dinge. Die zentrale Rolle und Priorität des Menschen sondern uns seltsamerweise von allem Übrigen aus und stellen nach Luthers Exegese die Schöpfung der Erde als eine Schöpfung für den Menschen und für seinen Gebrauch hin. Das spielt den mittelalterlichen Vorurteilen in die Hände, die zum Anti-Evangelium für Galilei und Kopernikus und andere werden sollten, die die Menschheit und die Erde im größeren System des majestätischen Kosmos relativierten. So wird es diesem Theologen mit einem außergewöhnlichen Gespür für die Sünde als kollektive menschliche Selbsttäuschung in Gestalt eines anmaßenden Hochmutes nie in den Sinn kommen, dieses Verständnis von Sünde auf die Beziehung des Menschen zu anderen Spezies anzuwenden. Es kommt Luther nicht in den Sinn, seine scharfe Diagnose der Sünde als *cor incurvatum in seipso* auf unser kollektives Verhalten als eine Spezies zu übertragen. *Cor incurvatum in seipso*, das in sich verkrümmte menschliche Herz, bedeutet im Wesentlichen, sich selbst und seinen eigenen Willen und nicht den des anderen als einen Wert zu behaupten und den anderen nur in Beziehung zu sich selbst zu sehen. *Cor incurvatum in seipso* ist somit die grundlegende Triebkraft, durch die „wir“ uns den „anderen“ gegenüber behaupten und „sie“ nach Normen beurteilen, die das kollektive „Wir“ aufgestellt hat. Die normative „Weißhätigkeit“ wird auf diese Weise zur Basis für die Beurteilung anderer Rassen oder die euro-amerika-

nische Zivilisation zur Norm für die Einschätzung anderer Zivilisationen oder der Heterosexismus zur Norm für die Festlegung des richtigen sexuellen Verhaltens. Das ist der individuelle und kollektive Hochmut, der den anderen *als* „anders“ objektiviert und den anderen auf der Basis des nach innen gewandten und nicht des nach außen gewandten Herzens beurteilt. Doch so reich Luthers Erkenntnis im Blick auf die Dynamik der Sünde auch sein mag, er entwickelt sie nicht in der Weise, in der er es tun sollte angesichts seines reichen, sakramentalen Verständnisses der Schöpfung; nämlich dass die Menschen ein kollektives „Wir“ *als Konstruktion der Sünde selbst* aufbauen gegenüber einer objektivierten Natur als „das Andere“, ein „Anderes“, das an unseren Normen gemessen und nach seiner Nützlichkeit für uns beurteilt wird. Die Natur ist in dieser Manifestation des nach innen gewandten Herzens nicht ein „Du“, sondern ein „Es“. Das trifft zu, selbst wenn für Luther in so vielen Fällen „alle Kreaturen“ eindeutig nicht ein „Es“ sind. Die reformatorischen Erkenntnisse über die Sündhaftigkeit des Menschen kommen nicht hinreichend zur Geltung, da, wo sie ihnen gebührt hätte.

Auf der einen Seite kann Luther manchmal fast franziskanisch klingen. Er glaubt, wir würden „vor Erstaunen sterben“⁶⁰, wenn wir wirklich die überströmende Macht Gottes in der Wunder-erfüllten Natur begriffen. Fruchtbarkeit und leibliche Trefflichkeit und Pracht rufen bei Luther eine tiefe „*Ehrfurcht vor dem Leben*“ (so im englischen Original) hervor. Er kann nur den Tag herbeisehnen, an dem die ganze Erde von der Entfremdung befreit sein wird, die in die Geschichte kam, als das Blut Abels den Boden, von dem Adam und alle anderen Kreaturen kommen und zu dem sie zurückkehren werden, mit dem Bannfluch belegte. Es ist kein Zufall, dass der Satz in Luthers Erklärung zum Ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus nicht lautet: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat neben anderen Kreaturen“ oder „außer anderen Kreaturen“, sondern „samt allen Kreaturen“. Es ist kein Zufall, weil Luther, in Santmires Worten, konsequent „die Solidarität der menschlichen Kreatur mit der übrigen Natur“ betont.⁶¹ Luther tadelt Erasmus unter anderem dafür, dass er wenig Interesse zeigt für die Erforschung der Einzelheiten des Lebens der Natur. „Es interessiert ihn wenig, wie der Fötus im Mutterleib entsteht“, klagt Luther und fährt dann fort mit der Bemerkung, dass wir über Gottes eigene Güte und Macht nachsinnen, wenn wir über die Blumen oder irgendein anderes der großen Werke Gottes in der Natur nachsinnen, von der wir auch ein großes Werk sind.⁶²

Auf der anderen Seite ist diese Solidarität da gebrochen, wo sie jetzt am meisten zählt – in der Lehre vom Heil und von der Erlösung. Sie ist gebrochen durch die Natur-entfremdete und Menschen-zentrierte Fassung dieser Lehre, wie sie von der Reformation ererbt ist. Die ganze Schöpfung außer uns fällt aus dem Wirkungskreis der Erlösung heraus und wird nur auf dem Wege der menschlichen Erlösung ihren Weg dorthin zurückfinden. Und diese Vorstellung gewinnt in dem gleichen Augenblick an Boden, in dem sich im Aufstieg und in der Expansion des modernen Westens eine Ethik durchsetzt, die sich auf die Priesterschrift stützt in ihrer Betonung der Unterwerfung aller Dinge unter den Menschen zu ihrem Gebrauch.

Nicht dass das hier ein Fall von Idiosynkrasie bei Luther wäre. Johannes Calvin macht mehr oder weniger das Gleiche. Auch er lehnt sich auf gegen die mittelalterliche Spiritualität in ihrer Ausrichtung auf Askese und Jenseitigkeit und betont stattdessen die völlige *kenosis* Gottes im wahren Fleisch Jesu um unsertwillen. Auch er versteht die Natur als Schauplatz der Herrlichkeit Gottes und als Spiegel Gottes. Dann macht er eine Kehrtwendung und entwirft mit noch größerer Kraft als Luther eine Lehre von der Berufung, verbunden mit einer Ethik der Beherrschung der Erde. In der Tat triumphiert im Calvinismus eine neue Askese, eine inner-weltliche Askese, die wenig von Luthers größerer Leichtigkeit und wenig von Luthers sakramentalem Überfluss hat. Hier führt die reformatorische Konzentration auf das Menschen-zentrierte Heil dazu, dass das menschliche Tun in einer Weise betont wird, die in ein System der Erwählung und der Berufung mündet, das die Kräfte der aufkeimenden Moderne als die menschliche Eroberung und Neugestaltung der Natur selbst fördert. Ich denke hier an Frederic Mortons *Crosstown Sabbath*, in dem er die Müdigkeit auf den Gesichtern der Fahrgäste im 42nd-Street Stadtbus als „klassisch jüdisch-christlich“ beschreibt. Sie ahmen nur ihren Gott, den „Allerhöchsten Arbeitssüchtigen“ nach, der „die Welt wie am Fließband einer Fabrik zusammengesetzt hat“.⁶³

Calvin ist auch um nichts besser als Luther, was die Ausweitung des protestantischen Sündenverständnisses auf unser Verhalten gegenüber anderen Spezies betrifft. Sie beide dachten in universalen Begriffen über die menschliche Sünde, wenn auch übertrieben, und wandten doch nie ihre Lehre auf die Beziehung der Menschen als eine Spezies zu anderen mit ihnen lebenden Spezies an. So haben wir in einer Phase eine Lehre der Erwählung und der Berufung, die stark auf Gottes Erniedrigung im Fleisch um unsertwillen abgestimmt ist, mit unserer angemessenen Antwort in

Gestalt demütiger Dankbarkeit und völliger Abhängigkeit. Dann haben wir eine andere Phase, in der diese Erwählung und Berufung in eine Ethik der Herrschaft dieser Spezies über alle anderen mündet, und zwar im Namen einer demütigen Haushalterschaft. Das sind die Gefahren einer Soteriologie in einem anthropozentrischen Denkschema, selbst im deutlich *theanthropozentrischen* Schema eines Calvin oder eines Barth. *Welt-Schöpfung* und *Welt-Erlösung* bleiben einfach am Rande liegen aus Ehrfurcht vor der einen erbärmlichen Kreatur, auf die Gott anscheinend fixiert ist. Hier kann man nur, um die rechte Sicht wiederherzustellen, auf das hoffen, was Teilhard de Chardin in einem Gebet so formuliert: „Zerstöre, o Gott, durch die Kühnheit deiner Offenbarung die kindisch ängstliche Sicht, die nichts Größeres oder Kraftvolleres in der Welt zu erdenken vermag als die erbärmliche Vollkommenheit unseres menschlichen Organismus.“⁶⁴

Wir haben Teilhard auch am Anfang zitiert: „Die Welt wird nicht zur himmlischen Verheißung des Christentums bekehrt werden, wenn nicht zuvor die Christenheit zur Verheißung der Erde bekehrt worden ist.“ Es ist vielleicht angemessen, ihn hier zu zitieren, um diese Fragestellung zu einem Ende zu bringen. Die Aufmerksamkeit war auf Luther gerichtet als einen, der möglicherweise zu einem Evangelium der Erde beitragen kann, das in den christlichen Traditionen noch vorhanden ist. Wenn auch sein anthropozentrisches Verständnis des Heils sein Verständnis Gottes und der Schöpfung schwächt, so bleiben doch diese Erkenntnisse für den christlichen Erd-Glauben und die christliche Erd-Ethik, die wir brauchen, nutzbar. Mehr sollten wir nicht verlangen.

Aus: *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. 51, 1–2, 1997
(Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt)

ANMERKUNGEN

- ¹ Das ist der erste von zwei Versen von W.H. Audens *Thank You Fog*, Random House, New York 1972.
- ² So der Titel eines Buches von Tom Hayden *The Lost Gospel of Earth*, Sierra Club Books, San Francisco 1996.
- ³ Siehe meine Erörterung in *Earth Community, Earth Ethics*, Orbis Books, Maryknoll 1996, und die Hinweise darin auf die Arbeit zahlreicher Ökotheologen und Ethiker.
- ⁴ Ohne Quellenangabe zitiert von Jackson Lee Ice, „The Ecological Crisis, Radical Monotheism vs. Ethical Pantheism“, in: Paul T. Jersild und Dale A. Johnson, *Moral Issues and Christian Response*, Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth ⁵1993), 198.

- ⁵ All dies und mehr noch wird sehr schön erörtert von Reinhard Huetter in „Creatio ex Nihilo: Promise of the Gift. Remembering the Christian Doctrine of Creation in Troubled Times“, *Currents in Theology & Mission* 19,2 (1992), 89–97.
- ⁶ Martin Luther, Dass diese Worte Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen wider die Schwärmgeister, 1527, EA 30, 60.
- ⁷ Martin Luther, *Lectures on Genesis*, hg. v. Jaroslav Pelikan (St. Louis, Concordia Publishing House, 1958), 1, 83.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Paul Santmire, *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1985, 130, bezugnehmend auf Luthers *Lectures on Genesis*, Kap. 1–5.
- ¹⁰ Martin Luthers, *Lectures on Genesis* 1, 52.
- ¹¹ Ebd., 1,68.
- ¹² Ebd., 1,52.
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ Theodore Hiebert, *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel*. Oxford University Press, New York und Oxford 1996, 7.
- ¹⁵ Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart/Berlin 1965/1966, 34.
- ¹⁶ Ebd., 33,34.
- ¹⁷ Hiebert, *The Yahwist's Landscape*, 15.
- ¹⁸ Hiebert behauptet natürlich nicht, dass diese Sicht des Ackerbauers die eines einzigen Verfassers sei. Er meint die „einheitliche und zusammenhängende Ausrichtung auf die Welt der Natur“, die für eine lange Geschichte der Tradition und Überlieferung zutrifft, die schließlich zu den biblischen Texten geführt hat, die Bibelwissenschaftler als „J“-Bericht bezeichnen.
- ¹⁹ Hiebert, *The Yahwist's Landscape*, 26–27.
- ²⁰ Ebd., 145.
- ²¹ Hiebert weist auf die Schwierigkeit hin, die das für westliche Übersetzer bedeutet, die aufgrund ihrer eigenen Denkstruktur die Äquivalenz von Menschen und anderen Tieren nicht übertragen konnten. Im Hebräischen unterscheidet sich der Odem des Lebens (*nis-mat chajjim*), den Gott dem ersten Menschen einhaucht, nicht von dem Odem des Lebens, der allen Geschöpfen das Leben gibt. Es hat z.B. keine Bezeichnung für eine Seele oder ein geistliches Wesen, das die Menschen von anderen Tieren unterscheidet. Die Übersetzer der *King James Version* haben *nepesch chajjah* mit „living creature“ wiedergegeben, wenn es sich um Tiere handelte (wie in 1 Mose 2,19), aber mit „living soul“, wenn es sich um menschliches Leben handelt (2,7). Selbst die *New Revised Standard Version* übersetzt *nepesch chajjah* auf zweierlei Weise, mit „living creature“, wenn es sich um Tiere handelt (wie in 1 Mose 2,19), aber mit „living being“, wenn es sich um menschliches Leben handelt (1 Mose 2,7). Was hier geschieht, geschieht nicht aufgrund des hebräischen Textes, sondern aufgrund der begrifflichen Unterscheidungen (und Grenzen) in den Kosmologien der Übersetzer. Siehe Hieberts Behandlung dieses Problems, 63.
- ²² Hiebert, *The Yahwist's Landscape*, 17.
- ²³ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1953, 60.
- ²⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, hg. v. Eberhard Bethge, München 1959, 246.
- ²⁵ Joseph A. Sittler, *Zur Einheit berufen*, Neu-Delhi Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz 1961, Witten, 1962, 300f.
- ²⁶ Ebd., 302.
- ²⁷ Ebd., 302.

- 28 Ebd., 302.
- 29 Ebd., 305.
- 30 Ebd., 306.
- 31 Ebd., 307.
- 32 Ebd., 307.
- 33 Zitiert von Sittler in ebd., 311.
- 34 Hiebert, *The Yahwist's Landscape*, 150–151.
- 35 Ebd., 152–153.
- 36 Ebd., 153.
- 37 Ebd., 155.
- 38 Zitiert von Hiebert in ebd., 81.
- 39 Zitiert von Hiebert in ebd., 153–154.
- 40 Wendel Berry, „Christianity and the Survival of Creation“, in: *Sex, Economy, Freedom and Community*, Pantheon Books, New York und San Francisco 1993, 98.
- 41 Berry, ebd., 115.
- 42 Ebd., 114.
- 43 Ebd., 115.
- 44 Hiebert, *The Yahwist's Landscape*, 157–159.
- 45 Zitiert von Hiebert in *The Yahwist's Landscape*, 32, aus Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Werke, Bd. 1, hg. v. Löhneysen, Frankfurt am Main 1986, ohne Seitenangabe.
- 46 Martin Luther, *Lectures on Genesis*, 1,68.
- 47 Ebd., 1,69.
- 48 Ebd.
- 49 Ebd., 1,151.
- 50 Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi Bekenntniß*, 1528, EA 30, 231.
- 51 Martin Luther, Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520, EA 27, 166.
- 52 Martin Luther, Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe, 1520, EA 27, 166.
- 53 Martin Luther, Vom Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Christi, 1523, EA 28, 409.
- 54 Martin Luther, *Luther's Works* 35, 370–371.
- 55 Martin Luther, *Reception of the Sacrament*, 213, zitiert von Pasewark, *A Theology of Power*, 74.
- 56 Martin Luther, Dass diese Worte Christi „Das ist mein Leib“ noch fest stehen wider die Schwärmegeister, 1527, EA 30, 58f.
- 57 Martin Luther, *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament*, 1525; EA 29, 294.
- 58 Martin Luther, WA 23, 134, 34; EA 30, 60 (siehe Anm. 6).
- 59 Martin Luther, *Sermons on the Gospel of John*, in: *Luther's Works*, hg. v. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, St. Louis 1957, 26.
- 60 Santmire benutzt diese Formulierung Luthers in *The Travail of Nature*, 130.
- 61 Santmire, *The Travail of Nature*, 131.
- 62 Ebd.
- 63 Frederic Morton, *Crosstown Sabbath: A Street Journey through History* (New York, Grove, 1987), 31.
- 64 Teilhards Gebet ist dem Material entnommen, das *Earth Ministry*, Seattle, Washington, anbietet. Ohne Quellenangabe.