

BIBEL UND KIRCHE



Schöpfung – Gabe und Aufgabe

Einführung

Schöpfung als Gabe und Aufgabe *Beate Ego*

Hintergrundwissen

Zur Realität und Symbolik der Pflanzenwelt
in der Levante *Thomas Staubli*

Der ikonographische Beitrag

Land der sprießenden Zweige *Thomas Staubli*

Mit anderen Augen

Wer könnte leben ohne den Trost der Bäume?
Ernst Axel Knauf

Einblick

Mitgeschöpflichkeit und Tierfriede
Christoph Dohmen

Stolperstein

Tiere als Opfer und Mitgeschöpfe
Bernd Janowski

Neues Testament

Die Schöpfung in Geburtswehen
Sabine Bieberstein

Jubiläum

„Um unseres Heiles Willen“
40 Jahre Dei Verbum *Daniel Kosch*



Der christliche Glaube auf dem Prüfstand



Meinrad Limbeck
Wie Glauben heute möglich ist
Eine Hinführung

Format 13 x 20 cm; 100 Seiten;
kartoniert
€ [D] 14,90 / € [A] 15,40 / sFr 26,80
ISBN 3-460-33171-2

Die Existenz Gottes von vornherein zu leugnen ist nicht mehr modern. Doch existiert Gott deshalb auch tatsächlich? Ist er uns nahe? Kann er den Menschen Zukunft schenken? Eine engagierte Auseinandersetzung des bekannten Neutestamentlers mit der Möglichkeit des Glaubens in einer rationalisierten Welt.

Bestellen Sie über Ihre Buchhandlung oder über:



Gerhard Lohfink
Der letzte Tag Jesu
Was bei der Passion wirklich geschah

Format ca. 13 x 20 cm; ca. 96 Seiten; kartoniert
ca. € [D] 8,90 / € [A] 13,20 / sFr 23,90
ISBN 3-460-33172-0

Vor fast 2000 Jahren wurde Jesus von Nazaret als politischer Verbrecher hingerichtet. Wie ist es dazu gekommen? Wie verlief das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus? Was hat sich zwischen der Verhaftung und dem Tod Jesu abgespielt? Wie ist Jesus gestorben? Historische Einsichten und überraschende Antworten.



Verlag Katholisches Bibelwerk
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart
Telefon 07 11 / 6 19 20-37
Telefax 07 11 / 6 19 20-44
E-Mail: versandbuchhandlung@bibelwerk.de
www.bibelwerk.de

INHALT

- 2 Worum geht es in dieser Ausgabe?**
Biblische Schöpfungstheologie - Impulse
für heute *Bettina Eltrop*
- 3 Einführung**
Schöpfung als Gabe und Aufgabe *Beate Ego*
- 10 Hintergrundwissen**
Zur Realität und Symbolik der Pflanzenwelt
in der Levante *Thomas Staubli*
- 16 Der ikonographische Beitrag**
Land der sprießenden Zweige
Thomas Staubli
- 23 Mit anderen Augen**
Wer könnte leben ohne den Trost der
Bäume? *Ernst Axel Knauf*
- 26 Einblick**
Mitgeschöpflichkeit und Tierfriede
Christoph Dohmen
- 32 Stolperstein**
Tiere als Opfer und Mitgeschöpfe
Bernd Janowski
- 38 Der neutestamentliche Beitrag**
Die Schöpfung in Geburtswehen
Sabine Bieberstein
- 45 Jubiläum**
„Um unseres Heiles Willen“.
40 Jahre Dei Verbum *Daniel Kosch*
- 52 Biblische Bücherschau**
Literatur zum Hefthema,
Für die Praxis, Neuerscheinungen
- 60 Zwischenruf**
- 62 Biblische Umschau**
- 63 Aus den Bibelwerken**

BIBEL UND KIRCHE in neuem Gewand

Liebe Leserinnen und Leser,

als Sie dieses Heft in die Hand genommen und aufgeschlagen haben, haben Sie schon gemerkt, dass BIBEL UND KIRCHE sich etwas verändert hat. Wenn Sie jetzt gleich weiterblättern, werden Sie sehen, dass Ihre Zeitschrift trotzdem noch „die Alte“ geblieben ist.

Mit den kleinen Änderungen im Erscheinungsbild reagieren wir auf Ihre Vorschläge und Bitten, die Lesbarkeit unserer Zeitschrift weiter zu verbessern. Das betraf in erster Linie den Zwischenruf und die Fußnoten der Hauptartikel, sowie die Anordnung des Inhaltsverzeichnisses, das sich die, die BIBEL UND KIRCHE binden lassen, im Innenteil wünschten.

Ich hoffe, wir haben eine Form gefunden, die Ihnen zusagt und die vielleicht auch neue Leserinnen und Leser auf unsere Inhalte neugierig macht. Danken möchte ich an dieser Stelle für alle ermutigenden Zuschriften, die uns immer wieder erreichen und die uns in unserer Arbeit anspornen.

Herzliche Grüße – auch im Namen von Barbara Leicht und Michael Hartmann
Ihre



Bettina Eltrop

Biblische Schöpfungstheologie – Impulse für heute

Bettina Eltrop

■ Es war schon ein besonderes Zeichen, der kenianischen Umweltschützerin Wangari Maathai im Dezember 2004 den Friedensnobelpreis zu verleihen. Es verdeutlicht einerseits, dass sich die Menschen weltweit langsam wieder der besonderen Verantwortung für das Ökosystem dieses Planeten bewusst werden. Es verweist andererseits auch auf den Zusammenhang zwischen Frieden und Umwelt, da die Knappheit von Ressourcen wie Öl und Wasser oder die Klimaschutzkonvention zunehmend im Mittelpunkt von Konflikten stehen werden.

Wangari Maathai nutzte ihre Dankesrede für einen eindringlichen Appell an Wirtschaft und Politik. Das Unheil der Welt bestehe aus Korruption, Gewalt gegen Frauen und Kinder, Drogensucht, Aids, Unterernährung und „zahlreichen Aktivitäten, die die Umwelt und die Gesellschaften zerstören“, sagte sie. Ökosysteme würden zerstört, vor allem durch Abholzung, Klimawandel und die Vergiftung des Bodens und des Wassers, und all dies führe zu „furchtbarer Armut“. Sie beklagte, dass „die extremen Ungleichheiten auf der Welt und die vorherrschenden Konsummodelle auf Kosten der Umwelt und des friedlichen Zusammenlebens“ fortbeständen. Es bleibe „viel zu tun, um den Kindern eine Welt voller Schönheit und Wunder“ zu überlassen. „Indem wir andere Arten schützen, sichern wir unser eigenes Überleben“, sagte Maathai. Welchen Beitrag leistet nun ein Heft zum Thema „Schöpfung“ angesichts dieser Entwicklungen? Nach den 80er Jahren, in denen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zentrale Themen waren (vgl. auch BiKi 4/1989), scheint Schöpfungstheologie nicht mehr im Zentrum bibli-

scher Theologie zu stehen, nicht mehr „in“ zu sein und einen Dornröschenschlaf zu halten. Wie gesagt – es „scheint“ so zu sein.

In Wirklichkeit könnten uns gerade die exegetischen Neuentdeckungen in diesem Bereich zur Besinnung rufen. In kritischer Absetzung von manchen Lesarten der biblischen Schöpfungstexte, die den Menschen zur Krone der Schöpfung erheben und ihm die Legitimation zur Ausbeutung der Natur geben, wird im vorliegenden Heft die Einordnung des Menschen in diese Schöpfung und seine besondere Verantwortung für diese sichtbar (vgl. die Beiträge von B. Ego und Chr. Dohmen, B. Janowski). Der Mensch ist nach biblischer Tradition nicht die Krone der Schöpfung (die ist der Sabbat), sondern Mitgeschöpf, das von Gott in eine besondere Verantwortung gerufen ist. Vor dem Hintergrund des erstarkenden Creationismus in Amerika gilt es, nach BiKi 1/03 „Urgeschichte(n)“ wieder den zeitgeschichtlichen Einfluss auf die biblischen Texte sichtbar zu machen: Biblische Menschen erlebten die Umwelt / Natur anders als wir – als von Gott gesegnet, aber auch als bedrohlich und numinos (Th. Staubli, B. Ego, B. Janowski). Schöpfungssymbole finden sogar Eintritt in den Bereich der politischen Propaganda, der in römischer Zeit das junge Christentum eine widerständige und entlarvende Rede entgegensetzt (Th. Staubli, S. Bieberstein). Dieser Jahrgang feiert übrigens zwei Jubiläen: 60 Jahre BIBEL UND KIRCHE und das 40jährige Jubiläum der Konstitution DEI VERBUM. Aus diesem Anlass wird jede Ausgabe dieses Jahrgangs eine Sonderrubrik zu diesem großen Dokument des II. Vatikanischen Konzils und seiner Bedeutung für uns als Kirche heute enthalten.

Schöpfung als Gabe und Aufgabe

Beate Ego

■ **Sobald man die Bibel von vorne zu lesen beginnt, geht es um Schöpfung. Die Schöpfungstexte am Anfang geben eine Art Brille für alles, was danach zu lesen ist. Sie verstehen die Welt ganz bewusst als etwas, das seinen Ursprung ganz alleine in Gott hat. Andere Texte im Alten Testament, die Psalmen und Weisheitsliteratur führen das Thema fort.**

Schöpfung als Gabe

Die verschiedenen Schöpfungstraditionen im Alten Testament belegen auf eindrückliche Art und Weise, dass das Volk Israel immer wieder versucht hat, sich dem Geheimnis des Anfangs und des Seins anzunähern. Ob nun, wie im sog. priesterlichen Schöpfungsbericht, das göttliche Wort die chaotische Materie ordnet und ausstattet (Gen 1,1-2,4a), ob – wie in der vorpriesterlichen Erzählung – Gott als Handwerker und Gärtner erscheint, der den Menschen aus Lehm formt und für ihn einen Garten anlegt (Gen 2,4b-24) oder ob das Schöpfungsgeschehen als Kampf Gottes gegen die chaotischen, z.T. mythisch vorgestellten Wasserkräfte begriffen wird (Ps 104,7; s.a. Ps 74,13-17; Ps 89,11) – Menschen in alttestamentlicher Zeit haben, wie die Menschen des Alten Orients überhaupt, die sie umgebende Welt stets als etwas von Gott Geschaffenes verstanden. „Der Himmel ist der Himmel JHWHs, die Erde aber gab er den Menschen“ so formuliert ganz knapp Ps 115,16 und trifft damit sicherlich einen wesentlichen Aspekt alttestamentlichen Schöpfungsglaubens. Aber nicht nur die Schöpfung am Anfang kann als Gabe Gottes verstanden werden; Gottes Schöpfungshandeln kann auch als aktuelles, gegenwärtiges Geschehen aufgefasst werden.

Leben schaffendes Handeln

Das eindrücklichste Zeugnis für diese Vorstellung einer *creatio continua* belegt Ps 104. In diesem Psalm findet eine Art virtuelle Wanderung durch den von Gott geschaffenen Kosmos statt, wobei der Dichter die verschiedenen Bereiche der Welt durchschreitet. Dabei beginnt er im Himmel. Er stellt zunächst Gott als den mächtigen König vor, der seine Herrschaft in der himmlischen Welt antritt und ausübt (V. 1b-4). Hier findet eine Mythologisierung der Naturphänomene statt: Das Licht dient als königliche Bekleidung und die Wolken dienen als königlicher Wagen. Nach der Entfaltung des majestätischen Schöpferwirkens JHWHs im himmlischen Raum wendet sich der Psalmist im Folgenden der Erde bzw. dem Meer zu. Die Erdgründung wird als dauerhafte Trennung von Erde und Meer beschrieben: Das erste Wunder der Schöpfung bestand darin, dass Gott das Festland inmitten der Chaoswasser stabilisierte und so den zerstörerischen Wassern eine Grenze setzte, damit diese die Erde nicht überfluten können (V. 5-9). Nach diesem Rückblick auf die „Schöpfung am Anfang“ wendet sich der Psalmist nun seiner unmittelbar erfahrenen Gegenwart zu: die Verse 10-24 beschreiben die Wasserversorgung der Flora und Fauna; hier wird nun der positive, Leben ermöglichende Aspekt des Elementes Wasser thematisiert. Die Flüsse tränken die Tiere, der Regen lässt das Saatgrün sprießen, sodass die Feldarbeit des Menschen und die Herstellung des lebensnotwendigen Brotes ermöglicht wird (V. 12-18). Unser Psalm ist aber nicht nur auf das physische Überleben ausgerichtet, sondern auf ein Leben, zu dem auch Freude und Luxus gehören: Auch der Wein, der das

Menschenherz erfreuen soll, und das wohltuende und verschönernde Öl verdanken ihre Existenz letztendlich dem fruchtbarkeitsbringenden Regen (vgl. V. 15).

Aber auch sonst ist diese Schöpfung wunderbar geordnet und ein harmonisches Gefüge: Der Tag ist die Zeit des Menschen und – im eigentlichen Sinne des Wortes – die Zeit der Kultur. Die Nacht ist die Zeit der Waldtiere und der Löwen, also die Zeit der ungebändigten, wilden Natur (V. 19-23).

Schließlich kommt auch das Meer als weiterer Bereich des Kosmos in den Blick. Wenn hier sowohl Schiffe als auch die Meerestiere genannt werden, so findet sich auch in diesem Bereich eine solche harmonische Koexistenz von Kultur und Natur (V. 25-26). Höchst bemerkenswert ist darüber hinaus schließlich die Aussage, dass Gott den Leviatan geschaffen habe, um mit diesem zu spielen. Ursprünglich ist dieser Leviatan so etwas wie ein Urdrache, eine chaotische Macht, – nun erscheint er depotenziert als eine schon fast groteske Gestalt, die Gottes Macht und Herrlichkeit bezeugt. Wie das Wasser der Quellen und des Regens in V. 10-18 ist auch dieser Leviatan Zeichen und Symbol für das domestizierte Chaos. Alles ist von Gott wohlstrukturiert und wunderbar geordnet eingerichtet worden, und so kann der Psalm gleichsam als Fazit in V. 24 formulieren:

*JHWH, wie zahlreich sind deine Werke!
Mit Weisheit hast du sie alle gemacht,
die Erde ist voll von deinen Geschöpfen!*

Himmel und Erde, Natur und menschliche Lebenswelt sind ein kunstvoller Organismus, in dem die einzelnen Elemente ineinander greifen, und der Gott lobende Mensch steht dem staunend gegenüber. Freilich ist dies kein Mechanismus, der einmal in Gang gesetzt, wie ein Uhrwerk immer weiter

läuft. Dieses kunstvolle Gefüge befindet sich vielmehr in Gottes Hand, er allein, der alles geschaffen hat, ist auch Garant der gegenwärtigen Existenz aller Seienden. Dies zeigt sich nun in den Versen 27-29 ganz deutlich, wenn es heißt:

- 27 Sie alle warten auf dich,
dass du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit.*
*28 Gibst du ihnen, dann sammeln sie ein.
Öffnest du deine Hand, werden sie satt an Gutem.*
*29 Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört;
nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde.*
*30 Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle geschaffen.
und du erneuerst das Antlitz der Erde.*

Das „alle“ in V. 27 bezieht sich auf alle zuvor genannten Lebewesen und bündelt das bisher Gesagte: Die ganze Schöpfung ist von Gottes Gabe, der von ihm kommenden Speise, abhängig; von seinen Gaben leben sie alle. Wenn Gott diese versagt, wenn er – in der Sprache des Psalms – „sein Antlitz abwendet“, so fällt alles in sich zusammen. Nimmt er den Wesen die *ruach*, den Geisthauch, so sinken sie zum Staub zurück. Unüberhörbar reflektiert diese Aussage Gen 2,19. Der Tod erscheint so als die Kehrseite des stets neu Leben schaffenden Handelns JHWHs. Dieser Aspekt der Lebenserhaltung durch JHWH kommt auch in dem Weltbild-Entwurf von O. Keel zum Ausdruck (Abb.1), der – im Gegensatz zu älteren, statisch wirkenden Weltbilddarstellungen („Käseglockenmodell“) – ganz deutlich zeigt, dass für den biblischen Menschen gar kein säkulares Weltbild vorstellbar ist. Die Schöpfung kann vielmehr nur da-

¹ Alle Bibelzitate nach der Einheitsübersetzung, wobei „Herr“ durch JHWH ersetzt wurde.

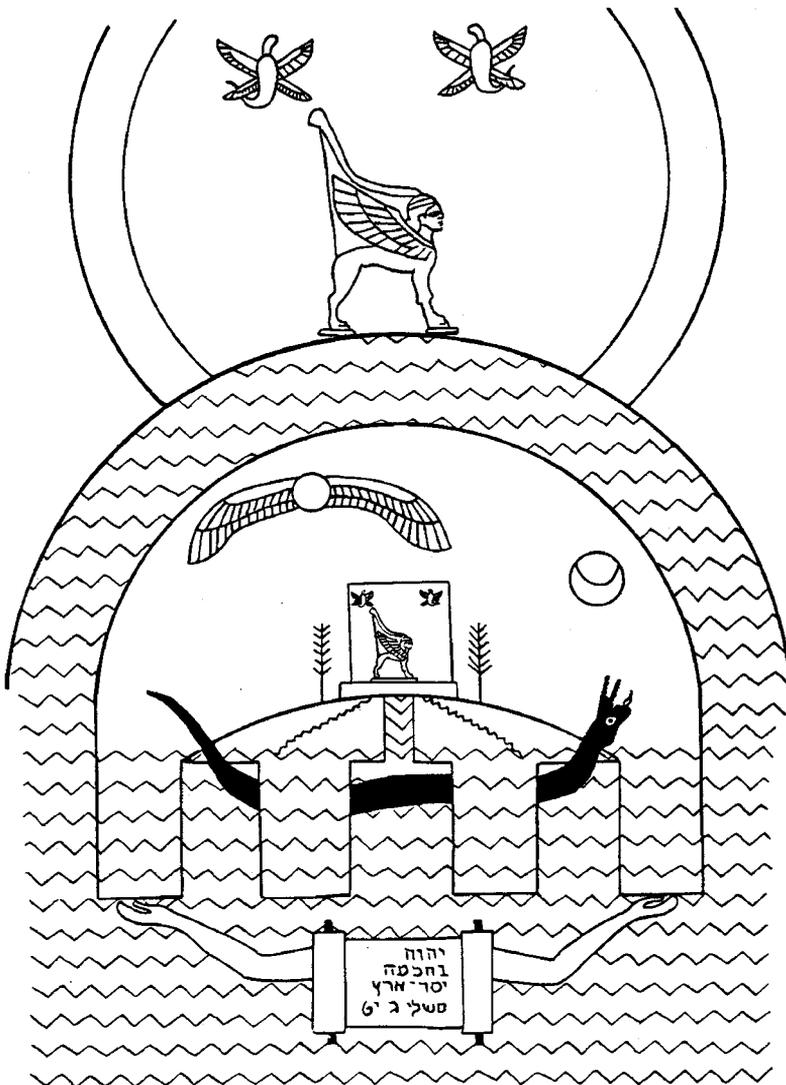


Abb. 1: Das Weltbild nach Texten des Alten Testaments und Bildzeugnissen aus Palästina. Liest man diese Darstellung von oben nach unten, sieht man zuerst die himmlische Sphäre mit dem Kerubenthron und geflügelten Serafim. Darunter ist das Himmelsgewölbe, das einen Freiraum für die Erde eröffnet. Die Erde ist auf Pfeilern im Urmeer gegründet. Die gefährliche Kraft des Wassers wird durch den „Udrachen“ (Leviatan) symbolisiert. Der Tempel auf der Erde ist das Abbild des Himmels. Hier wird das gefährliche Chaoswasser in Leben spendende Bäche verwandelt. Die Bäume zeigen, dass er ein Ort intensi-

ven Lebens ist. Wie in allen altorientalischen Vorstellungen wird die Welt von göttlichen Kräften gehalten. Dies symbolisieren die ausgebreiteten Arme, die Gottes rettende Kraft darstellen sollen (Dtn 4,34). Die Tora, symbolisiert durch die Schriftrolle mit dem Zitat von Spr 3,19, gibt den Menschen die Möglichkeit, Gottes Schöpfung zu bewahren und zu gestalten.

Die Darstellung stammt von Hildi und Othmar Keel, aus: *Bibel und Kirche* 40, 1985, 157-164, vgl. auch: *Bibelarbeit mit Kindern*, Bd. 6: *Gottes gute Schöpfung*, Stuttgart 2005, 11f.

durch existieren, weil sie von göttlichen Kräften gehalten wird.²

Weisheit in der Schöpfung

Das Schöpfungsprinzip, das dieser Welt eingestiftet ist, wird in Ps 104, 24 explizit als „Weisheit“ bezeichnet. Nach Spr 8,22-25 wurde diese Weisheit am Anfang der Schöpfung geschaffen³ und sie war anwesend, als Himmel und Erde erschaffen wurden.

27 *Als er den Himmel baute, war ich dabei,
als er den Erdkreis abmaß über den Wassern,*
28 *als er droben die Wolken befestigte
und Quellen strömen ließ aus dem Urmeer,*
29 *als er dem Meer seine Satzung gab
und die Wasser nicht seinen Befehl übertreten durften,*
30 *als er die Fundamente der Erde abmaß,
da war ich als geliebtes Kind⁴ bei ihm.
Ich war seine Freude Tag für Tag
und spielte vor ihm allezeit.*

Die Weisheit wird hier als eine personifizierte Größe dargestellt, die Gottes Schöpfungshandeln von Anfang an begleitete. Diese Aussage zeigt zunächst die Autorität der Weisheit – ein Aspekt, der im Folgenden bedeutsam werden soll, wenn die Weisheit dazu auffordert, ihre Wege zu achten (vgl. Spr 8,32-36). Das Spiel der Weisheit, von dem in diesem Text die Rede ist, kann einerseits als Ausdruck der Freude über das göttliche Schöpfungshandeln verstanden werden. Erfreut dieses Spiel die Gottheit, so kann andererseits – modern gesprochen – wohl vermutet werden, dass es die Gottheit bei ihrem kreativen Schöpfungsprozess inspirierte. Erhellend für das Verständnis dieser fremden und schwierigen Aussage vom Spielen der Weisheit ist die Episode 2 Sam 6,12-23. Als nämlich die Lade

unter Jubelgeschrei nach Jerusalem gebracht wird, da „spielte“ (hebr. *shachaq* – 2 Sam 6,21) David, bekleidet in der Tracht des Hohenpriesters, vor Gott. Wenn in 2 Sam 6,14.16 im Hinblick auf diesen Vorgang vom „Tanzen“ (so V. 14) bzw. vom „Springen und Tanzen“ (so V. 16) die Rede ist, so stellt dies im vorliegenden Kontext sicherlich eine Näherbestimmung dieses Spielens dar. Ob man sich das Spielen der Weisheit bei der Schöpfung der Welt ebenfalls als einen Tanz vorstellen muss, muss dahingestellt bleiben. Ägyptische Bilder kennen „das Spiel vor der Gottheit“ als Ballspiel, als Musizieren oder aber auch als Aufführung von akrobatischen Kunststücken.⁵ Möchte man vom Anfang, dem *principium*, auf das Wesen der Schöpfung schließen, so lässt sich in jedem Falle festhalten, dass das Moment der Freude und das Überschreiten der praktischen Zweckhaftigkeit der Schöpfung von Anfang an eingestiftet sind.

Schöpfung als Aufgabe

Ist die Schöpfung so als Gabe verstanden, so bedeutet dies nicht, dass der Mensch als Teil dieser Schöpfung nach seinem Gutdünken schalten und walten kann und über diese Schöpfung rücksichtslos verfügen darf. Entscheidend für das Verständnis der biblischen Texte ist zu erkennen, dass Gabe und

² Zu Ps 104 vgl. aus der Fülle der Publikationen T. Krüger, „Kosmotheologie“ zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher „Schöpfungs“-Konzepte, in: BN 58, 1993, 49-74; O.H. Steck, *Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu Psalm 104*, TTh 87, 1978, 173-191.

³ So die Einheitsübersetzung für das schwierige hebräische *qnh*, das auch mit „gründen, erschaffen“ wiedergegeben werden kann.

⁴ Die Übersetzung des Hapaxlegomenon „*amon*“ ist schwierig; ein anderer Vorschlag lautet „Pflegekint“ oder „Werkmeister“. Zu dieser Problematik vgl. u.a. O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BK XVII, Neukirchen-Vluyn 1984, 86f.94f; B. Lang, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975, 93-95; A. Müller, *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider* (BZAW 291), Berlin/New York 2000, 236 (Lit.).

⁵ Vgl. hierzu die Untersuchung von O. Keel, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahä-gät in Spr 8,30 f.*, Freiburg (Schweiz) 1974.

Aufgabe hier in einem engen Korrelationsverhältnis stehen: Aus der Gabe der Schöpfung wächst die Aufgabe für den Menschen. Dieser Aspekt wird in den beiden biblischen Schöpfungsberichten auf ganz unterschiedliche Art zum Ausdruck gebracht.

Bewahren und bebauen

So weiß der vorpriesterliche Schöpfungsbericht, dass Gott den Menschen in den Garten Eden setzte, damit dieser ihn bebaue und bewahre (Gen 2,15). Mensch und Garten werden so von Anfang an in eine direkte Relation zueinander gesetzt. Nach der grundlegenden Beziehung zwischen Gott und Mensch (Gen 2,7) erscheint gleich als nächste die Verbindung zwischen dem Garten und dem Menschen. Die Sorge des Menschen für den von Gott geschenkten Garten wird hier geradezu als Idealzustand präsentiert. Später nach dem Fall und der Vertreibung aus dem Garten dagegen wird die Mühsal der Ackerarbeit in den Vordergrund gestellt (Gen 3,17-19).

Herrschen und unterwerfen?

In der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung wird die Aufgabe des Menschen programmatisch entfaltet, wenn es im sog. Herrschaftsbefehl heißt:

Und Elohim sagte:

Wir wollen Menschen machen als unser Bild (zäläm): etwa als unsere Gestalt (demut), damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles wilde Getier der Erde und über alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht.

*Und Elohim schuf den Menschen als sein Bild:
als Bild Elohims schuf er ihn:*

als Mann und Frau schuf er sie.

*Und Elohim segnete sie,
und Elohim sagte zu ihnen:*

Seid fruchtbar

und werdet zahlreich,

und füllt die Erde

und unterwerft sie

und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Getier, das auf der Erde kriecht.⁶

Die Aufgabe des Menschen in der Schöpfung erschließt sich vor dem Hintergrund des Bedeutungsspektrums der hebräischen Verben „*radah*“ und „*kabash*“, die hier in der Übersetzung mit „herrschen“ und „unterwerfen“ wiedergegeben werden. Diese Aussage mag zunächst überraschen, da diese Begrifflichkeit im Deutschen zunächst einmal ja negative Assoziationen weckt. Tatsächlich wurden dieser Verse mit ihrer Wortwahl auch häufig so verstanden, dass die jüdisch-christliche Überlieferung hier gewissermaßen einen Freibrief für die Ausnutzung und Ausbeutung der Natur ausstellt. Man verstand dies gleichsam als den „ökologischen Sündenfall“ und machte so die jüdisch-christliche Tradition für die ökologische Krise der Gegenwart verantwortlich.

Gerade an dieser Stelle aber zeigt sich die Notwendigkeit sorgfältigen traditionsgeschichtlichen Arbeitens: Zwar erscheint der Begriff „*radah*“ an einigen Stellen im Alten Testament tatsächlich im Sinne eines gewalttätigen Herrschens, dies aber wird dann meist zusätzlich ausgedrückt (z.B. „mit Gewalt“ – Lev 25,43.46.53). Um den Terminus in seinem gesamten, und eben nicht nur unterdrückenden Sinn zu verstehen, ist die altorientalische Königsideologie mitzubedenken: Der König,

⁶ So die Übersetzung von W. Groß, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*, in: ThQ 161, 1981, 244-264, hier: 244; vgl. zum Ganzen auch W. Groß, *Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes*, in: R. Koltermann (Hg.), *Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz u.a. 1997, 157-164.

der herrscht, übt im Idealfall ja keine Schreckensherrschaft aus. Wenn er auch eindeutig eine Führungsrolle innehat, die von den anderen akzeptiert werden muss, so kommt ihm damit die Aufgaben des Ordners, Richtens und Schützens zu. Er hat die Pflicht, sein Territorium gegen chaotische, zerstörerische Kräfte von außen und innen zu verteidigen.

Auch der Begriff „unterwerfen“ scheint zunächst eher negative Konnotationen zu haben und dies scheint der dahinter stehende hebräische Terminus *kabash* zunächst noch zu bestätigen, denn wörtlich bedeutet der Ausdruck: „den Fuß auf etwas setzen“. Berühmt geworden sind in den letzten Jahren freilich altorientalische Siegeldarstellungen, die zeigen, wie ein Hirt seinen Fuß auf ein Tier seiner Herde setzt und dieses damit vor einem angreifenden Löwen schützt.



Abb. 2: Mensch als Beschützer, Nutznießer und „Herrscher“. Rollsiegel, neuassyrisch (9.-7. Jh. v. Chr.) aus: O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich, Neukirchen 1972, 50.

So wird deutlich, dass der Begriff *kabash* nicht nur im militärischen Sinne von „besiegen“ verstanden werden, sondern auch positiv im Sinne von „schützen“ interpretiert werden kann.⁷

Das Bedeutungsspektrum der hebräischen Begriffe *kabash* und *radah* erschließt sich somit im Kontext damaliger Kulturen. Die Perspektive ist sowohl im Blick auf die „Unterwerfung“ der Erde wie

der „Herrschaft“ über die Tiere vor allem bedingt durch die Notwendigkeit, Lebensraum für Menschen überhaupt einmal zu schaffen und zu gestalten. Das Land soll urbar gemacht und dabei der Lebensraum der (wilden) Tiere – notwendigerweise – reguliert werden. Das impliziert weder ein rücksichtsloses Zertrampeln der Erde noch ein uneingeschränktes Recht zu töten. Diese Ausführungen, wonach es sich beim sog. Herrschaftsbefehl eben nicht um ein zerstörerisches, gewalttätiges Herrschen handelt, werden bestätigt, wenn man den weiteren Kontext mit V. 29.30 einbezieht: Denn die Tiere, über die der Mensch herrschen soll, sind diesem gerade nicht zur Speise gegeben. So geht es beim Herrschaftsbefehl also darum, dass der Mensch die Aufgabe bekommt, die Gegenkräfte der Schöpfung auszugrenzen und das Chaos zu bändigen. Gerade für diese programmatischen Aussagen des priesterlichen Schöpfungsberichts ist es noch bedeutsam, darauf hinzuweisen, dass dieser Text in der exilisch-nachexilischen Zeit entstanden ist, in der das Land Israel aufgrund der Kriegsverluste und der Exilierung der Oberschicht zum Teil verlassen dalag und man wohl auch mit einem extremen Bevölkerungsrückgang zu kämpfen hatte.

Der Mensch als Repräsentant der Macht Gottes

Dieser Zusammenhang wird in dem vorliegenden Text auch begrifflich dergestalt beschrieben, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Von hier erschließt sich eine weitere Sinn-dimension der Bestimmung des Menschen in der Schöpfung. Der Begriff „Bild“, hebr. *zälām*, meint konkret die Götterstatue, das Götterbild. Im Hinblick auf das Verständnis des Begriffs im weiteren Sinne ist es entscheidend, dass für die Relation

⁷ Vgl. z.B. die Abbildung in O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, Darmstadt 1972, 50.

„Gott – Götterstatue“ nicht die Relation „Urbild – Abbild“ maßgeblich ist. Götterbilder werden im Alten Orient nicht als Nachbildungen des Aussehens der Götter verstanden; vielmehr repräsentiert ein Götterbild die betreffende Gottheit insofern, da es als Träger ihrer Macht angesehen wird. Das Götterbild ist sozusagen der Ort, von dem aus die Gottheit in die Welt hineinwirkt. Wird der Mensch nun als Götterbild bezeichnet, so bedeutet dies, dass er als ein Medium der göttlichen Kräfte und Werte in der Welt wirken soll. So hat der Mensch die Aufgabe, „Statthalter Gottes“ auf Erden zu sein. Man mag überrascht sein, dass hier der Begriff *zālām*, der ursprünglich mit dem Götterbild verbunden war, auf den Menschen übertragen wurde. Aber auch in diesem Zusammenhang hat die biblische Formulierung Vorbilder. Denn sowohl in Ägypten als auch in Mesopotamien konnte der König als „Bild Gottes“ bezeichnet werden. Die wichtigste Aufgabe des so verstandenen königlichen Amtes ist es, die Lebensordnung gegen die inneren und äußeren Feinde zu schützen sowie gerade den Schwachen zum Recht zu verhelfen. Die Vorstellung vom König als Bild Gottes ist in Ägypten ab 1780 v. Chr. bis zu den Ptolemäern bezeugt, in Babylonien erscheint sie erstmals im 13. Jh. bzw. vereinzelt in Texten vom 8. bis 6. Jh.⁸ Während in diesen Kulturen „Bild Gottes“ eine einzelne, ganz besonders herausragende Person ist, kommt in der biblischen Schöpfungserzählung allen Menschen unterschiedslos dieses Prädikat zu. Man hat immer wieder gesagt, dass die Vorstellung somit demokratisiert werde, wenn nun alle unterschiedslos – ohne Hinblick auf besondere Leistung, Abstammung oder Amt – Bilder Gottes sind.

Die Aufgabe des Menschen innerhalb der Schöpfung erinnert dann tatsächlich an das Handeln Got-

tes am Anfang: Wie Gott es einst getan hat, so soll der Mensch nun Leben ermöglichen, indem er die schöpferischen Chaoskräfte in ihre Schranken weist. Schöpfungsbefehl und Herrschaftsauftrag sind damit vor dem Hintergrund eines Chaos-Kosmos-Antagonismus zu verstehen. Deutlich wird auf jeden Fall, dass der biblische Herrschaftsauftrag dem Menschen gerade keinen Freibrief für die Ausbeutung und Unterdrückung der Natur geben will, sondern ihn mit seinem Auftrag an Gott zurückbindet. Gottes lebensstiftenden Segen soll er in die Welt bringen. Aber dabei ist Bescheidenheit angesagt, denn letztendlich ist es Gottes Treue zu seiner Schöpfung, die alles am Leben erhält.

Zusammenfassung

Schöpfung wird in der biblischen Überlieferung sowohl als Gabe als auch als Aufgabe verstanden. Gott schafft die Welt und bestimmt gleichzeitig die Erde als seinen Lebensraum. Darüber hinaus verdeutlicht Ps 104, dass auch das gegenwärtige Leben als Gabe Gottes verstanden wird. Der Herrschaftsbefehl und die Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zeigen, dass die Aufgabe des Menschen darin besteht, als Statthalter Gottes die feindlichen Chaosmächte auszugrenzen.

Prof. Dr. Beate Ego



ist Professorin für Altes Testament und Antikes Judentum am Institut für Evangelische Theologie der Universität Osnabrück. Ihre Adresse: Neuer Graben / Schloss, 49069 Osnabrück, e-mail: bego@uni-osnabrueck.de

⁸ W. Groß, *Die Erschaffung des Menschen*, 157f.

Zur Realität und Symbolik der Pflanzenwelt in der südlichen Levante¹

Thomas Staubli

■ **Biblische Reisen dienen unter anderem dem Ziel, die Landschaften zu sehen, in welchen die Geschichten der Bibel spielen. Was das Relief der Landschaft anbelangt, so wird dieses Ziel auch erreicht, doch in Punkto Vegetation finden heutige Reisende eine gegenüber der biblischen Zeit durch Menschenhand extrem veränderte Landschaft vor. Was hat sich verändert und warum? Wie sah es früher aus? Wie spiegeln sich landschaftliche Veränderungen in biblischen Texten wider? Welche Bedeutung hatte die Vegetation für die Menschen der Levante in biblischer Zeit? Neue Antworten auf diese Fragen kommen aus zwei jungen Zweigen der Wissenschaft: aus der Archäobotanik und aus der Ikonographie des Alten Orients.**

■ Die Landschaften der heutigen Levante sind weitgehend durch Menschenhand gestaltet. Besonders in den Ebenen entlang der Mittelmeerküste finden wir eine intensive Bewässerungswirtschaft vor. Die meisten Pflanzen, die hier kultiviert werden, entstammen nicht der natürlichen Vegetation. Die durch den Export berühmt gewordenen Zitrusfrüchte („Jaffa-Orangen“) wurden erst im Mittelalter durch die arabischen Seefahrer eingeführt. Die schnellwachsenden Eukalyptusbäume haben jüdische Siedler im 19. Jh. zur Entsumpfung, als Schattenspendler und Brennholzlieferanten gepflanzt. Noch jünger sind die wasserdurstigen Avocado- und Zitruspflanzungen. Alle großen Fließgewässer der Region – Orontes, Litani, Jordan, Jarmuk, Jabbok,

Sorek – werden gestaut und ihr Wasser mit Pipelines im Land verteilt. In Israel/Palästina geschieht dies nach politischen Kriterien. Daher kann man die Grenzen zwischen Israel und den autonomen Gebieten Palästinas sogar auf der Satellitenkarte erkennen. Praktisch alle Wadis, die einst den größten Teil des Jahres hindurch Wasser führten, sind zu Trockentälern verkommen. Die subtropische Vegetation, die entlang ihrer Läufe gedieh, ist stark gefährdet. Sumpfbereiche sind bis auf wenige Gegenden in der Beqa‘a-Ebene, am Orontes und am Jordan völlig verschwunden. Der See Gennesaret dient als natürliches Staubecken. Der Pegel des Toten Meeres sinkt stetig. Im Zusammenhang mit der zionistischen Siedlungstätigkeit im Westjordanland wurden in jüngster Zeit auch große Gebiete der traditionellen Olivenhaine zerstört. Umgekehrt werden auf israelischem Gebiet, vereinzelt auch in Syrien und im Libanon, Anstrengungen zur Aufforstung unternommen. Auch die Vegetation der Steppengebiete ist stark gefährdet. War sie früher jahrhundertlang dem vernichtenden Ziegenfraß ausgeliefert, so dienen heute wertvolle Ökonischen als militärische Übungsplätze.

Natürliche Flora

Während der letzten Eiszeit war es in der Levante viel trockener als heute und auch kühler. Gänsefußgewächse und Beifuß bedeckten vielerorts den Steppenboden. Nur an einigen Stellen ent-

¹ Levante: italienisch „der Osten“, „das Land der aufgehenden Sonne“ = die Länder des östlichen Mittelmeerraums (Kleinasien bis Ägypten)

lang der Gebirge gab es vereinzelt Eichen oder gar kleine Wäldchen. Ab ca. 14'000 v. Chr. nehmen Temperatur und Niederschlag zu, der Meeresspiegel steigt an, die Bewaldung schreitet voran und erreicht ca. 10'500 v. Chr. ihren Höhepunkt. In lichten Teilen der Eichenwälder wachsen Wild-Emmer, Wild-Gerste, Wild-Erbse und Wild-Linse. Dann wird es wieder kühler und trockener und der Wald geht etwas zurück, doch ab 9200 v. Chr. dehnt er sich erneut aus. Außer Eichen wachsen in den regenreicheren Gebieten vor allem Aleppokiefern, Karubebäume und wilde Olivenbäume, in den etwas trockeneren Gebieten Eichen, wilde Pistazien, Wacholder und Mandelbäume. Letzte Reste dieser Art natürlicher Wälder finden sich noch in Nordwestjordanien, dem biblischen Gilead, vereinzelt auch am Karmel, in Obergaliläa, am Libanon und Antilibanon, sowie am Hermon und im Golan. In Aulandschaften gedeihen auch Weiden, Pappeln und Tamarisken.

Domestikation

In der zweiten Hälfte des 9. Jt. v. Chr. beginnen die Menschen mit der Domestikation von Pflanzen und Tieren. Beide Domestikationsbemühungen hängen eng zusammen. Gerste, Linse, Linsenwicke, Emmer, Einkorn und sehr vereinzelt auch Roggen treten ungefähr in dieser Reihenfolge nach und nach in domestizierter Form auf. Archäologische Funde wie Sicheln bezeugen, dass die Menschen Getreide anbauten, noch bevor sie tönerner Gefäße herstellten. Erst um 6900 v. Chr. wird der Gebrauch von Keramik allmählich üblich. Von den Tieren werden zuerst Ziegen und Schafe, mit zunehmender Siedlungstätigkeit auch Schweine und Rinder (7. Jt. v. Chr.) domestiziert. Die Herdentiere ersetzen die durch Überjagung zurückgegangenen Bestände an Gazellen, Hirschen und Steinböcken. Daher wird zunächst nur das Fleisch der Tiere verwendet. Die Beweidung führt stellenwei-

se zu einer Lichtung der Wälder. Erst um 5000 v. Chr. nutzen die Menschen die Sekundärprodukte der Tiere (Milch und ihre Derivate wie Joghurt, Quark und Käse; Wolle; Dung). Der Pflug wird erfunden. Er ermöglicht den großflächigen Anbau von Getreide. Ab 4000 v. Chr. werden die Zug- und Transporttiere Esel und Pferd domestiziert. Die Menschen leben nun das ganze Jahr in festen Siedlungen und legen Gärten an. Sie domestizieren Fruchtbäume wie Palme, Feige, Granate und Reben und vor allem Ölbäume.

Kulturlandschaft: am Beispiel der Oliven

Die ersten domestizierten Ölbäume wachsen in der Jordansenke. Später werden sie auch im Golan, im Negev und an der Küste angepflanzt. Die Domestizierung zielt auf Vergrößerung und Vereinheitlichung der Fruchtgröße. Früchte aus der Kupfersteinzeit sind 7,0-13,3 mm lang, solche aus byzantinischer Zeit 14,8 bis 15,8mm. Mit dem Aufkommen von Städtebildungen und Fernhandel in der Frühbronzezeit (3500-2200 v. Chr.) breitet sich die Kultivierung von Ölbäumen in ganz Palästina/Israel aus. In der Reiseerzählung des Ägypters Sinuhe, die im 20. Jh. v. Chr. niedergeschrieben wurde, heißt es über das Land Jaa, womit eine Gegend der Levante gemeint ist: „Es gab dort Feigen und Weintrauben. Es hatte mehr Wein als Wasser, besaß viel Honig und reichlich Öl.“ Pollenanalysen von Sedimenten im See Gennesaret bestätigen den Befund. Eichenpollen nehmen zugunsten von Ölbaumpollen deutlich ab. Die Wälder müssen zu großen Teilen von Menschen bewirtschafteten Baumgärten weichen. Erst im Verlauf der Mittelbronze- und Spätbronzezeit (2200-1150 v. Chr.) nehmen die Eichenpollen wieder etwas zu.

Die Erfindung von Drehquetschen und Pressbäumen ab dem 10. Jh. v. Chr. führt zur Herausbil-

dung einer eigentlichen Ölindustrie. Im philistäischen Ekron fand man das größte olivenverarbeitende Zentrum des Alten Orients. In weit über 100 Ölpresen konnten da im 7. Jh. v. Chr. jährlich über 1000 Tonnen Öl erzeugt werden. Dem entspräche eine Ölbaummonokultur von über 5000 Hektar. In jedem Werkgebäude Ekrons wurde mindestens ein kleiner Hörneraltar gefunden. Der Ölsegner wurde also noch an Ort und Stelle der Pressung *extra vergine* der Gottheit verdankt, die nach Hos 2,23 schlicht „Jizhar“ (Öl) genannt werden konnte. In Dan und Ta’anach fand man Ölpresen in Heiligtümern.

Die Kultivierung der Landschaft hat eine Kultivierung der Sitten und Bräuche zur Folge. So wird das Öl in kostbaren Salbgefäßen dargebracht, deren Symbolik auf die Sphäre der Göttin, Freude, Glück, Wohlbefinden, Gesundheit, Erotik und Schönheit verweist (Abb. 1). Öl wird bei symbolisch verdichteten Zeichenhandlungen verwendet, so etwa beim Speiseopfer (Lev 2) und ganz besonders in der Sal-

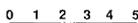
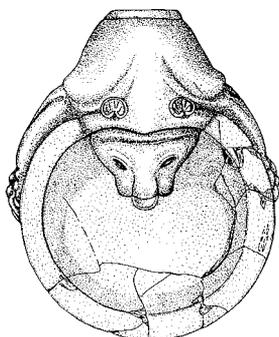
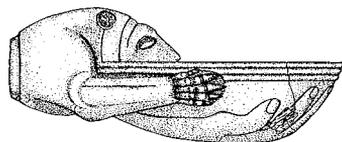


Abb. 1: Salbchale aus Kinneret, 8./7. Jh. v. Chr. (Fritz 1990: Taf. 120,1.2).

bung des Königs und des Hohenpriesters (Lev 8,12; 1Sam 10,1; 1Kön 1,39). Als „Gesalbte“ (hebr. maschiach; gr. christos), verkörperten sie die unverletzliche Ehre des Volkes. Ölzweige spielen als Schmuck bei feierlichen Tänzen (Judith 15,13) und als Geschenke des Heiligtums (2Makk 14,4) eine Rolle. Der immergrüne Ölweig kann Leben schlechthin bedeuten (Gen 8,11). Nach der zentralen mittleren Vision von Sacharjas sieben Februarvisionen (Sach 4,1-4), flankieren zwei Öl-bäume, die für die Gesalbten Israels, König und Hoherpriester, stehen, einen Leuchter mit sieben Lichtern, der die göttlichen Augen repräsentiert.

Kolonialer Raubbau

Seit es im Vorderen Orient hierarchisch organisierte Gesellschaften gibt, also spätestens seit dem 3. Jt. v. Chr., wird die Natur nicht bloß kultiviert, sondern auch ausgebeutet. Die mächtigen Bäume der Wälder werden zu Materialspendern für Prestige- und Imponierbauten der herrschenden Oberschicht. Im Fällen der Bäume erweist sich der Herrschende als mächtig. Seinen willkürlichen, frevelhaften Eingriff in die unberührte Natur gibt er als Guttat aus, wie es die Reden Gilgameschs, des mesopotamischen Herrscherprototyps, zu seinem Freund Enkidu zum Ausdruck bringen:

*„Im Wald wohnt der reckenhafte Chumbaba,
ich und du, wir wollen ihn töten,
aus dem Lande tilgen jegliches Böse!
Lass uns fällen den Zederbaum!“
II,96-99 (assyrische Fassung)*

Der Waldgeist Chumbaba wird dämonisiert, angegriffen und getötet. Allerdings gibt ihm zumindest die hetitische Fassung des Gilgamesch-Epos eine Stimme, die ihn als Hüter und Pfleger des Waldes auch positiv würdigt:

„Wer ist da gekommen,
und schändete Bäume, meiner Berge Zöglinge,
und fällte die Zeder?“

IV,5-7 (hetitische Fassung)

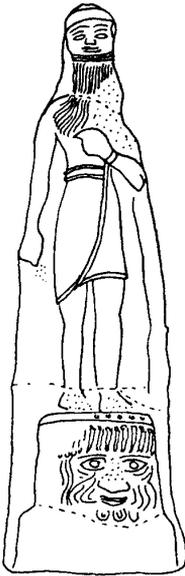


Abb. 2: Gilgamesch mit dem bezwungenen Chumbaba auf einer altbabylonischen Terrakotte (Calmeyer 1957-1971: 374, Abb. 1).

Was das Gilgamesch-Epos prototypisch zur Darstellung bringt, die Unterwerfung Chumbabas durch Gilgamesch (Abb. 2), realisiert jeder Herrscher durch Expeditionen in den Libanon, zum Zweck des Zedernschlagens. Mesopotamische und ägyptische Herrscher lassen am Libanon ihr Bildnis anbringen, um ihre Machtansprüche zu demonstrieren, und in den Zentren ihres Reiches stellen sie die Abholzung und den aufwändigen Transport des Holzes auf monumentalen Reliefs dar (Abb. 3). Auch die jüdischen Könige und Statthalter partizipieren an dieser Form der Zurschaustellung von Herrschaft, indem sie Tempel und vor allem Paläste, darunter das so genannte „Libanonwaldhaus“, für repräsentative Zwecke erbauen lassen (1Kön 5,20ff.; 7,2; Esr 3,7).

Prophetische Kritik am Naturfrevel

In der späten Eisenzeit (7./6. Jh. v. Chr.) nimmt die Abholzung der Wälder der Levante ein derartiges Ausmaß an, dass Intellektuelle über die Ursachen nachzudenken beginnen. Jesaja lässt die Bäume des Libanon über den in der Schlacht gefallenen Sargon II. spotten (Jes 14,8): „Seit du dich hingelegt hast, steigt keiner mehr herauf, der uns fällt.“ Habakuk kritisiert in einem Drohspruch die assyrischen Kolonialherren (Hab 2,17): „Dich wird dein Verbrechen gegen den Libanonwald erdrücken, und die Vernichtung des Großwilds wird auf dir lasten, wegen des Blutes, das du vergossen hast unter den Menschen, wegen der Gewalttaten, die du verübt hast an Land und Städten und an allen ihren Bewohnern.“ Nicht nur die Städte mit ihren Bewohnern, sondern das ganze Land wird als leidend wahrgenommen. Die Situation spitzt sich in den folgenden Jahrzehnten noch zu. Ezechiel kann daher den Tag JHWHs mit der eindrucklichen Vorstellung verbinden, dass statt weiter Holz geschlagen, mit den Waffen der Feinde geheizt wird (Ez 39,8). Noch drastischer ist das Bild vom Mahl der Vögel und der wilden Tiere, die sich dann versammeln werden, um das Fleisch der Helden zu essen und das Blut der Fürsten zu trinken, die ihnen JHWH als großes Opfer zubereiten wird (Ez 39,17, aufgegriffen in Offb 19,17-19).

Propheten, die der leidenden Natur eine Stimme geben, ja, die sie als Rächer der menschlichen Frevel ankünden, sind vor dem Hintergrund des Gilgamesch-Epos und angesichts in dieser Tradition stehender, rücksichtsloser, patriarchaler Kolonialisatoren mehr als erstaunlich. Sie lassen sich nicht bloß mit der besonderen geopolitischen Lage Israels erklären, das inmitten der Völker für sich allein lebt (vgl. Ez 5,5 mit Num 23,9b) und daher Menschen mit einer besonders kritischen Sicht auf die Weltgeschichte hervorbrachte. Es kommt noch ei-

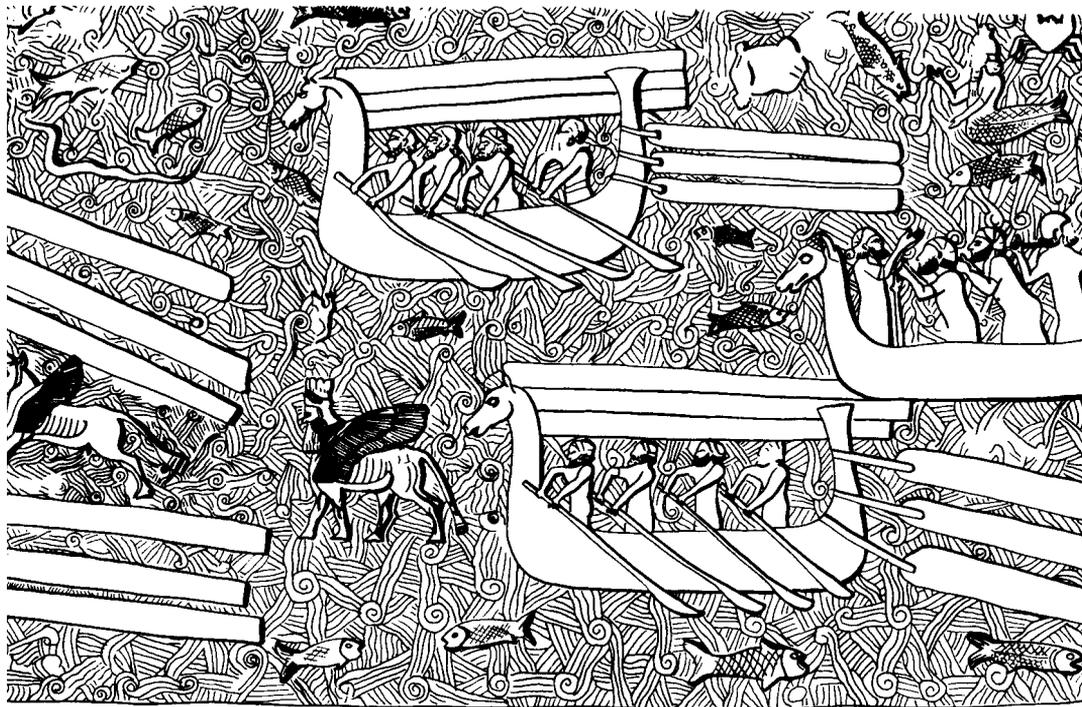


Abb. 3: Zedertransport durch phönizische Seeleute. Ausschnitt aus der Darstellung des Libanonfeldzugs Sargons II. (721-705 v. Chr.) in Chorsabad (Keel/Schroer 2002: 42, Abb. 8).

ne besondere Sensibilität für die Kräfte und Rechte der Natur dazu, die ihre Wurzeln in den tiefsten Substraten der kanaanäischen Religion hat.

Kanaans „Naturtheologie“

Ein starkes Bewusstsein für die Numinosität der Erde und der aus ihr jedes Jahr neu hervorsprossenden Gräser, Zweige, Sträucher und Bäume ist für die Gesellschaften der Levante seit dem 4. Jt. v. Chr. nachweisbar. Vegetative Motive, Bäume und ganz besonders Zweige (siehe dazu den Artikel „Land der Zweige“) symbolisieren und vergegenwärtigen hier in ganz besonderem Maße über Jahrtausende hinweg göttlichen Segen. Obgleich, vordergründig betrachtet, in den biblischen Texten ein monotheistisches Symbolsystem vor diese Tradition einer natürlichen Numinosität geschoben wurde,

und obgleich die Naturfeste (Erntedankfeste, Regen-Zeremonien) ein historisierendes Gewand erhalten haben, wurde damit der Glaube an die regenerativen Kräfte der Natur und die darin präsente göttliche Schöpferkraft nicht erschüttert. Im Gegenteil: Auf subtile Weise wird gerade an theologischen Schlüsselstellen diese Tradition aufgegriffen. So manifestiert sich JHWH gegenüber Mose in einem Strauch (Ex 3,1-5; Dtn 33,16), göttliche Boten erscheinen unter besonders großen Bäumen (Gen 18,1.8; Ri 6,11) oder Sträuchern (1Kön 19,5), berühmte Tote werden unter Bäumen begraben (Gen 35,8; 1Sam 31,13) und Hosea stellt, nachdem er lang und breit gegen den Baumkult polemisierte, JHWH als grünende Konifere vor (Hos 14,9). Die in der Ikonographie so ausgeprägte Verbindung von Frau und Erde/Vegetation kommt in

unterschiedlichsten Texten immer wieder zum Ausdruck (Ijob 1,21; Ps 139,15; Sir 40,1; Jes 26,19). Zwar spitzt sich unter den Deuteronomisten die Verfolgung des Baumkultes noch zu und werden in der Folge sogar die Bäume in den Tempelvorhöfen abgehackt, doch umso bedeutungsvoller werden jetzt die im Kult, insbesondere beim Laubhüttenfest, noch immer verwendeten Zweige, die in römischer Zeit zu den beliebtesten Symbolen des Tempels und des damit verbundenen göttlichen Segens gehören (vgl. Abb. 45f.).

Auch in der Herrschaftsrhetorik spielt der sprießende Zweig eine wichtige Rolle. „Sprießende“ Herrschaft ist in Juda das, was wir blühende oder erfolgreiche Regierung nennen würden (2Sam 23,1-7; Ps 132,17). In nachexilischer Zeit wird der Ausdruck „Spross“ (hebr. *zāmach*) zu einem Titel für den (verheißenen) König bzw. Messias (Sach 3,8 in Anlehnung an Jer 23,5f.), den Erneuerer der Gemeinde JHWHs (Sach 6,12) oder sein priesterliches Pendant (Jer 33,15). Im Achtzehnbittengebet wird gebetet: „Den Spross Davids deines Knechts lass eilends sprossen und sein Horn werde hoch durch deine Hilfe! ...“ Bei Deutero- und Tritojesaja wird die Metaphorik auf das ganze Volk übertragen (Jes 45,8 u.o.).

Hinzuweisen wäre noch auf den Brauch des Palmsonntagszweiges, in dem – vermittelt über die Evangelien – die alte kanaänische Zweigtheologie ein christliches Gewand erhalten hat. Der Gesalbte auf dem Esel (vgl. Abb. 23) wird zum Hoffnungsträger für eine Erde, die sich auch künftig regenerieren soll. Im islamischen Volksbrauchtum der Levante kennt man die Gestalt und lokale Heiligtümer von El-Chadr, „dem Grünen“ (Koran 18,59-81), in dem der Drachentöter Baal mit dem Zweig als Symbol des positiven Ergebnisses seines Kampfes gegen die Chaosmächte weiterlebt. Bei den Christen der Region entspricht ihm der Hl. Georg.

Zusammenfassung

Die natürliche Landschaft der Levante ist durch menschliche Eingriffe über Jahrhunderte, besonders aber in jüngster Zeit, radikal verändert worden. Verantwortlich dafür ist einerseits die großflächige landwirtschaftliche Kultivierung des Landes, andererseits aber auch der koloniale Raubbau. Gegen Letzteren erhoben bereits die Propheten ihre Stimme. Ihre Sensibilität für die leidende Natur verdankt sich dem jahrhundertelangen, hohen Bewusstsein für die Numinosität der Erde und ihrer Regenerationskraft in der kanaänischen Kultur.

Verwendete Literatur

- Calmeyer P. (1957-1971), Art. *Gilgamesch in der Archäologie*, in: *Reallexikon der Assyriologie III*, 372-374.
- Fritz V., 1990, *Kinneret. Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-'Oreme am See Genezareth 1982-1985* (ADPV 15), Wiesbaden.
- Jacomet St./ Kreuz A., 1999, *Archäobotanik. Aufgaben, Methode und Ergebnisse vegetations- und agrargeschichtlicher Forschung*, Stuttgart.
- Keel O./Schroer S., 2002, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen.
- Neumann-Gorsolke U./Riede P. (Hg.) 2002, *Das Kleid der Rede. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel*, Stuttgart/Neukirchen-Vluyn.
- Staubli T., 2003, *Vom König, der lieber ein Bauer blieb. Archäobotanisches, Kulturgeschichtliches und Politisches zum wichtigsten Fruchtbaum Palästinas/Israels: Gunda Brüske/Anke Haendler-Kläsener (Hg.), Oleum Laetitiae (FS: P. Benedikt Schwank OSB) (Jerusalem Theologisches Forum 5) Münster, 26-38.*

Dr. Thomas Staubli



ist Dozent an der Universität Freiburg (CH), Leiter des Projektes BIBEL + ORIENT MUSEUM Seine Adresse: Kirchstr.52, CH-3097 Liebefeld, e-mail: thomas.staubli@unifr.ch

Land der sprießenden Zweige

Thomas Staubli

■ **Zweige sind das wichtigste Symbol der sich regenerierenden Natur in der Ikonographie der südlichen Levante - im Unterschied zu benachbarten Regionen über Jahrtausende hinweg. Sie verweisen auf das hohe Bewusstsein der Menschen für die Regenerationskraft und Kostbarkeit der wasserbefruchteten Erde im südlichsten Zipfel des Fruchtbaren Halbmondes, eingeklemt zwischen Meer und unfruchtbaren Wüsten.**

■ Seit der frühen Kupfersteinzeit ist der Zweig ein dominantes Element im Symbolsystem der südlichen Levante, wie zum Beispiel eine um 4500 v. Chr. bemalte Tonscherbe aus dem Jordantal zeigt (Abb. 1). In der kanaanäischen Kunst der Mittelbronzezeit II (1750-1550 v. Chr.) sind Zweige fast omnipräsent.

Zweige als Symbol der Göttin

Sie erscheinen ganz besonders zusammen mit einer nackten Frau, sei es, dass sie sie flankieren (Abb. 2), von ihr gehalten werden (Abb. 3), aus ihrer Scham (Abb. 3, vgl. auch Abb. 32) oder ihrem Nabel wachsen. Die meist frontal dargestellte Frau ist als Göttin zu bezeichnen. Oft steht sie nämlich auf einem ägyptischen neb-Zeichen (Abb. 4), das „Herr(in)“ bedeutet, nicht selten hat sie übergroße Ohren (Abb. 4), die auf ihre Erhörbereitschaft hinweisen, manchmal trägt sie Gottheiten vorbehaltenen Kopfputz wie Hörner (Abb. 5) oder Kronen (Abb. 6) und präsentiert sich im Gestus erscheinender Gottheiten (Epiphanie-Gestus; Abb. 6). Sie kann auch durch einen so genannten Hathorfetisch repräsentiert werden, der

bisweilen mit einem Zweig kombiniert wird (Abb. 7). Oder sie wird in Gestalt einer anthropomorphen Göttin, als Fetisch oder Zweig von Frauen verehrt (Abb. 8), die manchmal tanzen und wiederum selber Zweige tragen (Abb. 9). Die aufgrund der charakteristischen Zweige als „Zweig-göttin“ bezeichnete Gestalt ist die levantinische Variante der vorderasiatischen Erdgöttin, die die regenerativen Kräfte der vom Winterregen befruchteten Erde verkörpert. Zu ihrer Sphäre gehört eine Reihe von Tieren, die folglich auch mit dem Zweig kombiniert werden können. Zu diesen Tieren gehören besonders Capriden (ziegenartige Tiere, deren genaue biologische Zuordnung in der Regel nicht möglich ist; Abb. 10; 28), Löwen (Abb. 11, 12), Geier (Abb. 12, 17, 25), Schlangen (Abb. 13, 11, 18, 21), Krokodile (Abb. 14, 17), Nilpferde (Abb. 15), Meerkatzen (Abb. 16) und Tilapia-Fische (Abb. 17).

Zweige als Attribut des Wettergottes

Zweige kommen auch in Kombination mit dem falkenköpfigen Gott vor, der vom ägyptischen Horus inspirierten, levantinischen Variante des Wettergottes Baal, von dem sie oft als Zepter getragen werden (Abb. 18). Manchmal wird der Zweig zu einer Lotosblüte oder zu einer Papyrusdolde erweitert, wie bei einer levantinischen Variante des ägyptischen Schöpfergottes Ptah (Abb. 19). Von hier ist es ein kleiner Schritt zur Kombination des Zweiges mit Menschen, Tieren oder Mischwesen, die königliche Autorität und Wirkmacht vergegenwärtigen können. Dazu gehören die ägyptischen Symbole für den Pharao, der Falke mit roter, unterägyptischer Krone (Abb. 20)

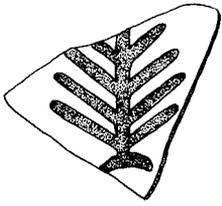


Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7



Abb. 8



Abb. 9



Abb. 10



Abb. 11



Abb. 12



Abb. 13

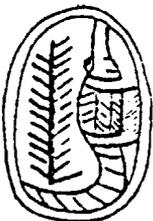


Abb. 14

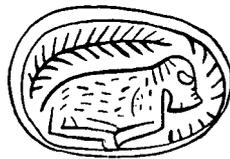


Abb. 15



Abb. 16



Abb. 17

Abb. 1: Teileilat el-Ghassul (Umzeichnung von I. Haselbach nach Mallon/Koepfel/Neuvville 1934: Pl. 65,5). – **Abb. 2-17: Unterseite von Stempelsiegelamuletten in Gestalt von Skarabäen oder Skaraboiden.** 2: Jericho (Schroer 1989: No 3); 3: Geser (Schroer 1989: No 6); 4: Lachisch (Schroer 1989: No 19), 5: Jericho (Schroer 1989: No 41); 6: Herkunft unbekannt, Südlevante (Schroer 1989: No 43); 7: Herkunft unbekannt, Süd-

levante (Schroer 1989: No 0101); 8: Sichem (Keel 1995: Abb. 430); 9: Herkunft unbekannt, Südlevante (Schroer 1989: No 53); 10: Geser (Keel 1995: Abb. 329); 11: (Keel 1995: Abb. 358); 12: Tell el-'Adschul (Schroer 1989: No 50); 13: Jericho (Keel 1995: Abb. 330); 14: Tell el-'Adschul (Schroer 1989: No 46); 15: Tell el-'Adschul (Keel 1995: Abb. 382); 16: 'Atlit (Keel 1997: 773, Nr. 37); 17: Lachisch (Keel 1995: Abb. 388).

und die Sphinx (Abb. 21), sowie die typisch kanaanäischen Motive „Stadtkönig im Wulstsaummantel“ (Abb. 22) und „Fürst auf dem Esel“ (Abb. 23). Auch die Verehrer des Wettergottes, die vielleicht einen Fürsten darstellen, tragen Zweige (Abb. 24).

Zweige als selbständige Chiffre für Regeneration

Zweige erscheinen aber nicht bloß als Attribute der Erdgöttin und ihres Partners oder ihrer Verehrerinnen und Verehrer, sondern auch als Symbol der verehrungswürdigen Heiligkeit der kosmoserneuernden Kräfte der Vegetation selbst. Dies bringen Motivkonstellationen zum Ausdruck, die den Zweig in die Mitte der Komposition setzen (Abb. 25), manchmal im Sinne eines *pluralis maiestatis*, gleich in Staffellung (Abb. 26), manchmal in splendid isolation (Abb. 27). Solche Darstellungen rücken den Zweig in die Nähe des Heiligen bzw. stilisierten Baumes, eine Nähe, die auf einigen Darstellungen ausdrücklich hergestellt wird (Abb. 28, 32).

Dass Zweige in der Levante als Chiffre für die kosmoserneuernden Kräfte dienen, illustriert etwa die singuläre Darstellung eines Wasserträgers mit Zweigen (Abb. 29), vor allem aber der nur hier heimische Skarabäentyp mit Zweigen auf der Oberseite des käfergestaltigen Amulettes (Abb. 30). Die Amulettform selber, der Skarabäus, ist nämlich ein Symbol der Regeneration. Das Tier, das seine Nahrung in kreisrunden Ballen aus unförmigen Dunghaufen ausschneidet und über Hunderte von Metern in sein Nest schiebt, galt den Ägyptern als Verkörperung des Sonnenlaufs und damit der sich stets erneuernden und Leben schenkenden Kraft schlechthin.

Weiterentwicklung von Zweig und Zweigkult

Ab der Spätbronzezeit (1550-1150 v. Chr.) wird der Zweig in der Ikonographie seltener. In der Eisenzeit (1150-586 v. Chr.) ist der (stilisierte) Baum häufiger. Doch das Motiv verschwindet nicht, wie zum Beispiel ein spätbronzezeitliches Kalksteinsiegel zeigt (Abb. 31). Eine wohl eisenzeitliche Felsritzerei aus dem phönizischen Vaschta macht den Zusammenhang zwischen Erde und weiblicher Scham besonders deutlich, indem die Zweige, die zusätzlich mit einer Palme assoziiert sind, aus einem Schamdreieck wachsen (Abb. 32). Ein Siegel aus der gleichen Zeit zeigt einen Zweig sowohl hinter dem Verehrer als auch auf einem vor ihm stehenden Kultständer (Abb. 33). Eine Tonscherbe zeigt nur gerade den Verehrer mit dem Zweig (Abb. 34). Noch immer wird die menschengestaltige, nun prominent ihre Brüste präsentierende Göttin, ausdrücklich mit dem Zweig assoziiert (Abb. 35). Neu und typisch für die ausgehende Eisenzeit ist die Kombination mit dem Namen des Siegelbesitzers (Abb. 36) und mit dem Neumond (Abb. 33, 37). Von der Perserzeit an taucht der Zweig prominent auf Münzen, dem damals neuen Massenmedium auf. So wie Zweige früher die nackte Göttin flankierten, umgeben sie nun die Eule, die als ikonographisches Lehnsgut des athenischen Geldes für gültiges Geld schlechthin stehen kann (Abb. 38).

Zweige auf lokalen Münzen

Ab griechisch-römischer Zeit haben Pflanzenmotive auf jüdischen Münzen den mit Abstand wichtigsten Stellenwert im Bildrepertoire. Nebst Lorbeer- oder Olivenkränzen, Palmbäumen, Kornähren, Schilfrohr, Granatapfel, Weintraube und Weinblättern ist es gerade der einfache (Palm-) Zweig, der besonders häufig und in symbolisch



Abb. 18



Abb. 19



Abb. 20

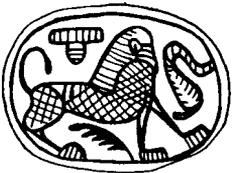


Abb. 21



Abb. 22



Abb. 23



Abb. 24



Abb. 25

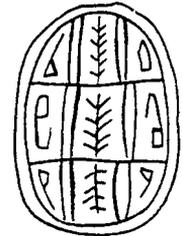


Abb. 26

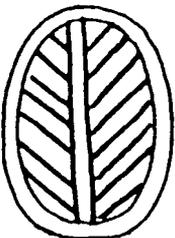


Abb. 27



Abb. 28

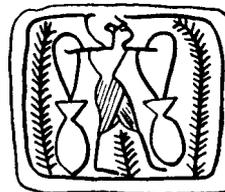


Abb. 29

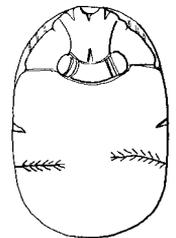


Abb. 30

Abb. 18-29: Unterseite von Stempelsiegelamuletten.

18: Tell el-Far'a Süd (Keel 1995: Abb. 455); 19: Tell el-'Adschul (Keel 1995: Abb. 439); 20: Akko (Keel 1997: 593, Nr. 176); 21: Megiddo (Keel 1995: Abb. 376); 22: Tel Mikal (Keel 1995: Abb. 526); 23: Herkunft unbekannt, Südlevante (Keel 1995: Abb. 380); 24: Herkunft unbekannt; Südlevante (Winter 1987:

Abb. 467); 25: Herkunft unbekannt, Südlevante (Keel 1995: Abb. 387); 26: Tell el-'Adschul (Keel 1997: 487, Nr. 1122); 27: Tell el-Far'a Süd (Keel 1995: Abb. 273); 28: Akko (Keel 1997: 633, Nr. 287); 29: Herkunft unbekannt, evtl. Tell el-Dab'a (Keel 1995: Abb. 396). – Abb. 30: Skarabäus vom Tell el-'Adschul (Keel 1997: 255, Nr. 447).

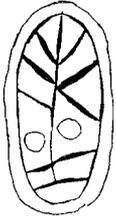


Abb. 31



Abb. 32

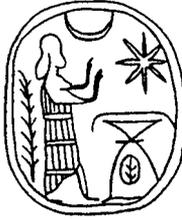


Abb. 33



Abb. 34



Abb. 35



Abb. 36



Abb. 37



Abb. 38



Abb. 39



Abb. 40



Abb. 41



Abb. 42



Abb. 43



Abb. 44



Abb. 45



Abb. 46



Abb. 47



Abb. 48



Abb. 49

Abb. 31: Kalksteinsiegel aus Schiqmona (Keel/Uehlinger 2001: Abb. 153). – Abb. 32: Felsritzung aus Vaschta, Phönizien (Schroer 1989: No 044) – Abb. 33: Skaraboid aus Akko (Keel 1997: 537, Nr. 17). – Abb. 34: Keramikscherbe aus En Gedi (Winter 1987: Abb. 470). – Abb. 35: Skaraboid aus Lachisch (Keel/Uehlinger 2001: Abb.323). – Abb. 36: Skaraboid aus Jerusalem (Keel/Uehlinger 2001: Abb. 355). – Abb. 37: Skaraboid unbekannter Herkunft, wahrscheinlich Juda (Keel/Uehlinger 2001: Abb. 317c). – Abb. 38: Münze aus Samaria (Meshorer/Qedar 1990: Abb. 206). – Abb. 39-48: **Judäische Münzen.** 39: Alex-

ander Jannäus (Madden 1864: 66, 3 Obv.); 40: Herodes Antipas (Madden 1864: 97, 2 Obv.); 41: Simon bar Gamaliel (Madden 1864: 178, 1 Obv.); 42: Herodes d. Gr. (Madden 1864: 83, 2 Obv.); 43: Herodes d. Gr. (Madden 1864: 88, 6 Obv.); 44: Claudius (Madden 1864: 152, 2 Obv.); 45: Simon bar Giora (Madden 1864: 167, 2 Rev.); 46: Eleasar (Madden 1864: 164, 4 Rev.); 47: Hadrian (Madden 1864: 212, Anm. 5 Rev.); 48: Abd el-Malik (Madden 1864: 231 Rev.). – Abb. 49: Münze aus Aschkelon, Julia Domna (Umzeichnung des Autors nach Meshorer 1985, Abb. 49 Rev.).

höchst signifikanten Kontexten auftaucht. Dass der Name „Jonatan, der König“ links und rechts eines Zweiges geschrieben steht (Abb. 39), dürfte wohl eine Anspielung auf die Vision Sacharjas sein, wonach Fürst und Hoherpriester durch zwei den göttlichen Leuchter flankierende Ölbäume repräsentiert werden (Sach 4,1-14; vgl. auch Sir 50,10). Zu diesem Typ gehört auch eine Münze von Herodes Antipas, auf der dessen Titulatur „Herodes, der Tetrarch“ einen Palmzweig umgibt (Abb. 40). Eine weitere Variante ist eine Münze Simons bar Gamaliels mit der Inschrift „Simon (Fürst) Israels“ (Abb. 41). Noch näher an Sacharjas Vision scheint sich eine Münze des Herodes anzulehnen, auf der über einer Dioskurenmütze zwei Zweige einen Stern flankieren (Abb. 42). Es ist aber ebenso gut möglich, dass sich dieser Herrscher als der von Zweigen flankierte, (messianische!) Stern gesehen hat. In einer Variante flankieren die Zweige einen Tripod (Abb. 43). Auch auf den lokalen Münzen der römischen Cäsaren finden sich Zweige (Abb. 44). Auf den Aufstandsmünzen des ersten und zweiten Jüdischen Krieges wird der Zweig manchmal mit einem Gefäß kombiniert (Abb. 45). Möglicherweise verweist die Kombination auf einen während des Laubhüttenfestes im Tempel ausgeführten Ritus, bei dem mit einem Zweig Wasser verspritzt wurde. Besonders signifikant für die ungebrochen große symbolische Bedeutung von Zweigen sind die unter Eleasar und Simon bar Giora während des ersten jüdischen Aufstandes geprägten Münzen. Sie zeigen Lulav und Etrog, zusammen mit dem Schriftzug „Jahr xy der Befreiung Israels“ (Abb. 46). Lulav bedeutet nichts anders als (Baum-)Spross. Ausgehend von Lev 23,40 verstanden die Rabbinen darunter des Nähern einen kunstvoll gebundenen Strauß von je einem Palm-, Myrten- und Weidenzweig. Zusammen mit dem Etrog, ei-

ner Zitrusfrucht, wurde der Strauß während der Festlichkeiten des Laubhüttenfestes geschwungen. Der Lulav ist die orthodox-jüdische Ausprägung innerhalb der langen levantinischen Zweig-Tradition. Das Motiv findet sich in Palästina noch Jahrhunderte später auf synagogalen Fußbodenmosaiken. Auch auf den in Rom geprägten Münzen, die die Niederschlagung des zweiten jüdischen Aufstandes feiern, fehlt der Zweig nicht. Sie zeigen die Kinder Judas, dem Kaiser Hadrian mit Zweigen huldigend (Abb. 47). Vermutlich knüpft noch die erste islamische Münze Jerusalems, geprägt unter Kalif Abd-el-Malik an die Zweigtradition an, wenn sie eine fünfarmige Menora zeigt, ist doch die Menora formal nichts anderes als ein stilisierter Baum (Abb. 48).

Die kanaanäische Zweigsymbolik lebt natürlich nicht nur in der jüdischen Münzprägung fort. Unbedingt erwähnenswert ist die Ikonographie Phanebals (pene Ba'al, „Angesicht Baals“) von Aschkelon. Sie zeigt einen jugendlichen Gott, mit einer Waffe in der rechten und einem Zweig in der linken Hand (Abb. 49). In diesem Kultbild lebt der alte Baalsmythos ungebrochen fort, wonach der jugendliche Held mit seinen Waffen das Land befriedet, damit es wieder Frucht bringen kann (vgl. Abb. 18).

Zusammenfassung

Anhand von 49 Bildträgern wird die Allgegenwart des Zweigmotivs in der südlichen Levante über Jahrtausende hinweg demonstriert. Es verweist auf die numinose Regenerationskraft der Erde und wird zum Symbol der ihren Segen fördernden Herrscher.

Verwendete Literatur

- Keel O., 1995, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 10)*, Freiburg CH/Göttingen.
- Keel O., 1997, *Corpus der Stempelsiege-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I (Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 13)*, Freiburg CH/Göttingen.
- Keel O./Uehlinger Chr., 2001, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134)*, Freiburg i. Br., 5. Aufl.
- Madden F.W., 1864, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, London.
- Mallon A./Koeppel R./Neuville R., 1934, *Teleilat Ghassul. Compte rendu des fouilles Vol. I*, Rome.
- Meshorer Y., 1985, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem.
- Meshorer Y./Qedar Sh., 1999, *Samaritan Coinage (Numismatic Studies and Researches 9)*, Jerusalem.
- Schroer S., 1987, *Die Zweiggöttin in Palästina/Israel. Von der Mittelbronze IIB-Zeit bis zu Jesus Sirach*, in: Küchler, Max/Uehlinger, Christoph (Hg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine. Festschrift Hildi und Othmar Keel-Leu (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6)*, Freiburg CH/Göttingen, 201-225.
- Schroer S., 1989, *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, in: Keel, O./Keel-Leu, H./Schroer, S., 1989, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (Orbis Biblicus et Orientalis 88)*, Freiburg CH/Göttingen, 89-207.
- Winter U., 1987, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (Orbis Biblicus et Orientalis 53)*, Freiburg CH/Göttingen 2. Aufl.

**Unser besonderes ANGEBOT
zum WELTJUGENDTAG**

Wenn Sie Menschen, die in Ihrer Gemeinde oder in Ihrer Stadt Gastgeber für den Weltjugendtag sind, ein kleines Geschenk machen möchten – warum nicht das vorliegende *Bibel-heute*-Heft zum Thema „Gastfreundschaft“?

Oder was halten Sie von der Idee, das Heft in der Vorbereitung einzusetzen und den Mitarbeiter/innen in Ihrer Gemeinde und den Gastgebern zu schenken? Wir bieten Ihnen besondere Staffelpreise:

Einzelheft: € 3,00, ab 10 Expl. € 2,00 (gültig bis 31.08.2005 und nur in Deutschland)

Bibel heute „Gastfreundschaft“ –

Das Heft zum Weltjugendtag „Einen Gast ins Haus zu nehmen, bedeutet Gott aufzunehmen“, heißt es in einem tschechischen Sprichwort. Gastfreundschaft ist bereits in der Bibel nicht bloß Ausdruck von Höflichkeit, sondern Praxis eines menschlichen Umgangs miteinander, wie sie Gottes Schöpfung entspricht. Die neue Ausgabe von *Bibel heute* widmet sich Bibeltexten, die Aussagen über Gäste und Gastgeber machen. Anlass ist der Weltjugendtag 2005 in Köln, zu dem mehrere hunderttausend junge Gäste aus aller Welt erwartet werden. Doch auch der Umgang mit Fremden in unserer Gesellschaft macht das Heft aktuell. Internationale Exegeten und Exegetinnen aus Brasilien, Tschechien, Nigeria und Indonesien interpretieren die Bibeltexte lebensnah vor dem Hintergrund ihrer kulturellen und politischen Erfahrungen. Rabbi Jonathan Magonet aus London berichtet über interreligiöses Lernen. Spirituelle Impulse geben Pierre Stutz und die Bildanalyse von Herbert Fendrich zu Kazuo Katases „Nachtasy!“. Außerdem wird der „Bibel-Geschichtenbalken“ vorgestellt, ein neues Medium für Gemeinde und Schule. Der Praxisteil, der Bausteine zu einer Arbeit mit Gruppen zum Thema „Begegnung mit Gästen“ bietet, macht das Heft hilfreich für die Bildungsarbeit. Die Ausgabe ist reich bebildert und wissenschaftlich fundiert, aber sehr verständlich geschrieben. Eine gute Hilfe für die Auseinandersetzung mit dem Themenbereich „Fremde, Umgang mit Gästen“ – sowohl in der persönlichen Lektüre als auch in Gruppen.

Unser Angebot zum Weltjugendtag! Einzelheft: € 3,00; ab 10 Ex. € 2,00 (gültig bis 31.08.05). Das Heft eignet sich als Geschenk für die deutschen Gastgeber oder zur Vorbereitung.

Erhältlich bei:

Katholisches Bibelwerk e.V.,
Postfach 150365, 70076 Stuttgart,
Tel. 0711/61920-50, Fax 0711/6192077,
E-Mail: bibelinfo@bibelwerk.de

GASTFREUNDSCHAFT

Wer könnte leben ohne den Trost der Bäume?

Wald und Bäume im Leben und in der Religion Israels und seiner Nachbarn

Ernst Axel Knauf

■ **Die Einstellung zum Wald und zu den Bäumen ist in der Bibel ambivalent: Wo es nur Wald, oder zu viel Wald gibt, können Bauern nicht leben – in einem Land ganz ohne Bäume auch nicht, jedenfalls nicht auf Dauer.**

Der Wald, der Feind

„An diesem Tag fraß der Wald mehr Kriegsvolk, als das Schwert gefressen hatte“ (2 Sam 18,8) – nicht weil die Bäume ausgeschlagen hätten, sondern weil im Wald Bären und Löwen lauern, gierig darauf, Menschen zu verschlingen (2 Kön 2,24; Jes 56,9; Jer 5,6; Ps 80,14).

Darum konnte man, nachdem es im Gefolge der assyrischen Eroberung besonders in Nord-Israel zu einer massiven Wiederbewaldung gekommen war, sagen: „Das Land frisst seine Bewohner“ (Num 13,32; vgl. Ez 34,28). Wer den Bereich der „Kultur“, das Agrarland vergrößern will, muss den Bereich der (feindlichen) „Natur“, den Wald, verkleinern (Jos 17,15-18). In einem gering bevölkerten Land mit großen Waldreserven war es für die menschliche Selbsterhaltung in der Tat sinnvoll, „zu wachsen und sich zu vermehren“ (Gen 1,28).¹

Wenn Agrarland aber wieder zu Wald wird – ein Prozess, der weniger als 50 Jahre in Anspruch nimmt, wie man sich anhand der Siedlungsgeschichte von Galiläa und der Schefela in der 2. Hälfte des 20. Jh. n.Chr. vor Augen führen kann – ist dies „verkehrte Welt“, ein Widerruf der Schöpfung, ein Ausfluss des göttlichen Zorns (Hos 2,12 u.ö.).

Der Hain der Göttin und ihr Baum

Als „Lebensbaum“ (bzw. sakraler Baum“) ist der Baum im ganzen Alten Orient und Alten Israel aber auch ein starkes und weit verbreitetes Symbol für Schutz, Nahrung und Lebenskraft (also zusammengefasst: für Segen). Der Lebensbaum nährt nicht nur die Nutztiere, sondern auch die wilden (Abb. 1). Der Wald ist zugleich ein numinoser Ort, der Herrschaftsbereich des „Herrn (oder der Herrin) der Tiere“, einer Patronsgottheit, die wohl hinter der biblischen Gottesbezeichnung „El Schaddai“ (z. B. Gen 17,1; Ex 6,3) steht.² Restbestände des Waldes, Haine, bewahren diese Numinosität in einer weithin zivilisierten Welt, wie der Terebinthen-Hain von Mamre (Gen 18). In der frühen Eisenzeit lag dieser Hain an der Grenze des Siedlungsgebietes zweier Bauernsippen³ – ein Sachverhalt, der sowohl dem Erhalt eines Restbestandes an Bäumen, wie der sippenübergreifenden Nutzung dieses Haines förderlich war.

Wenn die „Verheißung von Nachkommenschaft“ für den Kult von Mamre von Anfang an konstitutiv war, dann wurde dort mit großer Wahrscheinlichkeit eher eine Göttin verehrt als ein Gott (Abb. 2). Wann in der jüdischen Religion der Gott JHWH auch für Nachkommenschaftssicherung zu-

¹ M. Weippert, *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Genesis 1: H.-P. Mathys ed., Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (Biblich-theologische Studien 33; Neukirchen-Vluyn 1998)*, 35-55. Auf die theologische Leistung von Gen 1, 9, Ps 104 (und dem Ijob-Buch), den Wald und seine Tiere (und sei es als Chaos-Rest) in den Kosmos der Schöpfung zu integrieren, kann ich an dieser Stelle nicht eingehen.

² Vgl. E. A. Knauf, *Shadday; K. van der Toorn; B. Becking & P.W. van der Karst ed., Dictionary of Deities and Demons in the Bible (Leiden 2019)* 749-753.

³ G. Lehmann, *The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E.: A. G. Vaughn & A. E. Killebrew ed., Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period (Atlanta 2003)*, 117-162, Fig. 4.6 (141) und 4.7 (142).



Abb. 1: Die Tempelfassade wird von zwei Lebensbäumen flankiert und von einem Hain umgeben, der Löwen Nahrung gibt (Kultständer aus Megiddo, 13./12. Jh. v.Chr. = Keel, Bildsymbolik, 4. Aufl., 120 Abb. 182).



Abb. 2: Die Baumgöttin bewirbt ein Paar. Was werden die beiden tun, nachdem sie gut gegessen und getrunken haben? (Ägyptische Grabmalerei, 14./13. Jh. v.Chr. = Keel, Bildsymbolik, 165 Abb. 254)



Abb. 3: Judäische Pfeilerfigurine, 7. Jh. v.Chr. (= Keel & Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole, S. 373 Abb. 321a)



Abb. 4: Tyrische Münze, 3./4. Jh. n.Chr.: ein Räucherständer vor zwei Masseben und einem hl. Baum (= Keel, Bildsymbolik, 161 Abb. 247).

ständig wurde (vgl. Gen 16), ist nicht sicher. Wahrscheinlich erst nach dem 7. Jh. v. Chr., denn bis zu dessen Ende sind aus Juda hunderte von „Pfeilerfiguren“ einer Muttergöttin bekannt⁴ (Abb. 3).

Mit fortschreitender Entwaldung schrumpft der heilige Hain zum heiligen Baum. Die biblische Aschere kann sowohl die in Menschengestalt vorgestellte Gattin JHWHs sein wie ein heiliger Baum oder ein Pfeiler (oder eine Pfeilerfigurine), die Baum und Göttin repräsentiert. Noch in der Spätantike ist ein phönizischer (= kanaanäischer) Kultplatz durch Massebe(n) und den heiligen Baum markiert (Abb. 4), und eine Abrahamsterebinthe (Eiche), war alles, was in Mamre vom ehemaligen Hain übrig blieb.⁵

Religiöser Umweltschutz und religiöser Baumfrevl

Der heilige Baum der Kanaanäer, bei dem man Opfergaben darbrachte (etwa für einen Kinderwunsch), hat in der palästinisch-arabischen Volksreligion bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts überlebt.⁶ Die Praxis des „religiösen Umweltschutzes“ haben die vorislamischen Araber (eine kanaanäische Randkultur) auf die Spitze getrieben: „Zum Stein, der bei der Cultusstätte nicht fehlen darf, kommen manchmal noch Wasser und Baum hinzu, wengleich nicht als notwendige Erfordernisse ... Viele heilige Samura-, Sarha- und Salamabüsch, besonders auf dem Wege zwischen Medina und Mekka, wurden dadurch in den Islam hinübergerettet, dass Muhammad bei ihnen gerastet und gebetet, oder sein geschorenes Haar auf sie geworfen haben sollte; ... Wohl alle Opferstätten waren von einem geweihten Bezirke, einem Te-

⁴ R. Kletter, *Pots and Politics: Material Remains of Late Iron Age Judah in Relation to its Political Borders: BASOR 314 (1999) 19-54.*

⁵ OLB 2, 696f.; 701-706.

⁶ R. Kriss & H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam, 2 Bde (Wiesbaden 1960-62).*

menos, umgeben, welcher gewöhnlich Himà, seltener Haram oder Mahgar genannt wird. Die Heiligkeit eines solchen Bezirkes ist nicht erst abgeleitet von der Opferstätte, die darin liegt, sie haftet ursprünglich an ihm ... Man muss vor allem festhalten, dass das Himà nicht erst mit dem Cultus entsteht, sondern vor und ohne Cultus da ist. Es wohnt dort ursprünglich gar nicht ein benannter Gott, der einen Cultus und einen Kreis von Verehrern hat, sondern das unbestimmte und unbenannte Göttliche, die Ginn. Sie hausen in Höhlen, Bergen und Tälern, Bäumen, Wassern und wilden Tieren, und das Alles macht den Bestand eines Himà aus, namentlich der Baum und das Himà gehören eng zusammen ... Binnen des Temenos darf kein Baum oder Strauch abgehauen, kein Blut vergossen, kein Wild gejagt werden.⁷

Auch der Tempel von Jerusalem stand ursprünglich inmitten eines heiligen Gartens (Jes 60,13; vgl. auch Ez 47,12), der in nachexilischer Zeit freilich umgehauen wurde in allzu weitgehender Befolgung der Vorschriften von Ex 34,13 (und parr.) „Aber du sollst ihre Altäre einreißen, ihre Masseben zerbrechen, und deren (!) Ascheren niederhauen“ (King James Version: „and cut down their groves“).⁸ So erging es dann auch dem heiligen Hain von Afa im Libanon unter Kaiser Konstantin:

„Darauf zündete der Kaiser gleichsam einen hellleuchtenden Feuerbrand an ... wie ein zum Himmel emporschwebender Adler mit seinem überaus scharfen Blick aus der Höhe herab auch das fernste auf der Erde sieht, ebenso sah auch er, obwohl er in der Kaiserburg seiner herrlichen Stadt weilte, doch

aus der Ferne, dass im Land der Phönikier ein schlimmes Reizmittel zum Fange der Seelen übrig war. Es war dies ein Hain und ein Tempel, nicht mitten in einer Stadt oder auf einem Markte oder an einer Straße, wie sie so vielmals der Zierde wegen in den Städten aufs Herrlichste geschaffen werden, sie lagen vielmehr jedem Pfade, jedem Weg und jeder Heeresstraße ferne und waren dem schändlichen Dämon der Aphrodite zu Ehren auf einem hohen Punkte des Libanon bei Aphaka angelegt ... Es wurde denn auch wirklich sofort auf des Kaisers Gebot vernichtet, was Ausschweifung und Irrtum geschaffen hatten; einer Schar Soldaten oblag es, den Ort zu reinigen, und die, welche bis jetzt zügellos gelebt hatten, lernten auf die Drohung des Kaisers hin ein keusches Leben zu führen.“⁹

Nicht anders erging es der palästinischen Volksreligion im Zuge der Islamisierung in den letzten Jahrzehnten. Ein heiliger Baum bei der 'En Amun in SüdJordanien, 1983 zuletzt beobachtet, war 1996 spurlos verschwunden. Das Fällen von Donars-Eichen, überhaupt die Entzauberung der Schöpfung, scheint einen verbreiteten Zug monotheistischer Religionen darzustellen. Doch lebt der „Heilige Baum“ weiter, auch nachdem der Tempelgarten gerodet und der letzte Hain der al-'Uzza, einer vorislamischen arabischen Göttin, umgehauen ist: als Menorah im Judentum, als „Lebensbaum“ in der traditionellen palästinischen Stickerei, in anatolischen Kelims und auf Gebetsteppichen aus Belutschistan. Vielleicht wissen wir noch mehr, als uns bewusst ist, wenn wir beten „Dein Kreuz, o Herr, das ist der Baum des Lebens“.

Prof. Dr. Ernst Axel Knauf



ist Professor für Altes Testament und Biblische Archäologie am Biblischen Institut der Universität Bern.

Seine Adresse: Längasstraße 81,

CH-3012 Bern, e-mail: axel.knauf@theol.unibe.ch

⁷ J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert* (Berlin 21897 = 1961), 104-106. Diese Ausführungen haben nichts von ihrer Gültigkeit verloren bis auf, möglicherweise, die Unterscheidung von "namentlich bekannten Göttern" und "dem Göttlichen".

⁸ Th. Staubli, *Salomons Tempel* (Freiburg 2004), 21.

⁹ Eusebius von Cäsarea, *Leben Konstantins III 55* = J. M. Pfäfftsch, *Bibliothek der Kirchenväter*, Eusebius I (München 1913), 130f.

Mitgeschöpflichkeit und Tierfriede

Christoph Dohmen

■ **Das Thema „Mensch und Tier“ steht am Anfang und am Ende der Bibel, wenn man den Bogen der erzählten Zeit in Anschlag bringt: Ausgehend von den Schöpfungserzählungen in Gen 1-3, die nicht nur die Erschaffung von Mensch und Tier erzählen, sondern auch deren Verhältnis untereinander, geht der Blick hin zum Ende aller Zeiten. Im Buch Jesaja wird es z.B. in den Bildern von der Harmonie in der Natur durch gewalt- und konfliktfreien Umgang zwischen Mensch und Tier als Ausdruck der Vollen- dung der Geschichte dargestellt (vgl. Jes 11,6-9)¹.**

Gemeinschaft von Mensch und Tier

Die wohl engste und innigste Beschreibung der Gemeinschaft von Mensch und Tier findet sich gleich am Anfang der Bibel in Gen 2,18-20.

„Dann sprach JHWH Gott: ‚Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich will eine Abhilfe schaffen für ihn, so etwas wie sein Gegenüber.‘ Dann formte JHWH Gott vom Ackerboden alle Lebewesen des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte (sie) zum Menschen, um zu sehen, wie er es (jedes) nennen werde, und alles werde so, wie er es, das Lebewesen, nennen werde, (so) seinen Namen haben. Und der Mensch nannte die Namen für alles Vieh und für alle Vögel des Himmels und für alle Lebewesen des Feldes, aber es fand sich keine Abhilfe für den Menschen, so etwas wie sein Gegenüber.“

Dieser Abschnitt beschreibt den Menschen als Sozialwesen². Die Erzählung von der Erschaffung und Benennung der Tiere betont die grundlegende

Gemeinsamkeit von Mensch und Tier (als Säugetiere) und zugleich ihre Differenz. Ein adäquates Gegenüber – bzw. eine Abhilfe für den Zustand des Alleinseins – kann jedoch kein Tier für den Menschen sein. Von daher darf man den Benennungsvorgang auch nicht als Ausübung von Herrschaft verstehen, sondern als Zu- und Einordnung der Tiere in die Welt des Menschen. Der Stelle geht es um die grundlegende Frage nach einem Miteinander zwischen Mensch und Tier.

Der weitere Erzählzusammenhang

Die Erzählung steht im biblischen Kontext in einem Spannungsbogen, der erkennen lässt, dass die angesprochenen Gemeinsamkeiten auch Konkurrenz bedeuten können. Im Horizont des Erzählzusammenhangs von Gen 1-9 ist dieser Abschnitt verbunden mit Gen 1,28-30 und Gen 9,1-6.

Gen 1,28-30 (Übersetzung Buber/Rosenzweig)
„Gott segnete sie, Gott sprach zu ihnen: Fruchtet und mehrt euch und füllet die Erde und bemächtigt euch ihrer! Schaltet über das Fischvolk des Meers, den Vogel des Himmels und alles Lebendige, das auf Erden sich regt! Gott sprach: Da gebe ich euch alles samensäende Kraut, das auf dem Antlitz der Erde all ist, und alljeden Baum, daran samensäende Baumfrucht ist, euch sei es zum Essen, und allem Lebendigen der Erde, allem Vogel des Himmels, allem was auf Erden sich regt, darin lebendes Wesen ist, alles Grün des Krauts zum Essen. Es ward so.“

¹ Vgl. W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12* (HThKAT) Freiburg 2003, 313ff.

² Vgl. C. Dohmen, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3* (SBB 35). Stuttgart 1996, 194ff.

Gen 9,1-6 (Übersetzung Buber/Rosenzweig)

„Gott segnete Noach und seine Söhne und sprach zu ihnen: Fruchtet und mehret euch und füllet die Erde. Eure Furcht und euer Schrecken sei auf allem Wildlebenden der Erde und allem Vogel des Himmels, allem was auf dem Acker sich regt und allen Fischen des Meers,

in eure Hand sind sie gegeben. Alles Rege, das lebt, euch sei es zum Essen, wie das grüne Kraut gebe ich euch alles; doch Fleisch mit seiner Seele, seinem Blut, sollt ihr nicht essen.

Jedoch euer Blut, das eurer Seelen, will ich heimfordern, von der Hand alles Wildlebenden will ich es heimfordern, und von der Hand des Menschen, für jedermann von der Hand seines Bruders heimfordern die Seele des Menschen. Wer Blut des Menschen vergießt, durch den Menschen werde vergossen sein Blut, denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht.“

Liest man beide Textabschnitte nebeneinander, so drängt sich der Eindruck auf, dass in Gen 1 der Mensch in einer friedlichen, vollkommenen Welt – vor allen Dingen im Zusammenleben mit den Tieren – steht, während in Gen 9 Gewalt und Feindseligkeit Einzug in die Beziehung von Mensch und Tier gehalten haben, die dem friedlichen Auftrag von Gen 1 gegenüber zu stehen scheinen.

Alle großen jüdischen Ausleger haben die Verbindung zwischen diesen beiden Stellen notiert und interpretiert. „Soll nun hiermit dem Menschen als Nahrung ausschließlich Pflanzenkost zugewiesen und Fleischnahrung verboten werden, so dass diese erst den Noachiden (9,3) gestattet wird? Lehrt also die Tora hier einen Urstand, in dem jedes Leben geachtet wurde und ein allgemeiner Friede auf

Erden sowohl zwischen Mensch und Tier als zwischen den Tieren untereinander herrschte, wie ihn die Propheten für die Endzeit verkünden (Hos 2,20, Jes 11,5ff., 65,25), so dass die messianische Zeit die Wiedergewinnung des verloren gegangenen idealen Zustandes der Urzeit wäre?“³

Etwas anders sieht der berühmte Raschi die Verbindung, indem er vom Herrschaftsauftrag ausgeht: „... kann Herrschaft, aber auch sinken bedeuten; ... ist der Mensch würdig, so herrscht er über die wilden und die zahmen Tiere, ist er nicht würdig, so wird er ihnen unterworfen und das Tier herrscht über ihn“⁴.

Von hierher stellt sich die Frage, wie der Zusammenhang zu deuten und für heutige Leser aufzulösen ist. Beschreibt Gen 1 einen idealen Urzustand, den es mit allen Mitteln anzustreben und herzustellen gilt? Oder wird in Gen 9 die weltliche Realität beschrieben und dieser mit Gen 1 eine Utopie vorausgestellt, die das Negative dieser Realität charakterisieren hilft? Führen die zwischen Gen 1 und Gen 9 festgestellte Gewalt und Irritation der Schöpfung (durch die Sünde) wirklich zu einer Korrektur der göttlichen Schöpfungsintention?

Mitgeschöpflichkeit

Bevor man Details aus den Textzusammenhängen herausnimmt, um sie interpretieren zu können, muss man die Komposition und Intention des Gesamttextes wahr- und ernstnehmen. Auf dieser Grundlage ist es beispielsweise nicht möglich, Gen 1 als Argument für bzw. gegen eine Forderung zur vegetarischen Ernährung zu verwenden, denn die Komposition von Gen 1 zielt zentral auf das Phänomen der Zeit ab. Im Schabbat, der Zeit der Ruhe, findet die Schöpfung ihren tiefsten Sinn und ihre Vollendung (Gen 2,2f.). Und wenn spätere Schabbat-Gebote die „Ruhe“ für Mensch und Tier einfordern (z.B. Dtn 5,14), dann spiegelt sich darin das

³ B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000 (= Berlin 1934), 62.

⁴ *Raschis Pentateuchkommentar. Vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von Rabbiner Dr. Seligbamberger*, Basel 1994, 5.

Element der Mitgeschöpflichkeit, das in Gen 1 dadurch ausgedrückt ist, dass Mensch und Tier am selben Tag erschaffen werden und dieselbe Nahrung zugewiesen bekommen.

Gleichwohl wird die Mitgeschöpflichkeit nicht als Gleichheit oder Gleichberechtigung beschrieben, sondern in einem asymmetrischen Verhältnis. Dieses bleibt zwar zunächst unspezifisch und offen, wird aber vom Menschen her konzipiert⁵.

Das Tier: Gefährte oder Feind?

Dass hinter dem so genannten „Herrschaftsauftrag“ in Gen 1,28 zwischen Mensch und Tier ein asymmetrisches Verhältnis (auf der Grundlage der Mitgeschöpflichkeit) steht, hatte schon Raschi gesehen (s.o.). Er deutet auch die entsprechende Konsequenz an, dass das Miteinander von Mensch und Tier insofern ambivalent ist, als das Tier dem Menschen als Gefährte oder als Feind begegnet kann. Diese in der Antike noch selbstverständliche Erfahrung, dass Tiere nicht nur zum Nutzen des Menschen sind, sondern ihm – vor allen Dingen als wilde Tiere – auch gefährliche Gegner sein können, wird heute fast vollständig ausgeblendet. Wenn wir auf das Verhältnis Mensch – Tier blicken und nur die Perspektive des „Tierschutzes“, also der menschlichen Sorge für die Tiere, im Blick haben, gründet gerade darin unser Miss- bzw. Unverständnis der biblischen Texte.

Zwischen den beiden Positionen von Gen 1 und Gen 9 nimmt Gen 2,18ff. nun einen besonderen Standpunkt ein: durch die Benennung wird der positive Aspekt des Verhältnisses Mensch-Tier aufgenommen. Erst später erkennt Gott das Böse des Menschen (Gen 6,5) bzw. die allgemeine Gewalttat (Gen 6,13) und straft Mensch und Tier (gemeinsam), sichert aber den Fortbestand der Menschheit und der vielfältigen Tierwelt allein durch einen Menschen, nämlich den gerechten No-

ah. Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier bleibt jedoch gespannt, weil das Gemeinsame, das Mensch und Tier Verbindende, auch „Feindschaft und Konkurrenz“ bedeuten kann. Dieser grundlegende Gedanke wird schon zuvor in Gen 3,14 im Strafspruch über die Schlange zum Ausdruck gebracht, denn im ätiologischen (erklärenden) Horizont der Strafsprüche von Gen 3 beschreibt der Spruch über die Schlange die Gemeinschaft auf Leben und Tod zwischen Mensch und Tier. Genau betrachtet stellt er ein in der Zukunft nicht entschiedenes, sondern immer wieder zu entscheidendes Verhältnis in der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Tier dar: *„Ich werde Feindschaft setzen zwischen dir und zwischen der Frau und zwischen deiner Nachkommenschaft und zwischen ihrer Nachkommenschaft. Sie (ihre Nachkommenschaft) kann dir den Kopf zermalmen, und du kannst ihr die Ferse zermalmen.“*⁶

Tiere unter der Obhut des Menschen

Gen 9,1-6 beschreibt die Gemeinsamkeit von Tier und Mensch unter der Obhut des Menschen. Der Hinweis auf „Furcht und Schrecken“ in V. 2 kann als Konkretion des Motivs vom „Hirten / Herrn der Tiere“⁷ gelesen werden. Von hier lässt sich auch der Sinn von V. 3 verstehen: Gott weist dem Menschen die Tiere wie die Pflanzen als Nahrungsgrundlage zu. Jedoch die Einbindung wie die Formulierung dieses Verses deuten an, dass der „Lebenszweck“ der Tiere gerade nicht darin besteht, Nahrung für den Menschen zu sein. Auch das Verhältnis zwischen Mensch und Tier als Mitgeschöpfe wird dadurch nicht aufgehoben.⁸

⁵ Vgl. im Einzelnen zum Herrschaftsauftrag den Beitrag von B. Ego in diesem Heft.

⁶ Im Einzelnen vgl. C. Dohmen, *Schöpfung und Tod*, 105ff.

⁷ Vgl. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112)*, Stuttgart 1987, 84ff.; sowie den Beitrag von B. Ego in diesem Heft.

Respekt vor dem Tier, das Nahrung ist

Gen 9,4 ist oft als ein Verbot des Blutgenusses verstanden und darauf beschränkt worden. Doch im Kontext des Abschnitts wird deutlich, dass dieser Vers und das formulierte Verbot auf das besondere Verhältnis zwischen Mensch und Tier abheben. Der Ausdruck „Fleisch“ (V. 4) bezeichnet in Gen 6,13 Mensch und Tier gleichermaßen. Er deutet auf das grundlegend in der Natur vorhandene Prinzip vom „Fressen und Gefressenwerden“ hin. Doch das Verbot in Gen 9,4 richtet sich im Anschluss an V. 3 natürlich nur an den Menschen. Für den Menschen wird an dieser Stelle ein Unterschied eingeschaltet: Nicht wie ein Tier ein anderes reißt und frisst (...), darf der Mensch sich verhalten. Vom Menschen wird aufgrund seiner besonderen Stellung Respekt vor dem Lebendigen eingefordert. Von ihm wird eine Zwischenphase vor dem Essen von Fleisch, die der Text indirekt am Ausblutenlassen des getöteten Tieres festmacht, verlangt. Die Stellung des Menschen, die ihn vom Tier unterscheidet, verlangt Verantwortung bzw. ein Nachdenken im Blick auf das Ziel seiner Handlungen (vgl. das „über/in seiner Hand“ Gen 9,2). Der Mensch erhält kein Privileg zum Fleischessen oder gar eine Lizenz zum Töten, sondern die Tiere sind und bleiben ganz und gar in die Sorge des Menschen gestellt⁹.

⁸ Vgl. N.C. Baumgart, *Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9* (HBS 22), Freiburg 1999, 308ff.

⁹ Die jüdische Tradition leitet übrigens die Allgemeingesetze als Regeln des menschlichen Lebens genau hier – bzw. von Gen 2,16 und 9,1-6 her – als so genannte noachitische Gebote ab. Vgl. W.G. Plaut, *Die Tora in jüdischer Auslegung 1*, Gütersloh 1999, 129.

¹⁰ Zum folgenden Gedankengang vgl. C. Dohmen, *Natürliche Künstlichkeit in Gottes Garten*, in: Ders., *Schöpfung und Tod* (1988) 328-350.

¹¹ Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York 31975; W. Bröker, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie aus dem Dialog zwischen Dogmatik und Naturwissenschaften* (Osnabrücker dogmatische Studien 1), Osnabrück 1999.

Verantwortung

Der abschließende Rückverweis in Gen 9,6, der auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen rekurriert, begründet und unterstreicht die Verantwortung des Menschen in der Schöpfung. Die Verantwortung des Menschen für und in der Welt ergibt sich nach Gen 1-3 folglich aufgrund seiner „Ausstattung“. Als Wesen, das Gut und Böse erkennen und damit unterscheiden kann, ist er gleichzeitig auch in die Entscheidung gerufen. Er kann sich nicht mehr indifferent verhalten, sondern jede seiner Handlungen ist eingebunden in diese „Erkenntnis“. Gott hat den Garten angepflanzt und ihn dem Menschen übergeben, damit er dieses Werk weiterführe. Darum hat der Mensch mit der Welt als Schöpfung Gottes weiter umzugehen.

Natur und Kultur

Die Besonderheit des biblischen Gartenmotivs besteht darin, dass es in einem abgegrenzten Raum das Zusammenspiel von Natur und Kultur repräsentiert¹⁰. Die Begriffe Natur und Kultur sollen hier für das dem Menschen und seinem Zugriff Vorgegebene (Natur) und das vom Menschen Gestaltete (Kultur) verwendet werden. In dieser Hinsicht hält die Gartengeschichte fest, was den Menschen ausmacht: es ist vornehmlich sein gestaltender, ja „kreativer“ Umgang mit dem von Gott Vorgegebenen. Der kreative Umgang des Menschen ist nach der Gartengeschichte kein freies Angebot, das der Mensch annehmen oder ablehnen könnte. Vom Motiv des Gartens her lässt sich vielmehr das Wesen des Menschen verstehen und im Begriffspaar der „natürlichen Künstlichkeit“¹¹ erfassen. Plessner beschreibt darin die Besonderheit der menschlichen Existenz: der Mensch muss, weil er sich selbst erkennt, das Leben aktiv führen. Die Instinktsicherheit der Tiere hat er verloren, daher braucht er etwas Ergänzendes, das nicht natürlicher Art, daher

also „künstlich“ ist. Der Mensch erfährt, dass „Künstlichkeit“ oder besser gesagt „Kultur“ das Mittel ist, um mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen. So erzählt es auch die biblische Schöpfungserzählung: Dem Wesen des Menschen ist der Auftrag zur kreativen Begegnung mit der Schöpfung eigen.

Messianische Perspektive: Tierfrieden

Daraus entwickeln sich Anfragen: Leben wir als Menschen im Sinn der biblischen Botschaft in „kreativer Verantwortung“, wenn wir auf Kosten der Mitgeschöpfe (nicht nur der Tiere, sondern auch der nachkommenden menschlichen Generationen) leben? Oder leben wir diese „kreative Verantwortung“, wenn wir einen „Ur-Stand“ (z.B. durch vegetarische Lebensweise im Tierfrieden, der schließlich auch für Tiere einzufordern oder zu erzwingen wäre) herstellen wollen? Beide Alternativen scheinen keine der biblischen Botschaft adäquate Antwort auf den Auftrag des Menschen zu sein. Vielmehr gilt es, die kreative Verantwortung in messianischer Perspektive zu realisieren, d.h. der Mensch lebt in der Schöpfung mit und durch die Mitgeschöpfe (Tiere), ist sich dabei aber seiner Verantwortung als „Bild Gottes“ („Hirt / Herr der Tiere“) bewusst.

Dass solche menschliche Verantwortung sich nicht in ein einfaches Ja oder Nein, ein Für oder Gegen Fleischnahrung o.ä. umsetzen lässt, ist ebenso klar wie die Einsicht, dass die Reduktion von Fleisch zur rein (materiellen) Handelsware (in der modernen Massentierhaltung sogar als Lebendware) den Menschen in seinem – biblisch verstandenen – Wesen, dessen Stellung Verantwortung für die Mitgeschöpfe impliziert, von Grund auf in Frage stellt.

In der „messianischen Perspektive“ der kreativen Verantwortung des Menschen für die Schöpfung

kommt das Zueinander von Mensch und Tierwelt besonders markant im Bild des „Tierfriedens“ (Jes 11,6-8) zum Ausdruck: *„Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.“*

Mögen die Deutungen des Textes auch vielfältig sein¹², so lässt sich sein Bezug zur Geschichte von Gen 1-3 bzw. Gen 1-9 nicht übersehen. Der für die Vollendung angekündigte umfassende Schalom wird als – wiederhergestellter – Urzustand in den Blick genommen, der exemplarisch durch die guten Beziehungen Tier–Tier, Mensch–Tier angezeigt ist. Die Störungen, die die Schöpfung als Folge menschlichen Handelns (Gen 3f.) bestimmen, lassen sich also zu allererst an diesen Beziehungen ablesen¹³. Doch so wie der „paradiesische Urzustand“ nicht durch den Willen des Mensch wieder hergestellt werden kann und soll, sondern seinem Handeln Orientierung zu geben vermag, so auch die Weiterführungen eben dieses Gedankens in der endzeitlichen Schalom-Perspektive. Auf sie gilt es für den Menschen nicht passiv zu warten, sondern sie als Sinn- und Zielbestimmung bei seinem Handeln vor Augen zu haben, eben im Sinne der „kreativen Verantwortung“.

¹² Vgl. W. A. M. Beuken, *Jesaja (Anm. 1) 313f.*

¹³ Vg. R. Bartelmus, *Die Tierwelt in der Bibel II: Tiersymbolik im Alten Testament - exemplarisch dargestellt am Beispiel von Dan 7; Ez 1/10 und Jes 11,6-88*, in: B. Janowski u.a. (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des Alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 304-306.

Zusammenfassung

Oft und in vielen Variationen hat man der jüdisch-christlichen Überlieferung vorgeworfen, für die Zerstörung und Ausbeutung der Umwelt – besonders für die Ausnutzung der Tierwelt verantwortlich zu sein. Eine genaue Betrachtung der biblischen Texte zeigt aber, dass gerade dieses Verhalten nicht mit der Bibel begründet werden kann. Der Beitrag zeigt, dass die Bibel weder einer heile Schöpfungsromantik noch eine negative Herrscherpropaganda das Wort redet. Vielmehr nehmen die biblischen Texte den Menschen als "Bild Gottes" in die Verantwortung für die Schöpfung. Auf diesem Hintergrund geben sie den Menschen gerade für das Verhältnis zu den Tieren eine Orientierung.

Verwendete Literatur

- Baumgart, N.C., *Die Umkehr des Schöpfergottes*. (HBS 22) Freiburg 1999.
- Dohmen, C. *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 35)* Stuttgart 1996.
- Ebach, J., *Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn* 1986.
- Janowski, B. u.a. (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des Alten Israel, Neukirchen-Vluyn* 1993.
- Lang, B., *Art. Herr der Tiere: NBL III, 858-872*.
- Zenger, E., *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112)* Stuttgart 2. Aufl. 1987.

Prof. Dr. Christoph Dohmen

ist Professor für Exegese und Hermeneutik des AT an der Kath. Theologischen Fakultät der Univ. Regensburg, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg; e-mail: christoph.dohmen@theologie.uni-regensburg.de

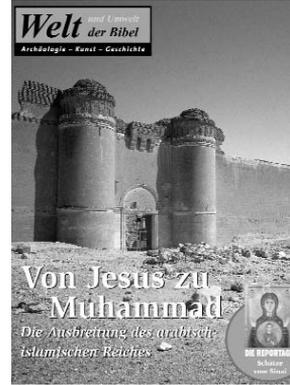
Welt und Umwelt der Bibel, Heft 1/2005

VON JESUS zu MUHAMMAD

Die Ausbreitung des arabisch-islamischen Reiches

Bereits zu Lebzeiten des Propheten Muhammad entstand ein arabisch-islamisches Reich, das innerhalb eines Jahrhunderts zur Weltmacht über ein Gebiet vom Indus bis an den Atlantik wurde. Wie kam es zu einer derart raschen Ablösung des Byzantinischen Reichs? Ein Zusammenspiel vieler Faktoren ermöglichte dieses einzigartige historische Phänomen: religiöse Kraft, militärische Augenblicksentscheidungen und kluges politisches Verhalten. Zwangskonversionen lagen nicht im Interesse der neuen Herrscher und Juden und Christen konnten gegen eine Abgabe ihren Glauben zunächst weiterhin leben. In manchen Reichsteilen empfingen Christen die islamischen Araber sogar freudig, weil sie Interesse hatten, dem byzantinischen Imperialismus zu entkommen. Dennoch spiegelt sich in den christlichen Quellen des 7. Jh. massiv eine apokalyptische Stimmung, die die Ereignisse im Schema der Apokalypse des Daniel deuten. In Spanien dagegen fordern die Eroberer muslimischen Glaubens die Christen heraus, die eigenen Fragen und Streitigkeiten um Jesus Christus eindeutig zu klären. Auch in der Kunst spiegelt sich der Übergang von den ehemaligen Territorialherren zu den Kalifen: Langsam formiert sich die umajjadsche Kunst. Welche Rolle die Frühzeit des Islam für Muslime spielt und wie Christen und Muslime im Dialog ihren gemeinsamen Platz in der Geschichte und für eine friedliche Gegenwart bestimmen können, dazu gibt ein Interview mit Christian W. Troll spannende Anregungen.

Beziehen können Sie das neue Heft bei Ihren Bibelwerken in Deutschland, Österreich oder der Schweiz (Bestelladressen s. Impressum S. 64)



JETZT BESTELLEN

Noahs Erbe

Tiere als Opfer und Mitgeschöpfe im Alten Testament

Bernd Janowski

■ **Viele Christen und Nichtchristen stehen dem kultischen (Tier-)Opfer mit völligem Unverständnis gegenüber, ja sie empfinden es als anstößig und unvereinbar mit ihrem Bild vom Schöpfergott. Bernd Janowski versucht, uns in dem folgenden Beitrag einen Zugang zu diesem komplexen Phänomen der biblischen Tradition zu eröffnen.**

■ Wie die Menschen so gehören nach biblischem Verständnis auch die Tiere zu den Wesen, die vom Schöpfer mit „Vitalität, Leben(digkeit)“ ausgestattet sind und im Unterschied zu den Pflanzen (Gen 1,11-13) als „Lebewesen“ bezeichnet werden (hebr. *nə-pæš ḥayyā* Gen 1,20f.24.30; 2,7.19 u.ö.).¹ Sie werden, folgt man dem Duktus der Urgeschichte, zum Teil gemeinsam mit dem Menschen geschaffen (Gen 1,20ff.24ff.), erhalten von diesem ihre Namen (Gen 2,19f), lösen durch die Gewalt, die unter ihnen und zwischen den Menschen ausbricht, die Flut aus (Gen 6,11ff.), werden aber in exemplarischer Weise von Noah gerettet (Gen 6,5-8,22) und gehören schließlich, obwohl sie im nachsintflutlichen Äon getötet werden dürfen (Gen 9,3), zusammen mit Noah und seinen Nachkommen zum Gottesbund (Gen 9,8-17). Die Tiere als Mitgeschöpfe, blutige Opfer und Bundespartner – welch ein Panorama urgeschichtlicher Reflexionen über die nichtmenschliche Kreatur! Um dieses Panorama zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen und zunächst die Frage des Tieropfers in den Blick nehmen.

Eine Ätiologie des Opferkults (Ex 20,22-26)

Vom blutigen Tieropfer ist vor allem in den Op-

fer- und Ritualbestimmungen des Levitikusbuchs die Rede, das für die meisten befremdlich, ja anstößig ist. Sind hier nicht Priester zugange, die „sich wie Metzger aufführen, Häuser abreißen lassen und Kranke absondern“? Und berichtet es nicht von „Männer(n) und Frauen, die wegen rein biologischer Vorgänge Opfer bringen oder wegen für uns nicht erkenn- oder einsehbarer Vergehen sterben müssen“?²

Dieser Eindruck kann bei oberflächlicher Lektüre in der Tat entstehen. Doch ist hier Vorsicht geboten. Zum einen, weil dieses Buch die Mitte der „Tora“, d.h. der fünf Bücher Mose, bildet und weil es mit Lev 16 (Großer Versöhnungstag) einen Text enthält, der zu den religiösen Fundamenten des Judentums zählt. Zum anderen, weil wir unsere christliche Verlegenheit gegenüber dem Opfer immer wieder dadurch kompensieren, dass wir in vermeintlicher Übereinstimmung mit der prophetischen Kultkritik (Hos 6,6; Am 5,21-24; Jes 1,10-17; Mi 6,6-8 u.ö.) eifertig von seiner Überwindung ausgehen – ohne diese Kritik sorgfältig genug auf ihre Aussageintention hin zu bedenken.³

Für den modernen Menschen hat das Opfer offenbar etwas Anstößiges, weil es materiell vollzieht (die Tötung des Tieres), was spirituell wirken soll (die Begegnung mit dem heiligen Gott): Wider-

¹ S. dazu Th. Pola, Was ist „Leben“ im Alten Testament?, ZAW 116 (2004) 251f.

² Die beiden Zitate stammen aus G. Feld, Levitikus, in: L. Schottroff / M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 40-53, hier: 40.

³ S. dazu I. Willi-Plein, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153), Stuttgart 1993, 7.25ff.:143ff. und B. Janowski, „Hingabe“ oder „Opfer“? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 13-43, hier: 13f.

spricht das eine nicht dem anderen? Will man sich hier das Verständnis nicht von vornherein verbauen, muss man sehen, dass das Opfer in den antiken Religionen die heilige Handlung schlechthin ist.⁴ Der Ort, an dem diese Handlung vollzogen wird, ist der Altar, nach dem Alten Testament der „Ort, an dem geschlachtet wird“ (hebr. *mizbeah*). Dessen Bedeutung lässt sich etwa dem „Altargesetz“ Ex 20,24-26 entnehmen, das zusammen mit dem Prolog Ex 20,22f. feierlich das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33) einleitet:

22 *JHWH sagte zu Mose:*

*‘So sollst du sagen zu den Israeliten:
Ihr habt gesehen, dass ich vom Himmel
mit euch geredet habe.*

23 *Ihr sollt nichts neben mir machen:*

*silberne und goldene Götter sollt ihr
euch nicht machen.*

24 *Einen Altar aus Erde sollst du mir machen*

*und du sollst auf ihm schlachten deine Brand-
opfer und deine Heilsopfer,
dein Kleinvieh und deine Rinder.
An jedem Ort, an dem ich meines Namens ge-
denken lassen werde,
werde ich zu dir kommen und dich segnen.’⁵*

Mit A. Marx lassen sich diesem Text drei für die Theologie des Opfers wichtige Hinweise entnehmen:

⁴ S. dazu die Beiträge in B. Janowski / M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454)*, Frankfurt a.M. 2000, ferner B. Janowski, *Art. Opfer I*, NBL 3 (2001) 36-40.43 und Ph. Borgeaud, *Art. Opfer I*, RGG⁴ 6 (2003) 570-572.

⁵ *Die Bestimmung über die Anfertigung eines Altars aus Steinen (V.25f.) ist hier weggelassen. Zur literatur- und redaktionsgeschichtlichen Problematik s. zuletzt H.-Chr. Schmitt, Das Altargesetz Ex 20,24-26 und seine redaktionsgeschichtlichen Bezüge, in: "Einen Altar von Erde mache mir ..." (FS D. Conrad), hg. von J.F. Diehl u.a., Waltrop 2003, 269-282.*

⁶ A. Marx, *Opferlogik im alten Israel*, in: Janowski / Welker (Hg.), *Opfer (s. Anm. 4)*, 129-149, hier: 133, vgl. ders., *Art. Opfer II*, RGG⁴ 6 (2003) 572-576, hier: 574.

⁷ Ders., *Opferlogik*, 133, vgl. Schmitt, *aaO* 280f.

⁸ Ders., *aaO* 136.

- 1) Der Altar ist der *Ort des Kommens Gottes*, und zwar des Gottes, der – nachdem er vom Himmel zu seinem Volk gesprochen und so seine Transzendenz bekundet hatte (Ex 20,22), „jetzt seine Bereitschaft ankündigt, auf die Erde hinabzusteigen, um zu seinem Volk zu kommen, und dies jedesmal, wenn es ihn darum bittet, indem es ein Opfer darbringt“⁶.
- 2) Das Feuer, das die bereitgelegten Opferstücke verzehrt, ist die *sichtbare Seite Gottes* und das Opfer eine rituelle Nachahmung der Gotteserscheinung am Sinai (Ex 19,9): „In demselben Moment, an dem Gott Israel als sein Volk erklärt und sich ihm in Blitz und Donner offenbart, erklärt er ihm auch seine Bereitschaft, zu ihm zu kommen, jedesmal wenn es ihn darum durch ein Opfer bittet“⁷.
- 3) Das Opfer ist *Zeichen der Gastfreundschaft* gegenüber Gott. Die Tiere, die ihm als Opfer dargebracht werden, werden bei außergewöhnlichen Anlässen wie einem Fest (1 Sam 25,2-11 u.ö.) oder Gastmahl (Gen 18,1-8 u.ö.) geschlachtet und verzehrt. Gott werden die Opfergaben nicht in rohem Zustand vorgelegt, sondern sie werden für ein Mahl zubereitet, d.h. enthäutet, gebraten, gekocht (Lev 1,5-9; 2,13 u.ö.) oder – beim vegetabilischen Opfer – gemahlen, gebacken, gekeltert. „Wenn ... Gott anlässlich eines Opfers kommt, so um die Gastfreundschaft seines Volkes anzunehmen“⁸.

Es gibt also, wenn man von Ex 20,22-26 ausgeht, so etwas wie eine Logik des Opfers im alten Israel: „Dieses Gesetz, das man als die Ätiologie (Erklärung, Anm. d. Red.) des israelitischen Opferkults betrachten kann, kulminiert in der zentralen Zusage (V.24b), dass bei jedem Opfer JHWH zum Opfernden kommt, um ihn zu segnen – und somit wird jedes Opfer zum Ort der Begegnung mit JHWH. Dieses Segnen ist immer das wesentliche

Anliegen des Opfers“⁹. Selbst in Lev 16f., wo es zentral um die Rolle des Opferbluts geht,¹⁰ steht der Gedanke der Begegnung des heiligen Gottes mit seinem unreinen Volk im Mittelpunkt. Diese Kapitel gehören zum priesterlichen Werk des Pentateuch, das in seiner Urgeschichte (Gen *1,1-9,29) zwei für unser Thema wichtige Sachverhalte zueinander in Beziehung setzt: die Freigabe der Tier-tötung (Gen 9,2f.) und den Bund Gottes mit den Tieren (Gen 9,9f.). Wie passt dies zusammen?

Bild Gottes und Schrecken der Tiere (Gen 9,1-7)

Gen 9,1-7, die erste Gottesrede nach der Flut, ist ein höchst eigenartiger Text der priesterlichen Urgeschichte. Er beginnt und endet mit dem Mehrungssegen über Noah und seine Söhne (V.1.7) und enthält dazwischen göttliche Bestimmungen, die sich u.a auf die Tiertötung beziehen:

- 1 *Da segnete Gott Noah und seine Söhne und sagte zu ihnen:
'Seid fruchtbar und werdet zahlreich und füllt die Erde!*
- 2 *Und Furcht vor euch und Schrecken vor euch sei auf allen Tieren der Erde und auf allen Vögeln des Himmels, mit allem, was sich auf dem Erdboden regt, und mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hand gegeben.*
- 3 *Alles, was sich regt, das lebendig ist – euch sei es zur Nahrung,
wie das grüne Kraut habe ich euch alles gegeben.*
- 4 *Nur Fleisch mitsamt seinem Leben – sein Blut – sollt ihr nicht essen.*
- 5 *Jedoch euer Blut, das eines jeden von euch, werde ich einfordern,
aus der Hand eines jeden werde ich es fordern,
und aus der Hand des Menschen, aus der*

*Hand eines jeden (seines Bruders),
fordere ich das Leben des Menschen.*

- 6 *Wer das Blut des Menschen vergießt – durch den Menschen soll sein Blut vergossen werden,
denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.*
- 7 *Ihr aber seid fruchtbar und werdet zahlreich,
wimmelt auf der Erde und werdet zahlreich auf ihr!'*

Dieser Text erneuert den Segen von Gen 1,26-28 (samt der Nahrungszuweisung von Gen 1,29f.), wobei Gen 9,1-7 im Unterschied zu jenem Anfangstext wesentlich von der Gewaltproblematik bestimmt ist, die nach Gen 6,11-13 die Flut ausgelöst hat (6,11: „Und es verderbte die Erde vor Gott, und voll wurde die Erde von Gewalt“). Nach Gen 9,1-7 soll unkontrollierte Gewalt (hebr. *ḥāmās*) auf der Erde hinfort zwar ausgeschlossen sein, aber um den Preis, dass die Tiere der Verfügung des Menschen unterliegen (9,2), ihre Tötung zu Nahrungszwecken erlaubt ist (9,3), diese aber mit der Einschränkung des Blutgenusses versehen wird (9,4).¹¹ Demgegenüber sind Tötungsdelikte am Menschen grundsätzlich verboten, weil Gott ihn als „(lebendige) Statue/Bild“¹² gemacht hat (9,6).

Die in Gen 9,3f. erlaubte Tiertötung intendiert aber keine Ausrottung der Tierwelt. Das wider-

⁹ Ders., *Opfer*, 574.

¹⁰ S. dazu unten 36f.

¹¹ Diese Bestimmung steht mit Lev 17,10-14 in einem intertextuellen Zusammenhang, s. dazu A. Ruwe, „Heiligkeitgesetz“ und „Priesterschrift“. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev 17,1-26,2* (FAT 26), Tübingen 1999, 154ff.

¹² Zu den *Imago Dei*-Texten Gen 1,26-28; 5,1,3 und 9,6 s. B. Janowski, Art. *Gottebenbildlichkeit I*, RGG⁴ 3 (2000) 1159f; O. Keel / S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 177ff-181ff. und B. Janowski, *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: *Gott und Mensch im Dialog* (FS O. Kaiser) (BZAW 345/1-II), hg. von M. Witte, Berlin / New York 2004, 183-214.

sprache nicht nur jeder Klugheitserwägung, sondern auch der Aussageintention von Gen 1,26-28. Denn die Art und Weise, wie hier der Mensch als „Statue/Bild Gottes“ zur Herrschaft über die Tiere ermächtigt wird, lässt sich sowohl von der Semantik des hebräischen Verbs *rādāh* („herrschen“), als auch vom Kontext des ersten Schöpfungsberichts (Gen 1,1-2,4a) her als schützende Fürsorge und verfügende Inanspruchnahme bestimmen.¹³ Mit schrankenloser Gewalttat hat diese Herrschaftsausübung nichts zu tun, sie zeigt aber, als wie gravierend die Priesterschrift die Kluft zwischen dem Menschen und seinen Mitgeschöpfen empfunden hat. „Nicht um seiner selbst willen, sondern um der Integrität der gemeinsamen Lebenswelt willen, die er mit den Tieren teilt, wird der Mensch mit dem Mandat zu 'herrschen' beauftragt.“¹⁴

Die Tiere im Gottesbund (Gen 9,8-17)

Vor diesem Hintergrund geben die beiden Gottesreden in Gen 9,1-7 und 9,8-17 eine Neudefinition der Schöpfungsordnung, die den Bestand der nachsintflutlichen Schöpfung auf eine doppelte Weise sichert: Der Mensch bleibt das „Bild Gottes“ (Gen 9,5f., vgl. 1,26f.), er übt seine Herrschaft über die Tiere aber als begrenzte „Schreckensherrschaft“ aus (Gen 9,2), indem ihm – dem einstigen Vegetarier (Gen 1,29f.) – die Tiere zum Verzehr freigegeben werden (Gen 9,3f.). In der Wahrnehmung dieser Ambivalenz, die bestehende Gewaltverhältnisse zwischen Mensch und Tier nicht leugnet, aber auf das nötige Minimum einzugrenzen sucht, ist der priesterliche Verfasser ein Realist. Zugleich ist er mehr als dies, weil er weiter geht, als wir es je tun würden, indem er, wie die zweite Gottesrede Gen

9,8-17 ausdrücklich sagt (V.10, vgl. V.12), auch die Tiere in den Gottesbund hineingenommen sieht:

- 8 *Und Gott sprach zu Noah und zu seinen Söhnen mit ihm folgendermaßen:*
- 9 *Ich aber, siehe, bin dabei, meinen Bund aufzurichten mit euch und mit eurem Samen nach euch*
- 10 *und mit jeglichem lebenden Wesen, das bei euch ist an Vögeln, an Vieh und an allem Getier der Erde bei euch aus allen, die aus der Arche herausgegangen sind.*
- 11 *Ich werde meinen Bund aufrichten mit euch (des Inhalts):*
Nicht mehr wird alles Fleisch ausgerottet werden von den Wassern der Flut,
und nicht mehr wird eine Flut sein, die Erde zu verderben.

Widerspricht dieser Text nicht der harten Realität von Gen 9,2f. und Gen 9,2f. seinerseits nicht dem Herrschaftsauftrag von Gen 1,26-28? Wie immer man hier die Akzente setzt – Gen 1,26-28 und 9,8-17 halten den Glauben daran fest, dass der Mensch als „Bild Gottes“ sein Weltverhältnis verfehlt, wenn er es im Sinn von Gen 6,11-13 auslebt und sein Handeln von der Maxime der Gewalt bestimmt sein lässt.

Sowenig Gen 9,2f einfach die Gewaltlinie von Gen 6,11-13 fortschreibt, sowenig reduziert der Herrschaftsauftrag von Gen 1,26-28 die Wirklichkeit auf das Ideal der heilen Welt. Zusammen mit Gen 9,8-17 kann er auch als Aufforderung gelesen werden, es nicht bei der Normativität des Faktischen, wie sie Gen 9,2-6 beschreibt, zu belassen, sondern die Herrschaft des Menschen zu begrenzen, wo sie schrankenlos zu werden droht¹⁵ – weil auch die Tiere zum „Bund“ gehören (vgl. Hos 2,20,

¹³ S. dazu Janowski, *Statue Gottes*, 196ff, bes. 206 Anm.86.

¹⁴ Chr. Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (HST 7/2)*, Gütersloh 1991, 396 (Hervorhebung im Original).

¹⁵ S. dazu Janowski, *Statue Gottes (s. Anm.10)*, 207ff.

Jon 3,3b-10), der Gottes Verheißung für alle Geschöpfe ist.

Die Gabe kultischer Versöhnung (Lev 16f)

Das ist noch nicht alles, was die Priesterschrift zum Thema „Tiertötung“ zu sagen hat. Die ausführlichsten Texte dazu finden sich im Levitikusbuch, das mit seinen Opfer- und Ritualvorschriften (Lev 1-16 Ps und 17-26 H)¹⁶ zu demselben priesterlichen Großwerk des Pentateuch gehört, dem auch die soeben besprochenen Texte der Urgeschichte entstammen. Diese Fortschreibungstexte der Priesterschrift (Lev 1-16) und des Heiligkeitsgesetzes (Lev 17-26) suchen das priesterliche Programm der Gegenwart des Schöpfergottes zu konkretisieren und dabei die Dialektik von Unreinheit (Israel) und Heiligkeit (JHWH) zu reflektieren. Zwei Texte seien in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben: Zum einen das Ritual des Großen Versöhnungstags (Lev 16) und zum anderen die Bestimmung über das Opferblut (Lev 17,10-12). In Lev 16, das zusammen mit Lev 17 die kompositorische und konzeptionelle Mitte des Levitikusbuchs darstellt, wird die Botschaft vom versöhnungswilligen Gott propagiert, „der ganz Israel die Gabe bzw. die Gnade kultischer Versöhnung geschenkt hat“¹⁷. Dabei sind mehrere Sündopfer-Rituale miteinander verbunden und im jetzigen Text zu einer einzigen Handlungsabfolge verschmolzen, durch die alle im Levitikusbuch vorausgehenden Sühneriten gesteigert und vollendet werden. Durch die Riten an der im Inneren des Begegnungszelts (Luther: „Stiftshütte“) aufgestellten *kapporæt* („Sühnmal“) wird das sündige Israel schrittweise in die unmittelbare Nähe seines heiligen Gottes gebracht und auf diese Weise Sühne gewirkt:

11 Aaron bringt seinen eigenen Sündopferstier dar und schafft Sühne für sich und sein Haus. Und zwar schlachtet er seinen eigenen Sünd-

*opferstier. ... 14 Dann nimmt er von dem Blut des Stiers und sprengt es mit dem (Zeige-)Finger vorn auf das Sühnmal; auch vor das Sühnmal sprengt er siebenmal von dem Blut mit dem (Zeige-) Finger. 15 Dann schlachtet er den Sündopferbock des Volkes, bringt das Blut hinein hinter den Vorhang und verfährt mit dem Blut, wie er mit dem Blut des Stiers verfahren ist, indem er es auf und vor das Sühnmal sprengt. 16 So schafft er dem Heiligtum Sühne wegen der Unreinheiten und der Übertretungen der Israeliten, durch die sie sich irgendetwie verfehlt haben. Und ebenso verfährt er mit dem Begegnungszelt, das bei ihnen aufgeschlagen ist inmitten ihrer Unreinheiten. (Lev 16, *11-17)¹⁸*

Zum anderen ist die Bestimmung über das Opferblut in Lev 17,10-12 anzuführen, die über ein komplexes Verweissystem (Lev 3,17; 7,26f.) an das Bluttabu von Gen 9,4 anknüpft und einen Beitrag zum tieferen Verständnis der Blutriten von Lev 16 liefert. Weil das Blut der Träger des Lebens ist, darf es nicht verzehrt werden; es ist vielmehr von JHWH „auf/für den Altar“ gegeben, um für Israel Sühne zu schaffen:

10 Wenn ein Israelit oder ein Fremder, der bei ihnen wohnt, irgendwie Blut zu sich nimmt,

¹⁶ Zu den literaturgeschichtlichen Fragen E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, Stuttgart²2004, 156-175.

¹⁷ E. Zenger, *Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit diachroner Perspektive*, in: H.-J. Fabry / H.-W. Jüngling (Hg.), *Levitikus als Buch (BBB 119)*, Berlin / Bodenheim 1999, 47-83, hier: 71, s. dazu auch B. Janowski / E. Zenger, *Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel*, JBTh 18 (2003) 63-102, hier: 72ff. (mit weiterer Lit.).

¹⁸ Dem Ritus an der *kapporæt* entspricht gleichsam spiegelbildlich, daß der mit den Verschuldungen Israels beladene Sündenbock von einem Kultaktanten aus dem Heiligtumsbereich in die Wüste geführt wird (Lev 16,20-22), um die *materia peccans* rituell zu eliminieren. Beide Riten, die Riten mit dem Sündopferblut und der Ritus mit dem Sündenbock, verhalten sich komplementär zueinander, s. dazu Janowski / Zenger, aaO 79f.

dann wende ich mich gegen den Betreffenden, der Blut genossen hat, und rotte ihn aus seinem Volk aus. 11 Denn das Leben des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch auf/für den Altar gegeben, um für euer Leben Sühne zu schaffen. Denn das Blut ist es, das durch das (in ihm enthaltene) Leben Sühne schafft. 12 Darum habe ich den Israeliten gesagt: Niemand von euch soll Blut zu sich nehmen. Auch der Fremde, der bei euch wohnt, darf kein Blut genießen. (Lev 17,10-12)

Lev 17,10-12 (bzw. 17,10-14) ist das sinaitische Pendant zum urgeschichtlichen Blutgenussverbot Gen 9,4. Seine im Vergleich zum Genesis-Text restriktivere Reglementierung des Umgangs mit Blut verdankt sich der „kosmologischen Restitution, die nach priester(schrift)licher Konzeption mit dem Heiligtumsbau einhergeht. Trifft es zu, dass die Errichtung des Heiligtums eine partielle Restitution der ursprünglichen Schöpfung in Israel ist, dann ist klar, dass gerade der Genuss des Blutes der Tiere, der in der priester(schrift)lichen Urgeschichte (Gen 9,4) als der neuralgische Punkt des Gewaltproblems herausgestellt wird, unterbunden wird“.¹⁹ Damit ergibt sich eine Perspektive auf „Noahs Opfer“, die eingefleischten Vorurteilen diametral zuwiderläuft: In Israel, dessen Leben durch Gottes Gegenwart inmitten der Israeliten (Ex 25,8; 29,45f.) bestimmt ist, soll ein respektvoller Umgang mit den Tieren herrschen und „in dieser Weise mindestens partiell und tentativ die Ordnung der ursprüngli-

chen Schöpfung wieder zur Geltung gebracht werden“.²⁰ Das ist etwas völlig anderes als die beflossene Rede vom „überholten Opferkult“ des Alten Testaments, die in Kirche, Schule und Gesellschaft leider noch immer die Runde macht.

Zusammenfassung

Für viele Zeitgenossen hat das Tieropfer etwas Anstößiges, weil es materiell – und blutig – vollzieht, was spirituell wirken soll: die Begegnung mit dem heiligen Gott. Widerspricht das nicht der Mitgeschöpflichkeit der Tiere und der „Reinheit der Gottesidee“? Immer wieder wird deshalb die prophetische Kultkritik bemüht, um die Parole vom „überholten Opferkult“ des Alten Testaments zu propagieren. Der Beitrag plädiert demgegenüber für größere Sorgfalt im Umgang mit einem komplexen Aspekt der biblischen Religion. Der theologische Anstoß, den das Tieropfer bereitet, wird dadurch zwar nicht beseitigt; es bietet sich aber die Chance, verstehend mit einem wichtigen, wenn auch schwierigen Erbe umzugehen.

Prof. Dr. Bernd Janowski



ist Professor für Altes Testament an der Evang.- Theol. Fakultät der Universität Tübingen. Seine Adresse: Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen.

¹⁹ Ruwe, „Heiligkeitgesetz“ (s. Anm.11), 157. Zum Zusammenhang von Schöpfung und Tempel in der Priesterschrift s. B. Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption*, in: ders., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 1, Neukirchen-Vluyn 1993/2004, 214-246.

²⁰ Ruwe, ebd., s. zur Sache auch F. Hartenstein, *Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament*, in: J. Frey / J. Schröter (Hg.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu im Urchristentum (WUNT)*, Tübingen 2005.

Die Schöpfung in Geburtswehen

Röm 8,18-25, das Leben unter der Pax Romana und die Ideologien des goldenen Zeitalters

Sabine Bieberstein

■ **Schon früh begannen die Menschen damit, die Schöpfung auszubeuten. Vor allem siegreiche Großmächte nutzen oft die Ressourcen der eroberten Gebiete, inklusive der unterworfenen Menschen und ihrer Arbeitskraft. Im Neuen Testament drücken Texte über die leidende oder die vollendete Schöpfung (Offb 21f.) die Erfahrungen des jüdischen Volkes unter der römischen Gewaltherrschaft und seine Hoffnung auf Befreiung aus.**

■ In bewegenden Bildern spricht Paulus im 8. Kapitel seines Briefes an die Gemeinde(n) in Rom von der Schöpfung: Er sieht sie voller ungeduldiger Erwartung und Sehnsucht nach dem Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes; denn jetzt ist sie der Zerstörung unterworfen. Doch ihre Befreiung steht bevor. Bis dahin liegt sie gemeinsam mit „uns“ in Wehen und erleidet Geburtsschmerzen, bis ihre und „unsere“ Befreiung Wirklichkeit sein wird.¹

Die Leiden der gegenwärtigen Zeit: Leben unter der Pax Romana

Ein Erstes lässt sich aus diesen Bildern erkennen: Paulus empfindet und beschreibt sowohl die Situation der Schöpfung wie auch seine eigene und die der angesprochenen Christinnen und Christen als schmerzvoll und voller Leiden (Röm 8,18). Er spricht von „den“ Leiden der gegenwärtigen Zeit, geht also, wenn er diesen bestimmten Artikel verwendet, davon aus, dass die Angesprochenen wissen, wovon er spricht, und dass sie diese Wahrnehmung teilen.

Wenn Paulus von „Leiden“ (*pathémata*) spricht,

dann meist im Zusammenhang der Leiden, denen Christusgläubige auf dem Weg der Nachfolge Jesu ausgesetzt waren, und durch die sie an den Leiden des Christus selbst Anteil hatten (2 Kor 1,5-7; Phil 3,10; vgl. Röm 8,17). Das passt zur prekären Situation, in der sich die römischen Gemeinden befanden und die offenbar ursächlich mit dem christlichen Leben und Glauben zu tun hatte. In Röm 12 werden Konflikte sichtbar, die den Angesprochenen das Leben schwer machten. Da ist die Rede von Menschen, die die Christinnen und Christen verfolgen (Röm 12,14), von anderen, die ihnen Unrecht tun (12,17), von Leuten, mit denen es nicht leicht ist, in Frieden zu leben (12,18), ja sogar von Feinden (12,20). Es scheinen Dinge vorgefallen zu sein, die nach Gottes Vergeltung riefen (12,19). Diese Frauen und Männer wurden zwar noch nicht staatlich organisiert verfolgt wie in späteren Zeiten. Doch hatten sie als kleine und bedrängte Minderheiten, die im Zentrum der Weltmacht lebten, offensichtlich schmerzhaft Konflikte mit der Gesellschaft und auch mit der staatlichen Gewalt durchzustehen und lebten in einem Klima von latenten Spannungen, die trotz Loyalitätsbekundungen gegenüber der Obrigkeit (vgl. Röm 13,1-7) immer wieder zu Verdächtigungen und Denunziationen führen konnten.²

Vielleicht waren es solche Denunziationen gewesen, die einige Jahre zuvor die römische Obrigkeit

¹ Diese Paraphrase von Röm 8,19-23 ist inspiriert von Claudia Janssens Neuübersetzung: *Dies., Richtige Übersetzung – gibt's die überhaupt? Zum Beispiel: Paulus*, in: Erhard Domay / Hanne Köhler (Hgg.), *Werkbuch gerechte Sprache in Gemeinde und Gottesdienst. Praxisentwürfe für Gemeindeführung und Gottesdienst*, Gütersloh 2003, 12-31, hier 29.

keit auf den Plan gerufen und 49 n. Chr. zum Claudiusdikt und der Ausweisung eines Teils der Jüdinnen und Juden aus Rom geführt hatten. Damals waren Konflikte innerhalb der jüdischen Muttergemeinde eskaliert. Der römische Historiker Sueton bringt diese Unruhen mit einem gewissen „Chrestus“ in Verbindung (Claud 25,4), was auf christliche Missionarinnen und Missionare als Beteiligte hindeutet. Von der Ausweisung war ein großer Teil der Gemeinde betroffen, u. a. Priska und Aquila, die deshalb nach Korinth und später Ephesus auswandern mussten. Aber damit nicht genug: Als sich mit dem Regierungsantritt Neros (54 n. Chr.) die Bestimmungen lockerten und einige Gemeindeglieder zurückkehren konnten, mussten sie erfahren, dass sich die Gemeinde mittlerweile stark verändert hatte und Christinnen und Christen den Ton angaben, deren Wurzeln nicht in der jüdischen, sondern in der griechisch-römischen Tradition lagen. Auch dies führte zu schmerzhaften Konflikten, die sich in Röm 14-15 greifen lassen.³

Hinzu kommt das harte Leben der Frauen, Männer und Kinder, die sich in den ersten Gemeinden zusammenschlossen. Besonders dem 1. Korintherbrief ist zu entnehmen, dass unter ihnen „nicht vie-

le Mächtige, nicht viele Vornehme“ (1 Kor 1,26) anzutreffen waren. Viele von ihnen waren Sklavinnen und als solche ohne gesellschaftliches Ansehen und dazu oft der Gewalt und Willkür eines Patrons ausgeliefert. Auch als Freigelassene gehörten sie nicht zu den Privilegierten der Gesellschaft. Die meisten der Gemeindeangehörigen waren arm. Untersuchungen über die Löhne von Arbeiterinnen oder das Einkommen von kleinen Handwerkern zeigen, dass diese kaum ausreichten, um den Lebensunterhalt für eine Familie zu decken. Entbehrungen, Krankheiten und Hunger (1 Kor 11,21f) waren ständige Begleiter im Leben der Armen.⁴ Zudem stammten nicht wenige von ihnen aus von Rom besiegt Völkern, hatten zum Teil die Eroberung und Ausplünderung ihrer Heimat erleben müssen oder waren gar deportiert worden – und ein Ende der römischen Übermacht war nicht in Sicht.

Dies zeigt: Wenn Paulus in Röm 8,35 von Bedrängnis, Not und Verfolgung, Hunger und Kälte, Gefahr und Schwert spricht, liegt dem zwar zweifellos die literarische Form des Peristasenkatalogs zu Grunde (vgl. 2 Kor 6,4b-5; 11,23b-29; 12,10); doch spiegeln sich darin ebenso wie in den „Leiden“ aus 8,18 reale Erfahrungen der Angesprochenen.

Die Selbstdarstellung der Pax Romana: Leben im „goldenen Zeitalter“

Zur gleichen Zeit fasst die staatsrömische Propaganda die Gegenwart in ganz andere Bilder und rühmt just die Regierungszeit Neros als eine Wiederherstellung des goldenen Zeitalters (aurea aetas). Dabei war Nero nicht der erste Kaiser, der als Bringer und Garant des goldenen Zeitalters besungen wurde. Schon Augustus hatte seine Regierungszeit zum lange verheißenen Beginn des glücklichen saturnischen Zeitalters erklären lassen. Im Jahre 17 v. Chr. wurde dies im Rahmen eines dreitä-

² Vgl. Luise Schottroff, »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört.« Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation, in: Jürgen Moltmann (Hg.), *Annahme und Widerstand*, München 1984, 15-58; Beate Wehn, *Das Leben teilen – Ermutigung zur Solidarität. Brief an die Gemeinde von Rom 12,9-16*, in: Claudia Janssen / Beate Wehn (Hg.), *Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh 1999, 140-145.*

³ Vgl. zum Ganzen Gerd Theißen, *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im ersten Kapitel des Römerbriefs*, in: Sabine Bieberstein / Daniel Kosch (Hg.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (FS Hermann-Josef Venetz)*, Luzern 1998, 59-68; Annette Merz, *Was dem Frieden dient. Zum Umgang mit unlösbaren Konflikten in der Gemeinde. Brief an die Gemeinde in Rom 14,1-23*, in: Janssen / Wehn (Hg.), *Freiheit (s. Anm. 2)*, 113-119.

⁴ Vgl. Luise Schottroff, »Nicht viele Mächtige.« Annäherungen an eine Soziologie des Urchristentums, in: *Dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (TB 82)*, München 1990, 245-256 (Erstpublikation in *Bibel und Kirche* 1985, 2-8).



Das sog. „Tellusrelief“ der Ara Pacis in Rom, Abbildung aus: Paul Zanker, *Augustus* (vgl. Anm.5) S. 179

gigen Saecularfestes in großartigen Bildern und suggestiven Ritualen öffentlich inszeniert. In ihnen wurden Fruchtbarkeit und Heil beschworen, der neue Staat kultisch überhöht und die mit ihm zurückgekehrten Sitten der „Väter“, reicher Kindersegen, weltweiter Frieden und Segen für das römische Volk gefeiert.⁵

Interessant ist, dass diese Staatsideologie sowohl während jenes Festes, als auch auf bildlichen Darstellungen, die danach in Auftrag gegeben wurden, unter Rückgriff auf Naturbilder inszeniert wurde: Frucht tragende Pflanzen, säugende Tiere, Muttergottheiten, die Assoziationen sowohl an die Mutter Erde, als auch an Pax, Roma oder Italia hervorriefen, gehören zum wiederkehrenden Repertoire dieser Monumente. Eines der frühesten und reichhaltigsten ist das Tellusrelief der Ara Pacis, des Friedensaltars des Augustus. Im Zentrum sitzt eine mütterliche Gottheit auf einem Felsen und hält

zwei spielende Säuglinge in ihren Armen. Auf ihrem Schoß liegen Früchte, auf dem Kopf trägt sie einen Kranz aus Ähren und Mohn. Zu ihren Füßen ruht ein Rind, daneben weidet friedlich ein Schaf. Die Verkörperung des Landwinds zu ihrer einen Seite fliegt auf dem Schwan des Apoll über eine Quelle inmitten von Schilf und Lorbeer hinweg, der Seewind zu ihrer anderen Seite sitzt hingegen auf einem dienstbar gewordenen Meerungeheuer. Diese Winde bringen mit dem Regen die Fruchtbarkeit, im Relief durch übergroße Pflanzen zum Ausdruck gebracht.

Wie die Muttergottheit im Zentrum des Reliefs zu benennen ist, ist dem Bild – wohl auf Grund seiner bewusst vieldeutigen Gestaltung – nicht zu entnehmen. Das Gewand ist mit Venus zu verbinden, der Schleier und der Ährenkranz erinnert an Ceres,

⁵ Zum Ganzen vgl. Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 21990, 171-196.

der Felsensitz und die Umgebung lassen wiederum an Tellus, die Erdgöttin, denken. Die Gesamtkomposition hingegen spricht am stärksten für die Verkörperung der Pax Augusta. Denn gegenüber war Roma auf einem Waffenhügel thronend dargestellt gewesen: Die Betrachterin oder „der Betrachter sollte beide Bilder zusammen lesen und sehen, wie die Segnungen des Friedens durch die wiedererstarkte *virtus* der römischen Waffen gewonnen und gesichert waren.“⁶

Solcherart Bildpropaganda war auch zur Zeit des Paulus, unter der Regierung des Kaisers Nero, vor aller Augen.⁷ Bilder von Fruchtbarkeit und Fülle in Kombination mit der Darstellung von besiegten Feinden, besonders der Parther, suchten die Betrachtenden von den Segnungen der Pax Romana zu überzeugen. Im offiziellen Kult wurden diese Bilder in Ritualen inszeniert, und poetische Texte besangen den Caesar als Bringer und Garanten des goldenen Zeitalters von ungetrübtem Frieden und der Wiederherstellung der Natur in ihren Urzustand von überfließender Fülle und Fruchtbarkeit.⁸

Leben unter der Macht der Sünde

In den paulinischen Texten lesen sich die Auswirkungen der Pax Romana ganz anders. Nicht explizit, doch in einer Reihe von Anspielungen gibt auch der Beginn des Römerbriefs Durchblicke auf den Zustand der römischen Gesellschaft und die aktuelle politische Situation frei. So lässt sich, wie

Gerd Theißen gezeigt hat⁹, hinter dem in Röm 1,18 erhobenen Vorwurf der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, die die Wahrheit des Evangeliums niederhalten, das Versammlungsverbot der Juden zu Beginn der Regierungszeit des Claudius (Cassius Dio 60,6,6) oder die Ausweisung der Judenchristen durch das Claudiusedikt im Jahr 49 n. Chr. erkennen. Die Konsequenzen jener Gottlosigkeit stellt Paulus u. a. in Röm 1,28-32 als aggressives und ungerechtes Verhalten dar, das die Beziehungen zu anderen Menschen verletzt. Nicht umsonst wird Paulus ausgerechnet in diesem Lasterkatalog, der sich an die Gemeinden in der Hauptstadt des Imperiums richtet, das Element „Mord“ aufgenommen haben, das sonst keinen Eingang in seine Aufzählungen findet. Auch hier lassen sich die Machenschaften der politischen Eliten Roms wiedererkennen, die zur Durchsetzung ihrer Interessen auch vor der Ermordung ihrer RivalInnen nicht zurückschrecken.

Doch Paulus hat mit seiner Analyse der Sünde nicht nur die römischen Eliten im Blick. Alle Menschen, Heiden wie Jüdinnen, Christen und auch er selbst, stehen nach seiner Wahrnehmung mit Haut und Haar unter der Macht der Sünde, die er in Röm 3,13-18 als tödliche Verleumdungen, Blutvergießen und Verlassen des Weges des Friedens konkretisiert.¹⁰

Gewalt und Unrecht machen Menschen und die ganze Schöpfung zu Opfern

Die Auswirkungen dieses ungerechten und gewaltbestimmten Handelns liegen auf der Hand: Bosheit und Verleumdungen machen das Zusammenleben im Alltag zur Tortur, die Machenschaften der politischen Eliten machen Menschen zu Opfern, und nicht zuletzt hinterlässt die römische Herrschaftspolitik zerstörte Städte, entwurzelte Menschen, geplünderte Felder, gerodete Wälder – regelrecht ausgeblutete Landstriche.¹¹

Da ist es kein Wunder, dass die Schöpfung bei Pau-

⁶ Ebd. 179.

⁷ Vgl. Robert Jewett, *The Corruption and Redemption of Creation: Reading Rom 8:18-23 within the Imperial Context*, in: Richard A. Horsley (Ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg / London / New York 2004, 25-46, hier 30.

⁸ Ein solches euphorisches Gedicht findet sich z. B. bei Calpurnius Siculus, *Ecl.* 1.33-99, zitiert bei Jewett, *Corruption* (s. Anm. 7), 30f.

⁹ Vgl. Theißen, *Auferstehungsbotschaft* (s. Anm. 3), 65-68.

¹⁰ Vgl. dazu Luise Schottroff, *Die befreite Eva. Schuld und Macht der Mächtigen und Ohnmächtigen nach dem Neuen Testament*, in: Christine Schaumberger / Luise Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, 84-87.

lus nicht als würdevoll thronende Matrone erscheint, umgeben von friedlich spielenden Kindern, weidenden Schafen und Fruchtbarkeit verkörpernden Pflanzen, sondern seine personifizierende Rede-weise in Röm 8,18-25 zeichnet eine korrumpierte, in Wehen liegende, unter Schmerzen sich aufbäumende Schöpfung: Es ist nicht das Bild eines goldenen Zeitalters, sondern das Bild einer Schöpfung, die unter den Folgen des menschlichen Unrechts leidet. Sie ist nach Röm 8,20 dem unterworfen, was nach Röm 1,21 mit dem Verb *mataioo* beschrieben wird: als die Folgen des Handelns der Leute, die Gott nicht erkannt haben, ungerecht handeln und die Wahrheit unterdrücken. Das Nomen *mataiotes*, das Paulus in Röm 8,20 verwendet, bedeutet demnach nicht einfach die „Vergänglichkeit“ und damit eine allgemeine Klage über die Sterblichkeit, sondern es meint die Folgen jenes gewaltsamen und ungerechten Handelns, das die Menschen wie auch die Schöpfung zu Grunde richtet.¹² Auch die Versklavung an die *phthora* (Röm 8,21), von der die Schöpfung befreit werden muss, hat solche Folgen des zerstörerischen menschlichen Tuns im Blick.

Es geht also nicht um eine „wesensmäßige Nichtigkeit“ der Schöpfung, von der sie erlöst werden müsste, sondern „unfreiwillig“ (Röm 8,20) wurde die Schöpfung vom menschlichen Handeln in Mitleidenschaft gezogen und korrumpiert. Dies steht in einer breiten jüdischen Auslegungstradition von Gen 3,17-19, nach der die Sünde Adams die gesamte Schöpfung in Unordnung gebracht und verdorben hat (4 Esra 7,11f. vgl. Röm 5,12), in einer Weise, dass sie erst mit dem Kommen des Messias wieder in ihren Urzustand gebracht werden kann (GenRab 12,6). Mit dem Letzteren ist aber der Grund für eine große Hoffnung gelegt, den auch Paulus in Röm 8,20 aufnimmt: *eph' elpidi* – auf Hoffnung hin.

Hoffnung auf Verwandlung

Damit wird verstehbar, warum für Paulus die leidvollen Erfahrungen mit dem menschlichen Handeln und seinen verheerenden Folgen für die Schöpfung nicht zu Lähmung und Resignation führen müssen. Er interpretiert die Schmerzen nicht als Zeichen des Todes, sondern als Schmerzen einer Geburt. Eine genaue Übersetzung zeigt, dass nach 8,22 die Schöpfung nicht einfach passiv leidet oder sich gar ängstet (so die Lutherübersetzung von 8,22), sondern dass sie in Wehen liegt und unter den Schmerzen einer Geburt schreit. Es sind Bilder und Interpretationsweisen, wie wir sie in der biblischen und außerbiblischen jüdischen Apokalyptik ungefähr seit dem 2. Jh. v. Chr. finden. Sie ermöglichen es, die Leiden der eigenen Zeit zu benennen und zu entlarven, sie aber gleichzeitig als die Geburtsschmerzen von etwas Neuem zu begreifen. Das gibt Hoffnung; denn damit steht das Ende der Schrecken greifbar nah vor Augen. In der jüdischen Tradition hat dieses Ende mit dem Eingreifen Gottes und/oder mit dem Kommen des Messias zu tun. Für Paulus hat sich Gott im Leben, Sterben und Auf-erstehen des Messias Jesus den Menschen zugewandt und die tödlichen Schuldzusammenhänge unterbrochen; doch steht die endgültige Vollen- dung noch aus. So lebt Paulus aus der Kraft der Nähe Gottes und der unbändigen Sehnsucht nach der Verwandlung der Welt. Diese Sichtweise setzt Paulus auch bei seinen LeserInnen voraus, wie der

¹¹ Vgl. Jewett, *Corruption* (s. Anm. 7), 37.

¹² Janssen, *Übersetzung* (s. Anm. 1) 29 gibt diesen Satzteil an- gemessen mit »die Schöpfung ist der Zerstörung unterworfen« wieder und konkretisiert den Grund der Unterwerfung mit »durch die Herrschaft des Todes«. Vgl. auch die sozialge- schichtliche Verankerung der Übersetzung bei Luzia Sutter Rehmann, *Geh – frage die Gebälerin. Feministisch-befreiungs- theologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apoka- lyptik*, Gütersloh 1995, 97-106 sowie Erich Gräßer, *Das Seufzen der Kreatur* (Röm 8,19-22). Auf der Suche nach einer »bibli- schen Tierschutzethik«, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 5 (1990), 93-117, hier 106; Jewett, *Corruption* (s. Anm. 7), 36f.

Satzbeginn mit „denn wir wissen ...“ (8,22) zeigt.

Was uns aus den Geburtsbildern des Textes entgegen kommt, ist demnach die Kraft der Hoffnung von Menschen, die unter unaushaltbaren Schmerzen leben, aber diese Schmerzen als Geburtswehen der neuen Welt Gottes interpretieren. Wie Frauen beim Übergang von den Eröffnungs- zu den Presswehen beginnen, mit den Schmerzen an der Geburt zu arbeiten¹³, so stöhnen und schreien, hoffen und sehnen Paulus und die Christinnen und Christen in Rom gemeinsam mit der verwundeten Schöpfung mit aller Kraft das Ende ihrer Leiden, das Ende von Ausbeutung, Willkür und Gewalt, von Armut, Hunger und Krankheit, Ausgrenzung und Unterwerfung herbei.¹⁴

In parallelen Formulierungen verbindet Paulus eindrücklich Schöpfung und ChristInnen: beide sehnen sich in ungeduldiger Erwartung (8,19.23.25), beide seufzen und liegen gemeinsam in Wehen (8,22.23.25), beide sind voller Hoffnung (8,20.24) auf die Befreiung (8,21[.23]). Wie Schöpfung und Menschen durch zerstörerisches Handeln untrennbar miteinander verquickt sind, so sind sie es offenbar auch in der gemeinsamen Hoffnungsarbeit an der Befreiung von der Zerstörung. Wie es das schuldhaftes Handeln der Menschen war, das die Schöpfung in die prekäre Situation gebracht hat, so

richtet sich die ungeduldige Erwartung der Schöpfung nun auf die Verwandlung dieser Menschen: dass sie sich als Söhne und Töchter Gottes erweisen. Das war durch ihr Handeln in Folge der Schuldverstrickungen verloren gegangen; die Menschen spiegeln in ihrem Tun die *doxa*, den von Gottes Gegenwart erfüllten Lichtganz, nicht mehr wider (Röm 3,23), ja, sie haben die Gottebenbildlichkeit verloren. In unserem Text ist nun zweimal von dieser *doxa* Gottes die Rede: Sie wird den gegenwärtigen Leiden gegenüber gestellt (8,18), und sie steht in Zusammenhang mit der Befreiung von den Folgen des zerstörerischen Handelns (8,21). Noch steht die Wiedererlangung der *doxa* aus. Doch sie hat etwas zu tun mit jener Ankündigung einer gerechten Herrschaft von Menschen (8,19), die sich als Söhne und Töchter Gottes erweisen und in ihrem Handeln die göttliche Gegenwart sichtbar machen, mit einem heilenden und nicht zerstörerischen Handeln.¹⁵ Bis dies geschieht, ist *hypomone*, Widerstandskraft, gefragt (8,25), die sich von den Leiden und Bedrängnissen nicht zerbrechen lässt, sondern an der Hoffnung festhält. Das gibt Kraft, sich nicht nahtlos in die Sachzwänge der Zeit einpassen zu lassen (Röm 12,1-2), sondern schon jetzt gerecht zu handeln und für die Schöpfung einzustehen, deren Teil wir sind.

Arbeit für die Heilung der Schöpfung

Unter dieser Perspektive ist Röm 8,18-25 von frappierender Aktualität. Spätestens seit der Ökologiebewegung der 70er- und 80er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts ist deutlich geworden, wie sehr die Natur weltweit durch menschliches Handeln zerstört wurde und täglich weiter zerstört wird.¹⁶ Denkerinnen des Ökofeminismus¹⁷ haben diese Naturzerstörung in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem in den westlichen Industriestaaten dominierenden Weltbild gestellt, das dualistisch, hier-

¹³ Vgl. Dorothee Sölle, *Vom Schmerz der Geburt*, in: *Dies., Gegenwind. Erinnerungen*, Hamburg 1995, 147-158.

¹⁴ Vgl. Schottruff, *Eva* (s. Anm. 10), 110-115; Sutter Rehmann, *Gebärierin* (s. Anm. 12), 69-118; reiches Material zur Geburtsmetaphorik in der Antike bietet Johannes Kügerl, *Zeugung, Schwangerschaft und Geburt. Die Rezeption antiker medizinischer Theorien in theologischen Texten des Frühjudentums und des Frühchristentums*, Norderstedt 2004.

¹⁵ Vgl. Jewett, *Corruption* (s. Anm. 7), 46.

¹⁶ Vgl. die aktualisierenden Auslegungen von Röm 8 in diesem Kontext bei Walther Bindemann, *Die Hoffnung der Schöpfung. Röm 8,18-27 und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur*, Neukirchen 1983, oder Gräßer, *Seufzen* (s. Anm. 12).

¹⁷ Z. B. Rosemary Radford Ruether, *Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde*, Luzern 1992; Maria Mies / Vandana Shiva, *Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie*, Zürich 1995; Ivone Gebara, *Ökofeminismus*, in: *Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 2002, 422-424.

archisch und ausschließend ist. Es betrachtet nicht nur die Natur, sondern in gleicher Weise auch die so genannten weiblichen Dimensionen des Lebens als untergeordnet und minderwertig. Verschiedene Formen der Unterdrückung – der Natur, der Frauen, der „fremden“ (Natur)Völker – stehen demnach in einem strukturellen Zusammenhang. Umgekehrt beruht der „Fortschritt“ der westlichen Industriegesellschaften strukturell auf der Unterwerfung und Kolonisierung von Natur, Frauen und fremden Völkern sowie auf der Auslagerung der Kosten dieses Fortschritts auf die Kolonisierten: die verheerendsten Umweltzerstörungen treffen die Südhalbkugel und dort wiederum zuerst Kinder und (schwängere) Frauen, in der so genannten „Dritten Welt“ wurden im Namen der Entwicklung große Bevölkerungsteile entwurzelt, Frauenarbeit weltweit zur unbezahlten Naturressource erklärt, Frauenkörper enteignet, vermarktet oder medialisiert.

Von dieser Analyse ist es kein weiter Schritt zum Römerbrief und seiner Entlarvung des zerstörerischen Handelns, das Menschen und die ganze Schöpfung zu Opfern macht. Und wie Röm 8 das gemeinsame Leiden von Mensch und Schöpfung wie auch die gemeinsame Hoffnungsarbeit für die Befreiung formuliert, so gehen Ökofeministinnen von der Einheit und gegenseitigen Abhängigkeit allen Lebens aus und treten für die Respektierung der verschiedenen Formen des Lebens auf der begrenzten Erde ein und fordern dazu auf, das Leben in der Natur (einschließlich der Menschen) durch Zusammenarbeit und gegenseitige Liebe und Pflege zu bewahren.

Ein Hoffnungszeichen auf diesem Weg ist gesetzt: 2004 wurde der Friedensnobelpreis an die Kenianerin Wangari Maatai verliehen. Die Begründerin des „Green Belt Movement“ verband ihren Kampf für die Erhaltung des Waldes in Kenia und Ostafrika von Anfang an mit dem Kampf für De-

mokratie und Selbstbestimmung und insbesondere für Frauen- und Kinderrechte. So machte sich das Nobelpreiskomitee einen Friedensbegriff zu eigen, der die Zusammenhänge zwischen der Zerstörung der Natur und der Zerstörung der Lebensgrundlagen, der Würde und letztlich des Lebens von Menschen erkennt, und der die Arbeit dieser Umweltaktivistin als Arbeit für ein menschenwürdiges Leben und damit für den Frieden und die Zukunft der Schöpfung begreift.

Zusammenfassung

Während die staatsrömische Ideologie die eigene Zeit als goldenes Zeitalter preist, beschreibt Paulus die Gegenwart in Bildern einer in Wehen liegenden und unter Geburtsschmerzen schreienden Schöpfung. Damit gelingt es ihm, die Auswirkungen des Lebens unter der Pax Romana zu benennen und gleichzeitig ein Hoffnungsbild zu zeichnen. Gemeinsam mit den ChristInnen von Rom und der ganzen Schöpfung hofft er das Ende der Leiden herbei. Bis zur Geburt von Gottes neuer Welt gilt es damals wie heute die Geburtsschmerzen produktiv zu machen, so wie es heute z. B. die Ökofeministinnen tun, die die Zusammenhänge zwischen dem westlichen Fortschrittsdenken und der weltweiten Zerstörung und Kolonisierung von Natur, fremden Völkern und Frauen erkannt haben und für ein Leben in Einklang mit der Natur und mit den begrenzten Ressourcen der Erde eintreten.

Dr. Sabine Bieberstein



ist Neutestamentlerin, arbeitet an einem Forschungsprojekt zu Paulus und ist freiberuflich in der biblischen Erwachsenenbildung und theologischen Fortbildung tätig.

*Ihre Adresse: Obere Brücke 2, 96047 Bamberg
e-mail Sabine.Bieberstein@t-online.de*

„Um unseres Heiles willen“

Eine relecture von „Dei Verbum“ nach 40 Jahren

Daniel Kosch

■ **Vor 40 Jahren, am 18. November 1965, wurde in Rom im Zuge des II. Vatikanischen Konzils die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung „Dei Verbum“ feierlich verabschiedet. Dieses Ereignis und das für unsere Arbeit so wichtige Dokument würdigen wir, indem wir dieses Jahr in jedem Heft von „Bibel und Kirche“ einen Beitrag zu Dei Verbum und seinen weiteren Wirkungen bringen.**

■ 40 Jahre sind kein Grund für ein „wirkliches“ Jubiläum – trifft doch das Jubeljahr erst nach 7 mal 7 Jahren ein. Aber der Zeitraum ist im Zusammenhang mit der Bibel höchst signifikant: 40 Jahre zog das Volk Gottes durch die Wüste. Diese Zeit des Exodus war geprägt von so unterschiedlichen Erfahrungen wie der Befreiung aus der Sklaverei, von der Sehnsucht nach dem Land der Verheißung, dem Siegeslied der Mirjam, der Nostalgie nach den Fleischtopfen Ägyptens, der Autorität und dem Versagen des Mose, der Gabe der zehn Gebote, dem Tanz ums goldene Kalb, den Streitigkeiten innerhalb der führenden Kräfte, dem Manna-Wunder und den durch Hunger, Durst und Hoffnungslosigkeit ausgelösten Krisen. All diese Erfahrungen haben auch in der späteren Geschichte

des Gottesvolkes ihre Entsprechung: Auch nach dem Einzug ins „gelobte Land“ wurde die befreiende Gegenwart des „Ich-bin-da“ (Ex 3,14) immer nur im Kontext der Geschichte erfahren, zu der neben hellen auch dunkle, ja düstere Seiten gehören.

Für viele Christinnen und Christen – über die katholische Kirche hinaus – war das Zweite Vatikanische Konzil eine „Befreiungserfahrung“. Bilder wie jenes der „geöffneten Fenster und Türen“, Formulierungen wie „ein Sprung nach Vorwärts“ (Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede¹), theologische Leitbegriffe wie das „pilgernde Volk Gottes“ knüpfen direkt oder indirekt an die Sprache der zentralen biblischen Befreiungserzählungen des Exodus und der Auferstehung an. Dass auch die 40-jährige Geschichte des Lebens der katholischen Kirche aus und nach der Erfahrung des Konzils viele Parallelen zu den Erzählungen von der Wüstenwanderung des Gottesvolkes hat, erstaunt so gesehen nicht. De facto aber beziehen sich sehr viele auf „Buchstaben“ und „Geist“ des Konzils zurück, als ob diese der Kirche die Erfahrungen der Wüstenwanderung ersparen könnten, als wäre mit dem Konzil alles ein für allemal „klar und wahr“. Das Konzil wird dann zur „Zauberformel“, mit deren Hilfe sich die ganze Widersprüchlichkeit der Erfahrungen, welche die Kirche mit sich selbst in der Welt von heute macht, in Wohlgefallen auflöst. Andere scheinen das Konzil als „abgeschlossenes Ereignis in der Vergangenheit“ zu behandeln, das eher den „optimistischen Zeitgeist“ der 60-er Jahre als den Geist Gottes zur Sprache kommen ließ. Sie relativieren damit seine bleibende Bedeutung². Sowohl die „Heraufstilisierung“ als auch die „Relativierung“ des Konzils tun so, als wäre der Exodus

¹ Johannes XXIII., *Gaudet mater ecclesia ...* Nr. 15, abgedruckt und hervorragend kommentiert in: Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, *Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg-Schweiz 1990, 116-150, Zitat 136.

² Schon Ende der 70-er Jahre griff Karl Rahner die Frage „Hat das Konzil eine bleibende Bedeutung?“ auf, weil diese von „Christen, denen die Kirche noch etwas bedeutet, oft bekümmert und halb resigniert“ gestellt werde; vgl. Ders., *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie*, Band XIV. In *Sorge um die Kirche*, Zürich 1980, 303-318. Der Beitrag schließt mit den Worten: „Ob wir in der dumpfen Bürgerlichkeit unseres kirchlichen Betriebs hier und jetzt dieses Neue (des Konzils) ergreifen und leben, das ist eine andere Frage. Es ist unsere Aufgabe.“

ohne die anschließenden Wüstenjahre zu haben, als wäre Mose nur der Befreier seines Volkes und nicht auch ein Totschläger, als hätte Mirjam nur das Siegeslied gesungen und nicht unter der Zurücksetzung durch die führenden Männer gelitten, als wären sich die Führer des Volkes stets einig gewesen und hätten nie auf Kosten der ihnen Anvertrauten um Macht und Einfluss gerungen, als wären die zehn Worte nur offenbart worden, aber die Tafeln nie in die Brüche gegangen.

Was mit diesem Bezug auf die 40 Wüstenjahre des Gottesvolkes im Blick auf das gesamte Konzil angedeutet wird, gilt auch für dessen „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung“. Von manchen wird sie mit der Erwartung konfrontiert, die Heilige Schrift schlagartig aus ihrer jahrhundertelangen „Gefangenschaft“ unter der Herrschaft von Lehramt und Tradition zu befreien oder aus ihrem Mauerblümchendasein innerhalb der katholischen Theologie und Frömmigkeit zu erlösen. Andere erwarten von ihr eine geradezu „eschatologische“ Erlösung aus den Spannungsfeldern von absoluter Glaubens- und zufälliger Geschichtswahrheit, von Vielfalt der biblischen Zeugnisse und Einheit des biblischen Gottesglaubens, von Treue zum Ursprung und Offenheit für die Gegenwart. Wo solches dem Konzilstext und der Exegese der nachkonziliaren Zeit nicht auf Anhieb gelingt, macht sich Resignation breit, wird der Konzilstext als „der am meisten unausgeglichene Text des Konzils“ (O.H. Pesch³) beurteilt oder von einem „Notstand“ gesprochen. Das II. Vatikanum habe „zwar diese Situation nicht geschaffen, sie aber auch nicht verhindern können“ (Joseph Kardinal Ratzinger⁴).

Ein von biblischem Realismus geprägter Zugang zu „Dei Verbum“ wird dieses Dokument zwar – im Verbund mit den übrigen Konzilsdokumenten⁵ – als zentrales Zeugnis jenes „Sprungs nach vorne“ interpretieren, den Johannes XXIII. mit dem Konzil

anstrebte und den dieses auch bewirkte. Aber ein solcher realistischer Zugang wird zugleich berücksichtigen, dass jede „Befreiungserfahrung“ sich auf dem Weg der Kirche durch die Wüste des Alltags bewähren muss und dass damit immer auch Rückschläge, Unklarheiten und Konflikte verbunden sind – nicht nur in der Zeit des Aufbruchs und der Aneignung durch die erste Generation, sondern auch darüber hinaus⁶.

In einer solchen Perspektive ist nach den orientierenden, motivierenden und inspirierenden Anstößen der Offenbarungskonstitution zu fragen, die von den einen als „bis heute in manchen Partien wenig rezipiert“⁷ beurteilt, von anderen als „Mitte und Maßstab des Konzils“⁸ gewürdigt wird. Dabei ist zu berücksichtigen, dass von der Konzilskonstitution erst recht gilt, was sie von den inspirierten biblischen Schriften sagt: Sie ist von den „vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen“ geprägt, die „zur Zeit des Verfassers herrschten“ (DV 12). Zu diesen Prägungen gehören etwa der patriarchale Stil (vor dem Auf-

³ Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 272.

⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: Ders. (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117)*, Freiburg 1989, 15-44, hier: 19. *Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Position von Kardinal Ratzinger s. Daniel Kosch, Schriftauslegung als „Seele der Theologie“. Exegese im Geist des Konzils*, in: *FZPhTh 38* (1993), 205-233.

⁵ Zu Recht macht Hanjo Sauer, *Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum*, in: Franz Xaver Bischof / Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 232-251, hier: 251, auf, „die gegenseitige Durchdringung der Konzilstexte“ aufmerksam. Gerade die Aufwertung der Bibel durch das Konzil darf nicht auf „Dei Verbum“ reduziert werden, da das biblische Erbe die Sprache und auch das Denken sehr vieler Konzilsdokumente nachhaltig prägt.

⁶ Vgl. dazu die hilfreichen Überlegungen von Karl Kardinal Lehmann, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207)*, Freiburg 2004, 71-89.

⁷ Karl Kardinal Lehmann, a.a.O., 80; ähnlich Hanjo Sauer, a.a.O., 251, der urteilt, der Text sei „weithin in Vergessenheit geraten“.

⁸ Elmar Klinger, zitiert in: Hanjo Sauer, a.a.O., 247.

kommen feministischer Theologie), der damalige Stand der exegetischen Methodendiskussion (vor der breiteren Rezeption literaturwissenschaftlicher, stärker synchroner Lektüreformens) oder das Fehlen einer Hermeneutik des Verdachts gegenüber gefährlichen Tendenzen innerhalb des biblischen Erbes (vor einer kritischen Aufarbeitung der Problematik biblischer Wurzeln des christlichen Antijudaismus).

„Gott hat sich selbst offenbart“ (DV 2)

Zu den wichtigsten Weiterführungen der früheren lehramtlichen Aussagen über die Offenbarung durch *Dei Verbum* gehört, „dass Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes verstanden wird und darum hinfort nicht mehr intellektualistisch als bloße Mitteilung von Sätzen „über“ Gott und seine Heilsabsichten missverstanden werden darf. Sie ist überhaupt nicht nur im Wort und in der Lehre zu sehen, sondern als Einheit von Tat- und Wortoffenbarung, als ereignishaftes Handeln Gottes am Menschen, zu dem das dem Glauben gesagte Wort als inneres Wesensmoment gehört.“⁹

Die Offenbarung besteht demzufolge nicht primär aus Sätzen, die als „wahr“ zu glauben sind und auch nicht aus göttlichen „Instruktionen“, die zu befolgen sind, sondern aus dem „Zeugnis“, „dass Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken“ (DV 4). Stichwortartig kann dieses Offenbarungsverständnis wie folgt umschrieben werden: Es ist personal, dialogisch, ganzheitlich und geschichtlich. Die Antwort des Menschen auf diese Offenbarung ist eine weder nur intellektuelle noch eine autoritär auferlegte Zustimmung, sondern der „Gehorsam des Glaubens“. „Darin überantwortet

sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit.“ (DV 5)

Wie brisant diese Aussagen sind, wird deutlich, wenn man berücksichtigt, dass es in weiteren Aussagen heißt, das Lehramt sei „nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm“ (DV 10), und „jede kirchliche Verkündigung (muss) sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren“ (DV 21). Wie weit sind z.B. römische Dokumente, aber auch manche bischöfliche Hirtenbriefe beseelt vom Anliegen, in den Hörerinnen und Lesern die Zuversicht und Erfahrung zu stärken, „dass Gott mit uns ist“? Wie weit kann ihre Sprache und ihr Zugang als personal, dialogisch, ganzheitlich und geschichtlich bezeichnet werden? Inwiefern ist die in den letzten Jahren wieder in Mode gekommene Gattung der „Instruktio“ zur Erinnerung und Einschärfung von Glaubenswahrheiten überhaupt in der Lage, diesem Verständnis von Offenbarung als „Selbstmitteilung“ Gottes zu entsprechen und zum ganzheitlichen und freien „Gehorsam des Glaubens“ zu motivieren?

„Zum Heil der Menschen“ (DV 6)

Als Ziel der Selbstmitteilung Gottes in Wort und Tat wird mehrfach das „Heil der Menschen“ (DV 6), „aller Völker“ (DV 7), „der Seelen“ (DV 10), „unser Heil“ (DV 12) oder jenes „des ganzen Menschengeschlechtes“ (DV 14), das „Heil für jeden, der glaubt“ (DV 17) genannt. Das Wort Gottes ist also zuerst „Botschaft des Heiles“ für „die ganze Welt“ (DV 1).

Der sich selbst mitteilende Gott, der mit der Kirche „ohne Unterlass im Gespräch“ ist (DV 8, vgl. DV 21.25, wo die Lesung der Schrift als „Gespräch zwischen Gott und Mensch“ charakterisiert wird), will bzw. ist selbst das „Heil“ der Menschen und der Welt. Damit erfasst *Dei Verbum* nicht nur einen Grundzug der biblischen Botschaft. Vielmehr wird

⁹ Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*, Freiburg 1978, 362.

mit diesem „soteriologischen Prinzip“ auch ein Grundsatz für die Auslegung der Schrift von ihrer Mitte her formuliert: Sie lehrt „sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11) und muss „in dem Geist gelesen und ausgelegt werden ..., in dem sie geschrieben wurde“ (DV 12)¹⁰.

Die Formulierung „Wahrheit um unseres Heiles willen“ gewinnt noch an Prägnanz, liest man sie vor dem Hintergrund der intensiven Diskussionen der Konzilsväter um das richtige Verständnis der „Irrtumslosigkeit“ der Schrift. Die einen wollten diese Irrtumslosigkeit ohne jede Einschränkung festhalten. Andere plädierten für eine Unterscheidung gemäß dem Schema „äußere, zeitbedingte und damit z.B. bezüglich der modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auch irrumsbehaftete Form“ und „innerer, ewig wahrer Gehalt“. Die Formulierung des Konzils aber weist einen anderen Weg: Kriterium für die irrumslose Wahrheit der Schrift ist der Dienst am Heil der Menschen. Die Art und Weise, wie sie den absoluten Heilswillen Gottes zum Ausdruck bringt, ist jedoch von den „umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen (geprägt), die zur Zeit des Verfassers herrschten“ (DV 12). Damit ist nicht nur das Recht und die Notwendigkeit „historischer Kritik“ und der Berücksichtigung der „literarischen Gattungen“ anerkannt, sondern auch ein „sachkritisches“ Prinzip formuliert. Analog zu Luthers Prinzip „was Christum treibet“ könnte man das Prinzip des Konzils auf die Formel bringen: Sicher, getreu und ohne Irrtum ist die Schrift in dem, „was dem Heil der Menschen dient“. Konsequenterweise gilt dieses Prinzip auch für die Heilige Überlieferung und für das Lehramt der Kirche. Sie sollen „wirksam dem Heil der Seelen dienen“ (DV 10). Dass für sie erst recht gilt, dass sie dies stets in zeitbedingter Form tun und

dass man deshalb auch die Tradition und das Lehramt nur „richtig verstehen“ kann, wenn man sie „kontextuell“ interpretiert, sagt Dei Verbum leider nicht ausdrücklich. Doch was von den „inspirierten Verfassern“ der Heiligen Schrift gilt (DV 11) muss erst recht für jene gelten, die diese „verbindlich erklären“ (DV 10). Auch ihre Aussagen enthalten „Unvollkommenes und Zeitbedingtes“ (DV 15).¹¹

Wiederum tritt der Zündstoff dieser Grundaussage erst in der Konfrontation mit der nachkonziliaren Entwicklung zu Tage. So kann man z.B. mit gutem Grund fragen, ob die Blockierungen in der Ämterfrage (Zölibat, Zulassung von Frauen) nicht daher rühren, dass „Zeitbedingtes“ aus biblischer oder kirchengeschichtlicher Zeit in die Nähe unfehlbarer Aussagen gerückt wird, das „Heil der Menschen“ aber nicht genügend im Blick ist¹². Oder man kann diskutieren, ob der nachkonziliare Codex Iuris Canonici von 1983 sein Schlusswort, dass das „Heil der Seelen das oberste Gesetz“ ist (*salus animarum suprema lex*) inhaltlich wirklich einlöst oder ob letztlich die Zementierung der kirchlichen Herrschaftsverhältnisse die „suprema lex“ des kirchlichen Gesetzbuches ist.¹³

¹⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Um unseres Heiles willen“. Bibelinterpretation und die Gemeinde der Gläubigen, in: Dies., Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg-Schweiz 1988, 59-84, hat diesen Zugang zur Bibel als „pastoraltheologisches Paradigma“ bezeichnet und vom dogmatischen wie vom historischen Paradigma abgehoben.

¹¹ Vgl. dazu wiederum Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede „Gaudet mater ecclesia ...“ Nr. 15, zitiert a.a.O., 136: „Denn eines ist die Substanz der tradierten Lehre, d.h. des depositum fidei; etwas anderes ist die Formulierung, in der sie dargelegt wird. Darauf ist – allenfalls braucht es Geduld – großes Gewicht zu legen, indem alles im Rahmen und mit den Mitteln eines Lehramtes von vorrangig pastoralem Charakter geprüft wird.“

¹² Vgl. dazu z.B. die differenzierte und gerade dadurch hilfreiche Studie von Sabine Demel, Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg 2004.

Die „Aufgabe der Exegeten“ und „das Urteil der Kirche“ (DV 12)

Die Anerkennung der Tatsache, dass Gott „durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ (DV 12) und die damit verbundene Anerkennung der „Geschichtlichkeit“ der Evangelien und der Tatsache, dass ihre Aussagen die Jesusüberlieferung „im Hinblick auf die Lage in den Kirchen verdeutlichen“ (DV 19), haben zur Folge, dass den Exegeten eine bedeutsame Rolle zukommt. Will man „richtig verstehen, was der heilige Verfasser (und Gott durch ihn) ... aussagen wollte“, kommt man nicht ohne historische Forschung und Kenntnisse der literarischen Gattungen aus (DV 12). „Aufgabe der Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift.“ (DV 12) „Deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ (DV 24).

Die Bedeutung und Aktualität dieser Aussagen geht weit über die damit verbundene Wertschätzung des Bibelstudiums und der wissenschaftlichen Exegese hinaus. Die gesamte Verkündigung der Kirche muss der Geschichtlichkeit und der menschlichen Gestalt und Vermittlung der Glaubenswahrheiten Rechnung tragen – und das kirchliche Lehramt hat nicht nur den Auftrag, „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären“ (DV 10), sondern auch von jenen zu lernen,

die die Schrift auslegen, „damit das Urteil der Kirche reift“ (DV 12).

Erneut muss die Frage gestellt werden, wie ernst das Lehramt diesen Auftrag nimmt: Nimmt es die wissenschaftlichen Vorarbeiten sorgfältig zur Kenntnis, auch wenn sie manches in Frage stellen? Trägt es – z.B. im lehramtlichen Gebrauch von Jesusworten im Weltkatechismus – der Tatsache Rechnung, dass es sich nicht um historische Zeugnisse im modernen Sinn handelt? Ist seine Haltung gegenüber den Theologinnen und Theologen – z.B. in Aussagen über deren Rolle in der Kirche – zuerst eine „lernende“ und „hörbereite“, oder viel mehr eine „belehrende“ und „wissende“?¹⁴

Schon die Aussagen von *Dei Verbum* selbst bleiben in diesem Punkt zwiespältig: Zwar wird programmatisch erklärt: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm“ (DV 10), aber unmittelbar anschließend wird eine Art „prä-stabilisierte Harmonie“ (O.H. Pesch) von Bibel, Tradition und Lehramt formuliert. Und im Anschluss an die Beauftragung der Exegeten zur „Vorarbeit“ wird sofort festgehalten: „Alles, was die Art der Schrifterklärung betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche“ (DV 12). In seiner kritischen Würdigung von *Dei Verbum* hält O.H. Pesch zu Recht fest, man habe „mit Rücksicht auf die (konservative) Minderheit sorgsam vermieden, ein Kriterium anzugeben, anhand dessen sich überprüfen lässt, ob das Lehramt tatsächlich dieser <Harmonie> entsprochen hat und entspricht.“ Ein „wirkliches und notfalls auch einmal streitbares Miteinander und Lehramt und Theologie“ gibt es nicht¹⁵. Obwohl es also im Konfliktfall keine „höhere Instanz“ und auch kein geregeltes Verfahren gibt um festzustellen, ob das Lehramt dem Wort Gottes wirklich „dient“ oder ob es dieses für seine eigenen Zwecke instrumentalisiert, liegen in *Dei Verbum* für das Verhältnis von Schrift, Lehramt und Theologie

¹³ Vgl. dazu z.B. Sabine Demel, *Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche, Regensburg 2001, 129-151; oder Knut Walf, Gemeindeethos und aktuelles Kirchenrecht, in: Sabine Bieberstein / Daniel Kosch (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, Luzern 1998, 231-238.*

¹⁴ Vgl. dazu die kritischen Hinweise von Walter Kirchschräger, *Bibelverständnis im Umbruch, in: Markus Ries / Ders. (Hg.), Glauben und Denken nach Vatikanum II. Kurt Koch zur Bischofswahl, Zürich 1996, 41-64, hier: 55-59.*

¹⁵ Otto Hermann Pesch, *a.a.O.*, 286f. 289; vgl. dazu auch Daniel Kosch, *a.a.O.*, 209-214 (vgl. Anm. 4).

„Aussagen des höchsten Lehramtes der katholischen Kirche“¹⁶ vor, an denen sich jüngere Äußerungen oder auch praktische Entscheidungen römischer und anderer kirchenleitender Instanzen messen lassen müssen.

„Weit offener Zugang zur Heiligen Schrift“ (DV 22)

Bezogen auf den „Fortschritt“, der den Weg der Kirche „in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten“ charakterisiert, hält Dei Verbum fest: „es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.“ (DV 8)

Damit wird ein Verständnis von Tradition und Identität der Kirche skizziert, das zuerst die Glaubenserfahrung der Glieder des Gottesvolkes (den „sensus fidelium“) und die spirituelle Dimension des Wirkens des Heiligen Geistes und erst an dritter Stelle die amtliche Verkündigung erwähnt¹⁷.

Dem entspricht bezüglich der Rolle der Bibel im Leben der Kirche, dass ihre Bedeutung keineswegs nur für Lehramt und Theologie gewürdigt wird. Sie ist „die höchste Richtschnur ihres Glaubens“ (DV 21) und der „Zugang zur Heiligen Schrift muss für die an Christus Glaubenden weit offen stehen“ (DV 22). „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf“. Deshalb ist die Bibel für diese „Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglischer Quell des geistlichen Lebens“ (DV 21). Diese Formulierungen stellen nicht nur die Bedeutung der Bibel für Leben, Glauben und Spiritualität der Glaubenden heraus, sondern laden diese auch zur unmittelbaren Aus-

einandersetzung mit der Bibel ein. Die Bibel wird damit gewissermaßen jeder und jedem einzelnen in die Hand gegeben. Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang die Zusammenarbeit „mit den getrennten Brüdern“ (DV 22) und die Bereitstellung von Bibelausgaben „für Nichtchristen“ (DV 24) erwähnt. Auf die Bibel und ihre Auslegung wird weder ein römisch-katholischer noch ein klerikaler Monopolanspruch erhoben. „Geeignete Institutionen (z.B. Bibelwerke) und andere Hilfsmittel“ (DV 25) sollen zur Bibelverbreitung beitragen.

Damit wird ein weiter Raum für die Stärkung des mündigen und informierten Glaubens aller Christinnen und Christen für die ökumenische Zusammenarbeit und für den Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen eröffnet. Da von derselben Bibel gesagt wird, sie werde von der Kirche „verehrt wie der Herrenleib selbst“ und sei „die höchste Richtschnur ihres Glaubens“ (DV 21), darf man sagen: Der unmittelbare Zugang jeder und jedes Einzelnen zu Gott durch sein Wort, der ökumenische Austausch mit den anderen Konfessionen und der Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen gehören ins Zentrum dessen, was die Kirche zur Kirche macht: Dass sie Gottes Wort voll Ehrfurcht hört und voll Zuversicht verkündigt (DV 1). „Erst durch dieses Hören auf das Wort Gottes wird die Kirche konstituiert, nicht durch Ämter und Funktionen. Diese sind als abgeleitetes und nachgeordnetes, wenngleich wichtiges Strukturelement des kirchlichen Selbstvollzugs zu begreifen. Das Wort der Schrift bleibt oberste Norm und bleibender Maßstab der Lehre der Kirche.“¹⁸

¹⁶ Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, a.a.O., 361.

¹⁷ Dieses Traditionsverständnis entspricht sehr gut dem Kirchenbild des Konzils, wie es in „Lumen gentium“ entfaltet wird, wo zuerst von der fundamentalen Gleichheit aller Getauften und erst dann von den besonderen Diensten und Ämtern in der Kirche die Rede ist.

¹⁸ Hanjo Sauer, a.a.O., 249.

Zusammenfassung

Weder das Volk Israel noch Mose wussten zum Zeitpunkt des Auszugs aus Ägypten, was es heißt, auf die Stimme des Ich-bin-da zu hören und den Aufbruch in die Freiheit zu wagen. Und auch vierzig Jahre Wüstenwanderung mit all ihren Erfahrungen von Gottes Nähe und all ihren Krisen reichten nicht aus, um das Volk und seine Führer so im Vertrauen auf den „Gott mit uns“ (DV 4) zu verwurzeln, dass es seinen weiteren Weg durch die Geschichte ohne Umwege und Abwege zu gehen vermochte. Sehr viel spätere Erfahrungen wie z.B. jene des Verlustes des „gelobten Landes“ und des Exils oder des Todes und der Auferweckung Jesu ließen die Exodus-Erfahrung nochmals in neuem Licht erscheinen und fanden ihren Niederschlag in deren Deutung und Aktualisierung innerhalb der Bibel.

Im Licht dieser – selbstverständlich nur begrenzt vergleichbaren Erfahrung des Volkes Israel mit seiner ursprünglichen Befreiungserfahrung – kann und darf auch bezüglich der Deutung und Umsetzung des Vatikanum II und seiner Konstitution über die göttliche Offenbarung erwartet und erhofft werden, dass sich ihre Bedeutung auch auf dem künftigen Weg der Kirche noch weiter klären wird.

Tipp

Das Dokument Dei Verbum samt weiteren Informationen finden Sie im Internet auf der website der Katholischen Bibelföderation unter www.c-b-f.org oder auf den Seiten des Vatikans: www.vatican.va

Dr. Daniel Kosch



ist Geschäftsführer der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz. Seine Adresse: Im Lindengut 11, CH- 8803 Rüschnikon, e-mail: kosch@bluewin.ch

+++ BIBELKURS +++ BIBELKURS +++

Zugangswege zur Heiligen Schrift

Zu einem interessanten Bibelkurs lädt das Zentrum Sasbach ein. Verschiedene Methoden als Zugangswege zur Bibel sollen entdeckt bzw. vertieft und in ihrer Bedeutung für die persönliche Aneignung entfaltet werden. Referate, Einzelbesinnung und Austausch in Gruppen, Gottesdienste, Meditation, Leib- und Wahrnehmungsübungen wechseln einander ab. Eingeladen sind alle, die an einer vertieften spirituellen Grunderfahrung interessiert sind und dazu Hilfen und Begleitung suchen; auch alle, die immer wieder im Ehrenamt oder im Beruf mit der Bibel arbeiten.

1. Ein Buch mit sieben Siegeln – oder Quelle des Lebens?

Wort Gottes als Schrift ist gewachsen. Die erste Einheit soll Grundvoraussetzungen für den Umgang mit der Heiligen Schrift aufzeigen.

2. Jedes Wort hat seinen Ort

Was ist die sog. historisch-kritische Methode, was kann sie im Hinblick auf meinen Zugang zur Bibel leisten?

3. Bilder der Bibel – Bilder der Seele

Tiefenpsychologische Interpretation von Bibeltexten: Bilder und Symbole des Alten und des Neuen Testaments sollen in Beziehung zu inneren Bildern gesetzt werden.

4. Die Bibel meditieren lernen

Damit die Schrift mehr und mehr „das Buch des eigenen Lebens“ werden kann, sollen methodische Hilfen der Schriftmeditation kennen gelernt und eingeübt werden.

5. Geschichten der Wirkung der Heiligen Schrift

Die Schrift als Wort Gottes prägte in vielfältigen Bereichen (von der Politik bis zur Kunst) nachhaltig das Fühlen, Denken und Tun der Menschen.

6. Der rote Faden in der Heiligen Schrift

In der Schrift finden wir verschiedene Formen von Geschichten, Erzählungen, Liedern usw. Doch durch all diese Texte ziehen sich immer wiederkehrende Symbole und zentrale Aussagen.

Leitung:

Clemens Bühler, Ingeborg Reinstein, Anton Weber

Info und Anmeldung:

Geistliches Zentrum Sasbach,
Am Kältenbächel 4, 77880 Sasbach b. Achern
Tel.: (07841) 69770, Fax: (07841) 25338,
e-mail: GeistlichesZentrum.Sasbach@t-online.de

Literatur zum Heftthema

■ **Es ist wieder still geworden um die Schöpfungstheologie.** Die Umweltkrisendiskussion der 1970er und 80er Jahre hatte den biblischen Schöpfungstexten einen überraschenden Boom beschert. Durch die sachlich fragwürdigen Vorwürfe eines Lynn White Jr., Carl Amery und Eugen Drewermann sahen sich viele Theologen zu einer Relecture der biblischen Schöpfungstexte veranlasst. Seit der Wiedervereinigung Deutschlands hat die Umweltdebatte ihren Landgewinn wieder an die Themen Wirtschaft und Arbeitsplätze abtreten müssen, auch wenn Flut- und Sturmkatastrophen, globaler Klimawandel, Waldsterben und Artenausrottung nach wie vor beklagenswert aktuell sind. Angesichts einer zunehmend sich säkular verstehenden Gesellschaft scheint zudem die motivationale Kraft eines theologischen Verständnisses von Natur als Schöpfung begrenzt zu sein, wengleich selbst prominente „religiös unmusikalische“ Philosophen wie Jürgen Habermas die Religionen als gesellschaftsrelevantes Sinnstiftungsreservoir gegenwärtig wiederentdecken.



Ute Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8,

Genesis 1 und verwandten Texten, (WMANT 101), Neukirchener Verlag, Neukirchen 2004, 405 S. m. Abb., € 69,00, ISBN 3-7887-1998-2
Auf diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass die Alttestamentlerin Ute Neumann-Gorsolke mit ihrer Tübinger Dissertation die Frage nach dem Menschenbild, das die Krise im Verhältnis des Menschen zur Natur fundiert, wach hält. Im Mittelpunkt ihres Beitrags zur alttestamentlichen Anthropologie steht die Analyse der Herrschafts-

aussagen in Psalm 8 (20-136) und in der Urgeschichte der Priesterschrift (136-315), flankiert durch Seitenblicke auf Gen 2 (324-337) und Ps 104 (337-351), die sich für die Verf. durch das Zurückweichen ihrer exegetischen Kollegen auf diese vermeintlich unproblematischeren Texte motivieren. Die Verf. unterstreicht die theozentrische Rahmenstruktur von Ps 8, in dem ein „Herrschaftsideal“ (130), nicht als „Herrschaftsauftrag“, sondern vielmehr als „Selbstvergewisserung des Menschen vor JHWH und in der Welt“ (131) angesichts der Verunsicherung ob der Erfahrung eigener Fragilität dargestellt werde. Die „Royalisierung des Menschen“ in Ps 8 reagiere auf die krisenhafte Erfahrung des Beters „vor dem Hintergrund der spätexilisch/nachexilischen Zeit“. Damit votiert die Verf. für eine Spätdatierung des Psalms und seiner Zeitgenossenschaft zur Priesterschrift. Allerdings reklamiert sie für die beiden, weder traditionsgeschichtlich noch literarisch voneinander abhängigen Texte verschiedene Entstehungsorte und -bedingungen (321ff.). Mit ihren ähnlichen Krisenanthropologien spiegeln beide Texte die Krise des jüdischen Königtums, die die Aufwertung aller Menschen als königliche Statthalter innerhalb der Schöpfungsgrenzen nach sich gezogen habe. Gen 1 zeige den Menschen nicht als „Krone der Schöpfung“, sondern als „primus inter pares“ (301), dessen gott-ebenbildliche Sonderstellung auf eine Beauftragung zu einer idealen Schalom-Herrschaft hinauslaufe (305f.), wie nicht zuletzt die „Zuweisung ausschließlich vegetabiler Nahrung Gen 1,29f.“ (308) beweise. Neumann-Gorsolke widerspricht hier den Interpretationen von Walter Groß und Udo Rütterswörden, die an einer stärkeren, mit Gewaltkonnotationen behafteten Auslegung insbesondere der in Gen 1,26-28 verwendeten Herrschaftsverben festhalten. Auch in dem modifizierten Herrschaftsauftrag in Gen 9 erblickt die Verf.

primär die Begrenzung, wengleich verglichen mit Gen 1 einer um die Tier-tötung zum Zwecke der Ernährung erweiterten menschlichen Herrschaftsgewalt (269f., 310ff.). Als Fazit zieht die Verf., dass Psalm 8 und Gen 1 „mit ihrem formal-anthropozentrischen Leitbild“ auch heute noch erinnern können, „dass es die ethische Verantwortung des ‘königlich-herrschenden’ Menschen ist, die Integrität der Schöpfung, zu denen auch er selbst gehört, mit all ihren Möglichkeiten, die auch ihm selbst zuzugestehen sind, zu erhalten. Und sie stärken das Bewusstsein, dass bei dieser schwierigen, komplexen Aufgabe die Schöpfung und besonders der Mensch ‘Gott im Rücken und vor sich’ hat.“ (361). Neumann-Gorsolkes Dissertation führt umfassend in die neuere exegetische Diskussion dieser „ökologischen“ Kerntexte ein.



Dieter Groh, Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Suhrkamp, Frankfurt

am Main 2003, 845 S., € 20,00, ISBN 3-518-29089-4
Eine radikale wirkungsgeschichtliche Perspektive auf die Schöpfungstexte der Genesis nimmt der Historiker Dieter Groh ein und legt mit diesem mehr als 800 Seiten umfassenden Buch auch eine Summe seines Schaffens vor, das gleichfalls unter dem starken Eindruck der ökologischen Krise der vergangenen Jahrzehnte stand. Groh interessiert sich für die „kulturellen Großmus-ter“ und „symbolischen Felder“ von Naturbildern und Anthropologien, die sich unter dem Einfluss der antiken Philosophie und der biblischen Schöpfungstexte gebildet haben. „Bei

dem einen symbolischen Feld handelt es sich um die Vorstellung von einem harmonischen Haushalt der Natur, der *oeconomia naturae*, bei dem anderen um das der gefallenen Natur, der *natura lapsa*. ... In der Regel korreliert die Vorstellung einer *natura lapsa* mit einer negativen, die der *oeconomia naturae* mit einer positiven Anthropologie.“ (15) Es ist nahe liegend, welche der biblischen Schöpfungstexte mit welchem „kulturellen Großmuster“ in Verbindung gebracht werden, wobei die unterschiedliche Herkunft und Darstellungsweise der beiden Texte von Groh als „starke(r) Gegensatz“ (24) interpretiert wird, nämlich der einer optimistischen Naturauffassung in Gen 1 und der einer pessimistischen bereits in der Gartenerzählung Gen 2. Ob allerdings durch diese Typisierungen der Grundtenor der biblischen Texte als Startpunkt ihrer Rezeptions- bzw. Wirkungsgeschichte hinreichend zum Tragen kommt, muss bezweifelt werden, wenn z.B. aus der ätiologischen Gartenerzählung des Jahwisten eine Geschichte technisch-poietischer Fehlversuche eines schöpferischen Stümpers wird, der „zwar die Absicht“ habe, „seine Schöpfung so gut wie möglich zu machen, aber es will ihm auf Anhieb nicht recht gelingen.“ (25) Bestimmt hier etwa Epimetheus die hermeneutische Perspektive auf den biblischen Mythos? Doch auch wenn die Theologin sich manches Mal an der hermeneutischen Einstellung zu den biblischen und theologischen Texten reiben wird, beeindruckt Grohs wirkungsgeschichtliche Darstellung schöpfungstheologischer Grundmotive, die ihre besondere Dichte in der Zeit der Kirchenväter und der Reformatoren besitzt.



Ingo Baldermann u.a. (Hg.), Jahrbuch für Biblische Theologie Band 15, Menschenwürde, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2001, 382 S., € 39,90,

ISBN 3-7887-1800-5

Während von der „Bewahrung der Schöpfung“ tagespolitisch nicht mehr und innertheologisch deutlich verhaltener die Rede ist, findet sich die Schöpfungsthematik zurzeit unerschwellig in der Debatte über die Menschenwürde an den Grenzen des Lebens, also in der bioethischen Diskussion über das Verhältnis von Menschenwürde und Lebensschutz oder, biotheologisch gewendet, von Gottebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit des Menschen. Bei dieser Verhältnisbestimmung steht im Allgemeinen wiederum die gottebenbildliche Würde und weniger die naturhafte Geschöpflichkeit des Menschen bzw. das theologische Phänomen der Kreatürlichkeit im Vordergrund, obwohl es doch gerade diese ist, die die Verletzlichkeit von Mensch und Natur gleichermaßen thematisiert. Eine Summe der gottebenbildlich gegründeten Menschenwürde quer durch die theologischen Disziplinen ziehen die Beitragenden in Band 15 des Jahrbuchs für Biblische Theologie. Dieser, dem Andenken an den Bonner Neutestamentler Helmut Merklein gewidmete Sammelband hebt an mit der klassischen Kernstelle für die biblische Wurzel der Menschenwürdeidee Gen 1,26f. Der Tübinger Alttestamentler Walter Groß gibt einen Überblick von altorientalischen Vorläuferquellen der „Gottesstatuenhaftigkeit“ des Königs/Pharaos/Menschen bis hin zu der sehr aufschlussreichen Rezeptionsgeschichte des priesterschriftlichen *locus classicus* im griechischen Alten Testament (LXX). Ute Neumann-Gorsolke leuchtet den Vers Ps 8,6b aus, Marlies Gielen zeichnet mehr als „Grundzüge paulinischer Anthropologie“, Michael Welker, Othmar Fuchs und Rudolf Weth führen in die Gegenwartsdebatten um die Menschenwürde bis hin zur bioethischen Kontroverse. Ferner werden dem Leser weitere historische und systematische Betrachtungen der Menschenwürdeidee geboten.



Dietrich Steinwede, Dietmar Först, Die Schöpfungsmythen der Menschheit, Patmos, Düsseldorf 2004, € 19,90, 159 S. m. Abb.

ISBN 3-491-72479-1

Die Autoren präsentieren eine kleine Summe der Schöpfungsmythen der Menschheit. Die Verf. ließen sich von der Allgegenwart des Schöpfungsgedankens – dem „weltumspannenden ‘Elementargedanken‘“, –, wie auch von seinem formalen und materialen Reichtum und der „Identität von Grundelementen“ (16) zwischen geographisch weit entfernten Mythen gleichermaßen faszinieren. Schöpfungstexten aus Sumern, dem babylonischen Enuma Elisich und dem Hymnus an den Mondgott Sin von Ur folgen außer den biblischen Klassikern Gen 1, Gen 2 und Psalm 104 auch Verse aus den Kapiteln 39, 42 und 43 aus Jesus Sirach sowie ein Schöpfungstext aus Qumran. Natürlich fehlen auch keine Kostproben aus Ägypten, dem Koran, dem indischen Rigveda und den Upanishaden, griechischen, germanischen Texten, Liedern und Mythen aus Afrika, Asien, Polynesien, Australien sowie Nord-, Mittel- und Südamerika. Sie erzählen von Welt- und Menschenschöpfung, von sich in Sehnsucht nach Gemeinschaft verzehrenden Urgöttern, von Hochmut, Neid und Voreiligkeit der Menschen, durch die die Schöpfung verdorben wird, von Gut und Böse als untrennbaren Ursprungszwillingen und von Worten, Klängen, Tönen und Schöpfungsliedern, durch die erst Lebendiges in die Welt hineingerufen oder -gesungen wird. Die liebevoll zusammengestellte und illustrierte Textsammlung kommt nicht mit wissenschaftlichem Apparat daher, führt den interessierten Laien aber durch kurze informative Einleitungsabschnitte in jeden Text ein. Wiederholt weisen die Verf. darauf hin, dass es sich um besondere, heilige und esoterische Texte handelt, die von den Angehörigen der oft in ihrem Bestand bedrohten Völker

so manches Mal nur in der Hoffnung preisgegeben wurden, dass wenigstens ihre wirkmächtigen und lebensbejahenden Lieder und Geschichten überleben möchten. So wird der Leser zum Erben von Menschheitserzählungen im Zeitalter der Globalisierung betraut.



Hans Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Echter, Würzburg 2000, 135 S. €

12,80,

ISBN 3-429-02218-5,

Hans Kessler bringt mit Theodizee und Schöpfung ein ungewöhnliches Paar zusammen. Nach Augustinus ist Übel das, was uns Menschen schadet. Als physisches, moralisches (Augustinus), metaphysisches (Leibniz), strukturelles (politische und Befreiungstheologie) und theologisches wurde es im Laufe seiner Ideengeschichte differenziert. Um das Übel in der Schöpfung thematisieren zu können, muss Kessler den Begriff erst einmal umdefinieren: „Etwas ist deswegen ein Übel, weil es entweder in sich leidvoll ist (die Erfahrung von Qual) oder weil es Leid verursacht (die Ursache der Qual).“ (11) Dann, so folgert Kessler, ist der Begriff ‚Übel‘ nur in einem Universum sinnvoll, in dem empfindungs- und leidensfähige Lebewesen existieren. Die „biologische Fähigkeit, leiden zu können“ (11) ist für Kessler die Voraussetzung, die Theodizeefrage über den Menschen hinaus wenigstens auch auf (höhere) Tiere ausdehnen zu können. Bloße Schmerzempfindung reicht nicht aus, weil Schmerz in seiner biologisch sinnvollen Frühwarnfunktion dem Lebewesen nicht schade. Schmerz werde erst zum Leiden, wenn kein Sinn darin gefunden werde könne. Für Kessler, der die nicht leidensfähige Schöpfung damit vom Theodizeeproblem (auch von der Erlösung?) ausschließt, besteht somit kein Zweifel, dass zumindest höhere Tiere nicht nur Schmerz empfinden, sondern auch leidensfähig

sind. Sind Tiere somit nicht nur Sinnenwesen, sondern auch wenn nicht Sinn suchende, dann doch wenigstens Sinn verstehende Wesen? Gerade das von Kessler angeführte Sprichwort: „Quäle nie ein Tier zum Scherz, denn es fühlt wie du den Schmerz (! H.B.)“, ist eher ein Beleg dafür, dass Tieren in unserer abendländischen Geistes- und Theologiegeschichte in der Regel die Leidensfähigkeit als höhere Seelentätigkeit abgesprochen wurde. Auch Kessler selbst ist bemüht, eine niedere biologische Leidensfähigkeit, die sich auf Angst, Panik und Trauerempfindungen bezieht, von einer höheren menschen-spezifischen Leidensfähigkeit, wie Demütigung, Scham, Verzweiflung, Sinnlosigkeit, Schuld oder Furcht vor dem Tod abzugrenzen.

Indem Kessler die existentielle Theodizeefrage, die als Aufschrei von Betroffenen bereits in den Psalmen und – klassisch – im Buch Ijob ihren Ausdruck findet, von dem „typisch neuzeitlichen Unternehmen“ (13) der systematischen Theodizee unterscheidet, das aus theoretischer Distanz logisch oder spekulativ einen „Gedankenkonflikt“ zu lösen versuche, lässt er keinen Zweifel daran, dass Letzteres als gescheitert zu betrachten ist. Die theoretische Theodizee verrechnet das Leid und die Opfer und tut Letzteren noch einmal Gewalt an. Nur aus der teilnehmenden Perspektive des Leidenden oder des Mitleidenden lässt sich die Artikulierung des Theodizeeproblems rechtfertigen. Souverän gibt der Verf. einen Überblick über die klassischen Theodizee-Typen und die modernen Verschärfungen des Theodizeeproblems, das mit Fingerspitzengefühl bis in die Auschwitz-Frage hinein verfolgt wird.

Gerade diese umfassende Anlage des Buches verhindert ein tieferes Sich-Einlassen auf die Frage des Leids in der nichtmenschlichen Schöpfung, die erst über den traditionellen Behandlungsrahmen der Theodizeefrage hinausführt. In dem Abschnitt über die „Zerstörung und Qualen in der Natur: Infragestellung der Schöpfung und des Schöpfers?“ (51-58) konzediert Kessler zwar, dass in Bezug auf die Leiden der Tiere „die

schlimmsten Exzesse nicht durch die Natur, sondern durch Menschen verursacht“ (51) seien, gegen die letztlich nur der Appell an die „öko-soziale(n) Verantwortung“ (127) des Menschen in Stellung gebracht werden könne. Dann schließt er sich aber der Auffassung des Biologen Stefan D. Peters an, dass die Natur „auch unter der Last ihrer eigenen Gesetze“ stöhne und dass hierin „für die Theodizee das viel schwierigere Problem zu liegen“ scheine (51).

In Auseinandersetzung mit dem physischen und moralischen Übel in der Welt bemerkt der Verf., wie leicht „Gedanken, die sich allzu weit vorwagen“, „in unerträgliche Rechtfertigung von Übeln und Qualen umschlagen können“ (118) und fragt, ob Gott für die leidfähigen Lebewesen „noch etwas anderes bereit“ hält, als das naturgesetzlich unumgehbare Leiden; „etwas von der Art, wie es die jüdischen Hoffnungsvisionen vom friedlich miteinander weidenden Löwen und Lamm erträumen ... und wie es die paulinische Rede von der nach Erlösung seufzenden Kreatur erhofft ...?“ (98). Vorsichtig klingt die Frage nach dem theologischen Übel auch der nichtmenschlichen Kreatur an, aber so ganz scheint der Theologe nicht überzeugt zu sein, dass auch Tiere Sinn- oder Gottsucher sein könnten. Die biblischen Texte, insbesondere jene, die vor dem Einfluss des hellenistischen Intellektualismus entstanden sind, scheinen hier mitunter eine andere Sprache zu sprechen. Dennoch: Kesslers „Nachdenkliches zur Theodizeefrage“ ist eine fundierte und spannend zu lesende Darstellung der Theodizeeproblematik, die kenntnisreich Tradition und Gegenwartsliteratur zu verbinden weiß. Nun wünscht man sich von dem Autor einen weiteren Band, der in vergleichbarer Tiefe die vielfältigen Übel für die nichtmenschliche Schöpfung durchbuchstabiert.



Eberhard Röhrig, Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in

der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart [HS.T Bd. 706]; Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, 500 S., € 75,00, ISBN 3-631-36418-0

Abschließend sei auf die Wuppertaler Dissertation von Eberhard Röhrig hingewiesen, der reichhaltiges biblisches und theologisch systematisches Material zum Gedanken der Mitgeschöpflichkeit bereitstellt. Das Buch ist ein Zeugnis jener protestantischen Strömung, die seit der frühen Neuzeit die Weichen für die Entwicklung des Tierschutzgedankens gestellt hat und bis zur Formulierung vom „Tier als Mitgeschöpf“ im Deutschen Tierschutzgesetz und zur „Würde der Kreatur“ in der Schweizerischen Bundesverfassung reicht.

Heike Baranzke



Karl Löning, Erich Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologie,

Patmos Verlag, Düsseldorf 1997, 254 S. m. 10 Abb., € 18,00, ISBN 3-491-77016-5

Wer denkt beim Thema Schöpfung schon an das Neue Testament? Dass das ein Fehler ist, zeigt das Buch der beiden Münsteraner Exegeten. Durch das Gespräch zwischen alt- und neutestamentlichen Texten entsteht ein ganz spannender Zugang zu Schöpfung. Den beiden Autoren liegt am Herzen, die Vielstimmigkeit der Bibel so zum Klingen zu bringen, dass eine Komposition hörbar wird. Dieser Zugang erweitert den Horizont der betrachteten Texte ganz erheblich. In vier Kapiteln gibt es jeweils Beiträge aus AT und NT.

Während „Vorstellungen vom Anfang

der Schöpfung“ noch den klassischen Erwartungen entspricht, kommen mit „Personifikation des schöpferischen Anfangs“ durch die Berücksichtigung von Sophia, Tora und Logos Elemente ins Spiel, die in der jüngeren Exegese zunehmend beachtet werden. „Die Welt als Schöpfung des barmherzigen Gottes“ stellt die Urgeschichte Gen 1-9 in synchroner Perspektive in den Mittelpunkt. Der letzte Teil zeigt mit „Schöpfung, Tora und Gottesherrschaft“ wieder auf eindrucksvolle Weise, wie sehr auch das Thema Schöpfung ein roter Faden ist, der beide Teile der Bibel miteinander verbindet. Das Buch ist nicht in erster Linie für FachexegetInnen gedacht. Der Verzicht auf den wissenschaftlichen Detailnachweis und das Bemühen um eine allgemein verständliche Sprache fördern die Lesbarkeit. Als konsequent gesamtbiblisch angelegtes Werk, das auch das Judentum in den Dialog mit einbezieht, ist dieses Buch eine große Bereicherung. *Eleonore Reuter*



Othmar Keel, Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen,

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

2002, 302 S. m. 169 Abb., € 32,00, ISBN 3-525-53500-7

Schon der Titel zeigt an, dass in diesem Werk die Verortung biblischer Schöpfungsaussagen in der Welt des Alten Orients das wichtigste Anliegen ist. Dies geschieht durch außerbiblische Texte (die z.T. im Anhang abgedruckt sind) und vor allem durch eine ausführliche Auseinandersetzung mit ikonographischem Material. So hat man mit diesem Buch zugleich ein Kompendium altorientalischer Weltbilder. Es betont nachdrücklich, dass diese alle darum wissen, dass die Welt in ihrer Entstehung und in ihrem Fortbestehen auf göttliche Kräfte angewiesen ist. Damit ist es zugleich eine Korrektur des nicht nur in der religionspädagogischen Lite-

ratur kursierenden „altorientalischen Weltbildes“, das diese religiöse Komponente verkennt.

Die ersten beiden Kapitel stellen die Verf. in den aktuellen Fragehorizont von ökologischer Krise und zeigen die Bedeutung einer verantwortbaren christlichen Schöpfungstheologie auf. Insbesondere Impulse von Befreiungstheologie, Ökotheologie und Ökofeminismus werden aufgegriffen.

Die folgenden acht Kapitel behandeln jeweils unterschiedliche Aspekte von Welt und Umwelt, wie sie in AT und Altem Orient wahrgenommen wurden: die Numinosität, den Segen, die Frage nach dem Wozu der Welt und die nach der Stellung des Menschen in der Schöpfung. Der bedrohlichen Seite der Schöpfung wird eigener Raum in der Behandlung der Fluterzählungen und der Gottesreden im Ijobbuch eingeräumt. Die beiden letzten Kapitel beschäftigen sich mit weisheitlichen Schöpfungsaussagen.

Diese Kapitel werden durch Exkurse (wie z.B. zum Weltenbaum, zur Namengebung oder zur Funktion der biblischen Rede von Erschaffung) noch abgerundet.

Die Vielfalt alttestamentlicher Schöpfungsbilder, die hier präsentiert wird, korrigiert die traditionelle Betonung der anthropozentrischen Texte. In allen Aspekten zeigt sich ihre enge und untrennbare Verbindung mit denjenigen aus dem gesamten Kulturraum.

In einer Art Credo wird festgehalten, dass „Israels Gott ... nicht nur eine Gottheit der Geschichte, sondern stets auch eine Gottheit der Schöpfung ...“ ist (S. 237). Wo Theologen und Theologinnen dieser Gottesrede Raum geben, verändert sich auch der Umgang mit dieser Schöpfung. Eigentlich dürfte keine Religionsstunde und keine Predigt zu schöpfungstheologischen Themen ohne Kenntnis dieses Buches mehr möglich sein.

Eleonore Reuter



Bernd Janowski / Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Mohr Siebeck, Tü-

bingen 2004, 587 S., € 49,00, ISBN 3-16-148251-4

Nicht mit dem Vorgang der Schöpfung sondern mit dessen „Produkt“, dem Kosmos, beschäftigt sich dieser Sammelband, der auf Vorträgen beruht, die im WS 1997/1998 an der Universität Tübingen zum Thema „Weltbild aus alttestamentlicher, altorientalischer und ägyptologischer Perspektive“ stattfanden. Über die Vorträge hinaus wurden noch weitere einschlägige Beiträge und eine Spezialbibliographie in den Band aufgenommen.

Nach grundsätzlichen Überlegungen zum Thema Weltbild beschäftigen sich die Beiträge mit den Bereichen Himmel, Erde und Unterwelt.

Mehr als die Erforschung der antiken Vorstellungen bewegt die Verfasser das Anliegen, deutlich zu machen, dass mit dem Verzicht auf die Frage nach der symbolischen und metaphysischen Bedeutung der Welt auch die Frage nach einem „Sinn des Lebens“ müßig würde. Besonderes Interesse gilt dabei dem Verhältnis zwischen Erfahrungswirklichkeit und den „mental maps“ in den Weltbildern. Deutlich wird auch, dass die Rede von „DEM“ altorientalischen Weltbild verfehlt ist. Je nach Kontext konnten im Alten Orient eine Vielzahl von Elementen aus dem „religiösen Symbolsystem“ zur Weltdeutung und -erschließung herangezogen werden. Dabei müssen auch diachron Veränderungen und Entwicklungen berücksichtigt werden. Diese Auflösung einer statischen Konzeption zugunsten komplexer, wandelbarer kosmologischer Vorstellungen ist der wichtigste Ertrag dieses für die exegetische Beschäftigung mit der Weltbildfrage richtungweisenden Bandes. *Eleonore Reuter*



Ute Neumann-Gorsolke / Peter Riede (Hg.) Das Kleid der Erde, Neukirchener-/Calwer-Verlag, Stuttgart 2002, 374 S., € 34,00,

ISBN 3-7668-3653-6

Die Pflanzenwelt im alten Israel steht im Mittelpunkt dieses interessanten Sammelbands, der Resultat des Tübingener Forschungsprojekts „Tier- und Pflanzenwelt der Bibel“ ist. In zehn zum Teil schon älteren, zum Großteil jedoch neu verfassten Beiträgen wird ein breites Spektrum entfaltet, so die ökonomische und alltagspraktische Rolle von Pflanzen, ihr Vorkommen in Metapher und Vergleich, in der Ikonographie und im Kult.

Pflanzen spielten im Alltag des alten Israel eine wichtige Rolle. Als Nahrung, Heil- und Genussmittel bildeten sie die Grundlage des täglichen Lebens; sie waren Grundlage für Handel und Export. Ihr Blühen, Wachsen und Gedeihen war früh Symbol für Leben und Fruchtbarkeit und Ausdruck des göttlichen Segens. Unzählige Vergleiche und Metaphern des Alten und Neuen Testaments nehmen Bezug auf Pflanzen.

Das zeigt, wie stark die Menschen des alten Israel die sie umgebende Natur wahrnahmen, aber auch, wie sehr sie ihr Leben in ihrer Umwelt und in der Pflanzenwelt gespiegelt sahen. Dies zeigt sich z.B. in der biblischen Garten- und Paradiesvorstellung (W. Berg) oder der ambivalenten Sicht des Waldes (O. Keel). Abgerundet wird der Band durch zwei Aufsätze, die rabbinische und die neutestamentliche Perspektiven entfalten (G. Bodendorfer und Chr. Cebulj). Ausgewählte Pflanzentexte des AT, eine umfassende Bibliographie zum Thema sowie ein Glossar der hebräischen Pflanzennamen runden den Band ab. Eine besondere Note erhält der Band durch „Motive und Materialien“ benannte Zwischentexte, die – unterstützt durch altorientalische Bilddokumente – die vielfältigen Beziehungen zwischen Menschen und Pflanzen



unterstreichen. *Bettina Eltrop*
Maria Mies, Vandana Shiva, Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie, Rotpunktverlag, Zürich 1995, € 9,90,

ISBN 3-85869-122-4

In der Ökologiedebatte schien Ende der 80er Jahre alles gesagt zu sein, bis feministische Forscherinnen unter dem Stichwort „Ökofeminismus“ das Thema aus Frauensicht wieder neu in den Diskurs einbrachten. Der Band von Maria Mies und Vandana Shiva zeigt, was sich in hier getan hat und was das Anliegen des Ökofeminismus ist: Frauen aus Nord und Süd verbünden sich, da sie die Erfahrungen machen, dass Kinder, Frauenkörper und Natur gleichermaßen gering geachtet und als Ware ausgebeutet werden. Maria Mies legt den Finger in die Wunde, wenn sie aufzeigt, wie widersprüchlich der Umgang mit Natur in den Industrieländern ist: „Sie zerstören, wonach sie sich sehen!“ (186). Der verbrauchende Umgang mit natürlichen Ressourcen und die Sehnsucht nach dem Erleben von unverbrauchter Natur am Wochenende oder in den Ferien stehen in diesen hochentwickelten Ländern in fast schon schizophrenen Lebensart nebeneinander.

Vandana Shiva, eine indische Physikerin, widmet sich u.a. dem Zusammenhang von Naturzerstörung und Frauenunterdrückung. Beide Autorinnen belegen: den Preis für die Profitmaximierung des „Technopatriarchats“ (32) bezahlen die Frauen (s. a. der Zwischenruf und der Beitrag von S. Bieberstein in diesem Heft!), insbesondere die Frauen des Südens, die ums Überleben kämpfen müssen. Beide Autorinnen plädieren für eine Änderung des Lebensstils, für „Konsumbefreiung“ und dafür, gegen die Globalisierung die Subsistenzwirtschaft stark zu machen. Ziel ist das gute Leben für alle auf dieser Erde, Kooperation statt Konkurrenz. Ein spannendes Buch mit vielen guten Gedanken, die durch die interdisziplinäre und interkulturelle Perspektive Schärfe

Für die Praxis



erhalten. *Bettina Eltrop*

Beate Brielmaier, Bettina Eltrop, Eleonore Reuter (Hg.) Gottes gute Schöpfung,

Bibelarbeit mit Kindern

Band 6, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005, ca. 96 S., ca. € 9,50, ISBN 3-460-25506-4

Das Thema Schöpfung wird in verschiedenen Klassenstufen, aber auch im Gemeindekontext (z.B. Osternacht: Lesung Gen 1) immer wieder für Kinder aufbereitet. Der vorliegende Band unterscheidet sich von den vielen bisher veröffentlichten Materialien dadurch, dass er die neueste Bibelforschung für die Arbeit mit Kindern fruchtbar macht. Dies beginnt schon damit, dass Forschungsergebnisse aus der alttestamentlichen Wissenschaft und aus der Altorientalistik aufgenommen werden, z.B. das von O. und H. Keel entwickelte biblisch-altorientalische Weltbild vorgestellt wird. Es dürfte den meisten Lehrerinnen und Lehrern bisher in der Literatur noch kaum begegnet sein!

Neue Erkenntnisse gewinnt man auch durch die Auswahl der Texte: Unbekannte bzw. selten behandelte Schöpfungstexte wie z.B. Ps 104, Texte über die kranke Schöpfung (Mk 3) oder Texte aus der Offenbarung des Johannes, die im Gespräch mit den Genesistexten stehen, entwickeln ein breites Panorama biblischer Schöpfungstheologie. Wie immer in dieser Reihe besticht der Band durch seine praxisgerechten Umsetzungen, aber auch durch die Grundlagenbeiträge: Tiere und Pflanzen der Bibel (mit Abbildungen) und Gestalten mit Naturmaterialien. Nach dem spannenden Abrahamsband wird in dieser Reihe mit „Gottes guter Schöpfung“ wieder ein Themenband vorgelegt, der das Wissen und Spektrum herkömmlicher Arbeitsbücher übersteigt.

Helga Kaiser



Thomas Staubli, Tiere in der Bibel, Kik Verlag, CH-Berg am Irchel 2001, 63 S., Arbeitsheft,

Comic und Folien

€ 19,00, ISBN 3-906581-53-5

Um es vorwegzunehmen: Diese Arbeitsmappe sollte sich jede/r Religionslehrer/in kaufen! Sie beinhaltet alles, was sich Praktiker/innen wünschen: Profunde inhaltliche Informationen, kurz und verständlich dargeboten; für den Unterricht gut aufbereitete Materialblätter, Folien, vorformulierte Lernziele, methodische Anregungen u.v.m. Vor allem: das Arbeitsmaterial beinhaltet Aspekte, die zunächst sicherlich noch gar nicht im Blick sind, wenn man sich mit dem Thema „Tiere in der Bibel“ befassen möchte. Oder hätten Sie Einheiten zu „Tiere in Schimpfwörtern und Menschennamen“, „Koscher und tabu – Tiere und unser Essen“ oder „Tiere und Engel“ in die Unterrichtsplanung eingebaut? Oder hätten Sie gedacht, dass es in Israel/Palästina früher Sumpfgelände mit Nilpferd und Krokodil gab? Manche Hintergrundinformation, z.B. wer sich hinter den Serafim und Kerubim verbirgt, dürfte ebenfalls für die meisten neu und spannend sein. Also: Eine kleine, feine Unterrichtsmappe, mit der die Vorbereitung viel Spaß macht, weil man selbst in kurzer Zeit viel lernt!

Bettina Eltrop

Neuerscheinungen



Othmar Keel / Ernst A. Knauf / Thomas Staubli, Salomons Tempel,

Academic Press, Fribourg 2004, 64 S., €

8,30 / sFr 12,50, ISBN 3-7278-1459-4

Seit kurzem verleiht das BIBEL+ORIENT MUSEUM Fribourg (CH) ein Modell des Salomonischen Tempels für Ausstellungen (vgl. BiKi 3/2004, S.179). Nun ist als Begleitbuch dieses Büchlein erschienen, um die Welt des Jerusalemer Heiligtums interessierten Laien in ihren Grundzügen anschaulich zu erschließen.

Wie könnte es anders sein: Die Autoren bürgen für Qualität. Was sie auf diesem engen Raum von 64 Seiten an erhellenden Informationen in Text und Bild untergebracht haben, ist schon erstaunlich:

Ein erstes Kapitel informiert über die „Geschichte des Tempels von Jerusalem“. Diese allerdings beschränkt sich nicht auf den salomonischen Tempel selbst, sondern informiert gleichzeitig darüber, was ein „Tempel“ überhaupt ist, über die vorisraelitischen (Sonnen-) Heiligtümer auf dem Tempelberg, über die „Palastanlage Salomos mit Tempel“, Zerstörung, Wiederaufbau nach dem Exil, den herodianischen Tempel der Zeit Jesu und schließlich den Felsendom.

Ein zweites Kapitel erklärt die Elemente des Jerusalemer Tempels und deren Symbolik. Gerade hier zeigt sich die Stärke der Forschungen Othmar Keels und seiner Schule. In einer wahren Fülle werden vergleichbare Elemente aus der Umwelt Israels zur Erklärung beigetragen und ins Bild gebracht. Diese religionsgeschichtliche Vertiefung der Symbolik führt immer wieder zu „Aha-Erlebnissen“ und ist besonders auch für diejenigen interessant, die auf

Orientreisen immer wieder mit anderen Tempeln und Religionen in Berührung gekommen sind. Schritt für Schritt dringt man vor durch die Vorhöfe des Tempels bis hin zum Allerheiligsten und der Frage, was denn nun genau darin zu sehen war (JHWH und seine Aschera?).

In einem dritten Kapitel wird auf das Leben im Tempel eingegangen: Priester und Leviten, Opfer, Musik, Gesänge und Wallfahrten. Wer z. B. konnte bisher spontan sagen, was ein Brand-, Speise-, Heils-, Reinigungs- oder Schuldopfer denn nun genau ist? Darüber wird kurz informiert und auch die Frage „Welchen Sinn haben Opfer?“ nicht ausgeklammert.

Ein viertes Kapitel schließlich zeigt das reiche Nachleben des Tempels in Judentum, Christentum, Islam und schließlich der Freimaurerei auf.

Das Büchlein ist eine wahre Fundgrube an Informationen zu allen Fragen um den Tempel von Jerusalem und gehört in den Bücherschrank nicht nur der Theologen, sondern aller Bibelinteressierten. Es ist im Übrigen auch eine gute Ergänzung zu „Welt und Umwelt der Bibel 13: Der Tempel von Jerusalem“.

Dieter Bauer



Maria Häusel, Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37), Herder, Freiburg i.Br.

2003, 419 S., € 60,-, ISBN 3-451-28086-8

Die exzellente Habilitationsschrift der maßgeblich am Würzburger Graduiertenkolleg „Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen“ beteiligten Maria Häusel schließt einerseits eine Lücke in der Gender-Forschung und bietet andererseits interessante Einsichten in die Komposition des Jeremiabuches: Sie untersucht – nach einem gründlichen, jedoch sehr lesbaren Theorieteil zur Geschlechtermetaphorik und einer Forschungsgeschichte zur Personifikation

von Städten und Ländern als Frau – in Jer alle Sprachbilder, die Frauen und weibliche Lebenszusammenhänge thematisieren: Tochter (Zion, das Volk, sowie andere Städte und Länder), Jungfrau, Klagefrau, Gebärende und das Zerrbild der so genannten „hurerischen“ Frau. Häusel steht dabei kritisch zu einem übergreifenden Erklärungsmodell, das die Ehemetapher (Gott als Ehemann, das Volk als seine Frau) als Urgrund betrachtet. Vor allem die sexualisierten Gewaltmetaphern, die Frauen als Töchter ins Bild setzen, deren Zukunft zerstört ist, sind bis heute schockierend. Häusel liest sie aus der Perspektive der für die Stadt Verantwortlichen, die den Schutz nicht mehr gewährleisten und damit auch die traditionelle gesellschaftliche Ordnung nicht mehr aufrechterhalten können. Weiblichkeitsmetaphern entspringen nach Häusel einerseits Notbewältigung, jenen Bildern, die den Abfall von Gott mit abnormer weiblicher Sexualität beschreiben, nimmt sie jedoch nichts vom Skandalon. Jer 30-31 jedoch weiß auch um ein Ende der Not, das in einem gelungenem Geschlechterverhältnis ins Bild gesetzt wird.

Irmtraud Fischer



Simone Paganini, Der Weg zur Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung.

Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in

Jes 55,1-13 (SBB 49), Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 2002, 232 S., € 40,90, ISBN 3-460-00491-6

Die synchron am Text von Jes 55 arbeitende Innsbrucker Dissertation von Simone Paganini unternimmt den interessanten Versuch, dieses Kapitel, das zweifellos an einer Nahtstelle steht, in seinem engeren (Jes 54,1-17 sei der „Vorbereitungstext“) und weiteren jesajanischen Kontext zu lesen. Paganini liest den Text als konzentrisch aufgebaut, dramatischen Dialog, in dem die Situation des Volkes mit der göttlichen Lösung derselben konfrontiert wird: 55,1-

3d sei die Sprechende Zion, V3e.5f sowie V8a-13b JHWH, 5g-h sowie V13c-d ein Kommentator; V6a-7f die Gemeinschaft. Auch wenn mich die Sprecherwechsel, insbesondere die Deutung der Einleitungsverse als Rede von Frau Zion und die Deutung des Davidsbundes auf sie nicht überzeugt, so tut dies den vielen Beobachtungen am Text (z.B. die gemeinsame Sprachwelt von JHWH und Zion S.165f.), die häufig durch erhellen- de Graphiken (vgl. S.167-169 zum selben Beispiel) veranschaulicht werden, keinen Abbruch: man kann den Text so lesen und Paganinis Buch bietet eine Fülle von Beobachtungen zu seinem Verständnis.

Irmtraud Fischer



Hedwig Jahnnow-Forschungsprojekt (Hg.), Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer feministischen Anthropologie,

Kohlhammer Verlag,

Stuttgart 2003, 254 S., € 20,00 ISBN 3-17-017409-6

Die nach der Marburger Alttestamentlerin Hedwig Jahnnow benannte Gruppe von Wissenschaftlerinnen (in sich wandelnder Besetzung) legen ihr drittes Buch, das eine Lücke in der alttestamentlichen Anthropologie schließt, vor: „Körperkonzepte“ widmet sich den in patriarchalen Konzepten vergessenen oder unreflektierten Feldern des Menschseins, wie die einleitende Forschungsgeschichte von Anna Kiesow dies anschaulich belegt. Von Körperkonzepten in Schöpfungstexten (Uta Schmidt), von literarischen Figuren wie Sara und der „Frau Zion“ (Beate Schmidgen) und der Tochter Jephthachs (Christiane Karrer-Grube) oder des Psalms 139 (Christl Maier) bis hin zur Frage des göttlichen Geschlechts (Gerlinde Baumann) und der de(kon)struierten Frauenkörper bei Isabel (Ulrike Bail) reichen die Themen. Isa Breitmeier stellt die anthropologisch interessante Frage nach der Stimme Gottes – und ihrer weiblichen Zuhörerinnen. Kreativ wie immer behandelt Stefanie Schäfer

Bossert das Thema der Mischwesen im AO und im AT, Anna Kiesow geht dem Image schwarzer Menschen im AT nach. Bleibt nur zu hoffen, dass diese Publikation und ihre Fragen und Lösungsvorschläge Eingang in die Diskussion um eine biblische und um eine fundierte Anthropologie finden.

Irmtraud Fischer



Ludger Schenke u.a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen,

Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2004, 384 S., € 22,00, Sfr 38,-, ISBN 3-17-016978-5

Das Buch ist ein Gemeinschaftswerk aus dem Schüler- und Schülerinnenkreis des international hochangesehenen und 1996 verstorbenen Freiburger Exegeten Anton Vögle. Das Autorenteam weiß sich seinem ehemaligen Lehrer verbunden sowohl durch die von Jesus ausgehende Faszination als auch durch die Unerbittlichkeit historischen Fragens. Es sieht darin zu Recht eine unverzichtbare Notwendigkeit christlichen Glaubens und zugleich eine Chance, Wesentliches über die Person und Botschaft Jesu auch Menschen zu vermitteln, denen der kirchliche Glaube nicht oder nicht mehr vertaut ist.

Ingo Broer informiert über die Bedeutung der historischen Rückfrage und über die zugehörige Methodik. Er markiert präzise die Hauptphasen der neuzeitlichen Jesusforschung. Als weithin anerkannt gelten folgende historische Konturen (41): die Taufe Jesu durch Johannes, die Herkunft von und die Wirksamkeit in Galiläa, die Predigt von der Gottesherrschaft, die Berufung der Jünger, die Beschränkung des Wirkens auf Israel, Konflikte mit der jüdischen Obrigkeit, die Kreuzigung durch die Römer. Diesem Gerüst sind die weiteren Beiträge zugeordnet.

Rudolf Hoppe stellt Galiläa als den geschichtlichen, kulturellen und religiösen Lebensraum der Herkunft und des Wirkens Jesu dar und charakterisiert die jüdischen Religionsparteien. Die zur Verfü-

gung stehenden frühjüdischen Quellen und neuere Erkenntnisse der Archäologie sind ergebnisorientiert ausgewertet. Die soziokulturelle und religiöse Lebenswelt Jesu zeigt sich dabei als eine jüdisch-hellenistische Mischkultur (52-57). Hinsichtlich der Religionsparteien verdiente Jesu Verhältnis zu den Pharisäern besondere Beachtung (76f.).

Ludger Schenke hat das Verhältnis Jesu zum Täufer, die Botschaft Jesu vom ‚Reich Gottes‘ und die Wundertaten behandelt. Weniger der Gerichtsgedanke als vielmehr die Vermittlung von Sühne sei das Proprium der Täuferwirksamkeit gewesen (87f.). Jesus habe sich im Bewusstsein, des Erbarmens Gottes zu bedürfen, taufen lassen (94). Er habe sodann die Botschaft von der Rettung der ‚Verlorenen‘, verbunden mit dem Ruf zu radikaler Erfüllung des Gotteswillens, überall verkündet, um jeden Einzelnen und möglichst ganz Israel zum Heil zu führen. Zur Besonderheit der Verkündigung vom ‚Reich Gottes‘ gehöre v.a. die Vernetzung mit Exorzismen und Heilwundern. In ihnen rücke ‚Gottes Reich‘ „Stück für Stück“ voran (134; zu Lk 11,20Q), wobei ‚Reich Gottes‘ den noch ausstehenden, zu erwartenden Endzustand des Heils meine und nicht schon das gegenwärtig partiell Erfahrbare. Dieser Umgang mit der viel diskutierten Verhältnisbestimmung des ‚Schon‘ und ‚Noch-nicht‘ erscheint mir überzeugend. Peter Fiedler zeigt zunächst, dass sich in den urchristlich gestalteten Erzählungen kaum vorösterliche Spuren direkter Sündenvergebung finden. Jesus habe aber durch sein Verhalten und in Gleichnissen Gottes Vergebungsbereitschaft so ausgelegt, dass schuldig Gewordene ermutigt wurden, „sich im Vertrauen auf Gottes zuvorkommende Güte von der Verstrickung in Schuld zu lösen“ (183f.). Kritiker seiner Offenheit für die Sünder versuchte er zur Einsicht zu führen, „dass seine Praxis der gemeinsamen Überzeugung von Gottes umfassendem Heilswillen entsprach“ (184). Auch das Vaterunser füge sich diesem Kontext ein. Dieter Zeller macht deutlich, wie sich in Jesu weisheitlichen Mahnworten eine Radikalisierung der Ethik in Richtung der Vertiefung des Vertrauens auf Gott

und der Öffnung auf die Mitmenschen hin vollziehe (193-215). Ingo Broer führt die Blick auf das Verhältnis Jesu zur Tora (216-254) und Johannes Nützel im Hinblick auf die Nachfolgethematik (255-274) weiter.

Lorenz Oberlinner zeichnet den Weg Jesu zum Leiden nach (275-318). Hildegard Gollinger schildert die „Frauen auf der Suche nach Jesus“ (319-347), und Hans Otto Zimmermann steuert aus seiner reichen pädagogischen Erfahrung und Reflexion einen Beitrag über die Behandlung der Gleichnisse im Religionsunterricht bei.

Das empfehlenswerte Buch ergänzt in sinnvoller Weise die Reihe vorhandener Jesusbücher. Es repräsentiert den aktuellsten Stand der Forschung. Alle Beiträge sind sehr kompetent, konzentriert und gut lesbar geschrieben. Es ist zu wünschen, dass das Werk die Faszination fördert, die in die Nachfolge Jesu führt und die sich auch auf die Gestalt der Kirche auswirkt.

Alfons Weiser

■ Zugesandte Bücher

Die folgenden Bücher wurden uns unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen. Eine Rücksendung ist nicht möglich.

■ **Christian Frevel / Oda Wischmeyer, Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments.** Reihe: Die Neue Echter Bibel – Themen Band 11. Echter Verlag, Würzburg 2003

■ **Jörg Frey / Hartmut Stegemann (Hg.), Qumran kontrovers.** Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer. Bonifatius Verlag, Paderborn 2003

■ **Erich Garhammer / Udo Zelinka (Hg.), „Brennender Dornbusch und pflingstliche Feuerzungen“.** Biblische Spuren in der modernen Literatur. Bonifatius Verlag, Paderborn 2003

■ **Otto Georgens, Das Evangelium leben mit Madeleine Delbrel.** Papuë Verlag, Ramstein 2003

■ **Peter Leander Hofrichter, Logoslied, Gnosis und Neues Testament.** Georg Olms Verlag, Hildesheim 2003

Der neue Mensch nach Hartz – wo bleiben die Gegenstimmen der Frauen?

■ Die neue Arbeits- und Sozialgesetzgebung gibt vor, geschlechtsneutral zu sein – und in einem gewissen Sinn ist sie das auch. So spricht Peter Hartz von den Menschen als „Mitunternehmern und Mitunternehmerinnen“ und verlangt von diesen, gleichermaßen Verantwortung für ihre „Lerngeschwindigkeit und Beschäftigungsfähigkeit“ zu übernehmen. Wenn diese Fähigkeiten nicht „mit der Dynamik Schritt halten“ könnten, verliere die Gesellschaft eben „an den Rändern die, die sich im Hochleistungssystem nicht mehr halten können oder wollen“.

Beschäftigungsfähigkeit

Mittels der Schlüsselbegriffe „Zumutbarkeit“ und „Beschäftigungsfähigkeit“ wird zur Zeit ein neuer Mensch entworfen – oder zumindest die Durchsetzung dieses Entwurfs radikal umgesetzt –, der sich den Bedürfnissen des Marktes total anpassen muss, will er nicht von der Gesellschaft „verloren werden“. Nahezu unverblümt wird der Untergang ganzer gesellschaftlicher Gruppen vorangetrieben, wird ein Sozialdarwinismus propagiert, den das Sozialstaatsmodell wenigstens ansatzweise zu überwinden im Stande war.

Während einige Gruppen, wie Menschen mit Behinderung oder alte Menschen, so direkt im Auslande, haben andere – zum Beispiel Frauen oder MigrantInnen – noch die Chance, sich verwertbar zu machen und anzupassen, um auf den Hochleistungszug aufspringen zu können. Für MigrantInnen bedeutet das, Deutsch zu lernen und sich der deutschen Kultur- und Arbeitswelt anzupassen, was das Zeug hält. Deutsche Frauen haben eine

bessere Ausgangsbasis: Eigentlich müssen sie nur gewisse Dinge unterlassen, die ihrer Wettbewerbsfähigkeit arg zuwiderlaufen: zum Beispiel Kinder oder andere, weniger „autonome“ Mitglieder dieser Gesellschaft, die besonderer Aufmerksamkeit bedürfen, um sich zu scharen. Wenn Frauen den neuen Sinn des Wortes „Verantwortung“ falsch versteht und ihn darin sieht, alternde oder behinderte Familienmitglieder zu pflegen, Kinder aufzuziehen oder sich im Job um das Soziale zu kümmern, manövriert sie sich automatisch an den Rand der Gesellschaft und ins Armutsrisiko.

Geschlechtergerechtigkeit

Das heißt also in der Gegenwart „Geschlechtergerechtigkeit“; gleiche Chancen für Mann und Frau. Jede Frau hat die Chance, beispielsweise ihre eigene Ich-AG aufzumachen, ihren Arbeitsplatz hoch flexibel zu Hause zu gestalten und die Familie mit einzubeziehen – so wie wir es aus den Ländern des Südens kennen. Unter dem Deckmantel der „feministischen Selbstbestimmung“ wird Verarmung und Entsolidarisierung vorangetrieben: In prekären Situationen und mit immer weniger Chancen sind Frauen froh, zu Hause arbeiten zu können und akzeptieren Billiglöhne.

Die Zeit und Muße fehlt, aus der Vereinzelung heraus mit anderen, die ihre Situation teilen, in Kontakt und Austausch zu kommen – und falls doch: Über das Beklagen des Einzelschicksals hinaus sich zu solidarisieren, dazu ist offensichtlich zur Zeit kaum jemand im Stande. Wo bleibt die Stimme der Frauenbewegung? Grund genug, sie zu erheben, gäbe es. Aber dafür müsste es ein neues

Was ist der „Zwischenruf“?

Mit dieser Rubrik in „Bibel und Kirche“ möchten wir Sie zum Gespräch und zur Diskussion einladen! Was denken Sie über diesen „Zwischenruf“? Schreiben Sie uns Ihre Meinung, wir werden im nächsten Heft eine Seite freihalten, um Ihre Zuschriften (wenigstens auszugsweise) zu veröffentlichen!

Verständnis von Selbstbestimmung geben, das von Solidarität geprägt ist.

Hochleistungsgesellschaft?

Den Geschlechterdualismus zu überwinden – hieße das nicht vielmehr, zu verlangen, dass endlich das männliche Ideal der Hochleistungsgesellschaft angegriffen statt feminisiert, die Herrschaft des Marktes gestürzt wird? Dass Männer wie Frauen sich dazu befreien, eine Art von Verantwortung zu leben, die den vielfältigen menschlichen Existenz- und Lebensformen ein würdiges Leben ermöglicht? Die Menschen wie Ressourcen nicht einfach nach den Gesetzen der Marktwirtschaft ausbeutet, sondern sorgsam mit ihnen umgeht?

Mit einer solchen Utopie im Kopf lässt sich vielleicht dem Konzept des „neuen Menschen“ nach Hartz widerstehen und gegen jede Vernunft und Erfolgsaussicht beharrlich an der Verheißung von und dem Kampf für eine neue Erde festhalten, die die Menschlichkeit in den Vordergrund rückt.

Katja Strobel

Zitate aus: Peter Hartz: Job-Revolution. Wie wir neue Arbeitsplätze gewinnen können. Frankfurt/Main 2001. Zitiert nach Haug, Frigga: Gender – Karriere eines Begriffs. in: Utopie kreativ 156, Oktober 2003, 899-913.

**Reaktionen auf den letzten Zwischenruf
„Lieben oder kämpfen?“**

Wer weiß, was geschehen wäre, hätten sich nicht immer wieder Menschen gefunden, die die Mitmenschlichkeit als höchstes Ziel des Zusammenlebens angesehen haben. ...

Ich denke, Glück, das auf Dauer angelegt ist und das sehr tief geht, findet der Mensch nur in der Hingabe an den anderen, den Mitmenschen. Es klingt für unsere Zeit wenig plausibel. Doch wer erlebt, wie andere Menschen z.B. aufleben oder neue Hoffnung bekommen durch mein Mitgefühl, meine Hilfsbereitschaft, der versteht, dass wir allesamt eigentlich dazu fähig sind. Diese Befähigung, so wir sie anwenden, führt uns dann zugleich in neue Dimensionen unseres Lebens. Kann uns ungemein zufrieden machen, ja glücklich. Dadurch probieren wir das immer und immer wieder. Wir werden Trainierte in Sachen Zuneigung, Achtung vor dem andern. Wir werden auch weise im Umgang mit dem Nächsten.

Diese Art zu leben ist die Bessere, denke ich. Und sie ist praktikierbar, wenn ich mich von den heutigen Zeitströmungen nicht generell erfassen lasse, sondern ihnen, wo nötig, wehre.

Theo S. Wollenschläger, Bornheim

Für mich besteht die Weisheit des Lebens gerade in der umgekehrten Sicht der Dinge: Weil ich Menschen und Welt liebe, schaue ich kritisch auf die Welt und wie sie ist und was sie bestimmt und erkenne die destruktiven, lebensfeindlichen und menschenverachtenden Strukturen. Und weil ich erkenne und eine Liebende bin, darf, muss und soll ich kämpfen. Ich werde also nicht „durch die notwendige Kritik eine Liebende“, wie Frau Praetorius schreibt, sondern durch die Liebe eine, die kritisiert, um die Not zu wenden.

Mechthild Prause, Sparneck

Biblische Umschau

■ Ein Bibelweg

Von der Schöpfung bis zum himmlischen Jerusalem kann man künftig zwischen Untermerzbach und Seßlach (Erzbistum Bamberg) gehen. Möglich wird dies durch einen gleichnamigen Bibelweg, der aus zwölf Stationen – sechs aus dem Alten und sechs aus dem Neuen Testament – besteht.

Eine Woche lang haben zwölf junge Holzbildhauer – zehn Frauen und zwei Männer – aus dicken Pappelstämmen Skulpturen erschaffen, die die Stationen des Bibelwegs bilden.

Die Spannweite der Figuren reicht vom ersten bis zum letzten Buch der Bibel. Dargestellt werden an den Stationen auf dem rund acht Kilometer langen Weg unter anderem die Schöpfung, Noah, Abraham, Mose und Johannes der Täufer ebenso wie die Heilung der Kranken durch Jesus, die Versuchung Jesu, das österliche Geschehen anhand der Gestalt des Apostels Thomas oder auch Pfingsten.

Andreas Kuschbert

■ Auszeichnung für zweite Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats

Marie-Theres Wacker, die zweite Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats im Katholischen Bibelwerk e.V., wurde gemeinsam mit Hedwig Meyer-Wilmes mit dem Marga-Klompe-Preis 2004 geehrt. Die Marga-Klompe-Stiftung ehrt mit der mit 2.500 Euro dotierten Auszeichnung am Samstag im niederländischen Tilburg den Beitrag der Wissenschaftlerinnen zur theologischen Frauenforschung. Vor allem hervorgehoben wurde die im Münsteraner LIT-Verlag erscheinende Reihe „Theologische Frauenforschung in Europa“, in der seit dem Jahr 2000 bislang 16 Bände europäischer Theologinnen und Theologen zur Gender-Thematik erschienen sind.

Die Stiftung und die jährlich verliehene Auszeichnung erinnern an die erste Ministerin des niederländischen Parlaments, Marga Klompe (1912-1986), die auch Ehren doktorin der Universität Tilburg war. Der Preis wird jährlich an Projekte verliehen, die sich für Frieden, Gerechtigkeit und Emanzipation im christlichen Kontext einsetzen.

Der Wissenschaftliche Beirat, dessen Stellvertretende Vorsitzende Prof. Wacker ist, gibt dem Bibelwerk zusätzliche Impulse und Verbindungen zu aktuellen Forschungen der wissenschaftlichen Theologie.

■ Professor Dr. Rudolf Kilian †

Am 20. November 2004 verstarb Prof. Dr. Rudolf Kilian. Bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1999 war er Alttestamentler in Augsburg. Er war, wie ich von vielen seiner ehemaligen Studenten gehört habe, ein hervorragender Lehrer. Seine Vorlesungen vermittelten ihnen das Alte Testament so, dass sie etwas damit anfangen konnten. Fast alle haben mir erzählt, dass ihnen immer wieder die aktuelle Bedeutung der Texte aufgegangen ist.

Von 1985 bis 1991 war Prof. Kilian Vorsitzender des Katholischen Bibelwerks e. V. und hat sich sehr für seine Unabhängigkeit eingesetzt. Dafür gebührt ihm bis heute unser großer Respekt und ein herzlicher Dank.

Ich persönlich verdanke ihm meine Berufung ans Katholische Bibelwerk. Er hat mich all die Jahre mit großer Umsicht beraten und begleitet. Dafür bin ich ihm bis heute dankbar.

Franz-Josef Ortkemper

Eine ausführliche Würdigung finden Sie im letzten Heft (4/2004), Seite 236-237.

Bibel braucht Unterstützung – bibelpastorale Arbeit auch. Als Verein sind wir auf Sie als unsere Mitglieder angewiesen!

Unsere Arbeit ist sehr vielfältig. Wir produzieren nicht nur Zeitschriften und Materialien, sondern bilden eine Lobby für die Bibel in vielfacher Hinsicht: in der Kursarbeit, in der Ausbildung von Ehrenamtlichen und Multiplikatoren, bei Kirchentagen, durch Hilfen für Gemeinde und Schule.

Unterstützen Sie mit Ihrem Abonnement unser engagiertes Wirken! Empfehlen Sie uns und unsere Zeitschriften!

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk



**Weiter Suchen.
Und weiter Finden.**

Unverbrauchte Ideen aus dem Jahr der Bibel

■ Im Jahr der Bibel wurden Tausende von kreativen Ideen entwickelt, um Zugänge zur Bibel zu eröffnen. Die Ideenbörse auf der Schweizer Homepage zum Jahr der Bibel und das Ideenheft waren damit prall gefüllt. Sehr viele, aber längst nicht alle dieser Ideen wurden auch realisiert. Es gab einfach zu viele gute Vorschläge, um sie alle in einem Jahr anpacken zu können. Andererseits ist aus so mancher Idee für das Jahr der Bibel etwas Beständiges hervorgegangen, das weiter in die Zukunft wirkt.

Das Jahr der Bibel ist zu Ende. Das Leben und Arbeiten mit der Bibel geht weiter.

Die Bibelpastorale Arbeitsstelle in Zürich und deren Mitarbeiterin Sabine Bieberstein, die Projektleiterin für das Jahr der Bibel in der Schweiz war, möchten dazu beitragen, dass diese unverbrauchten Ideen aus dem Jahr der Bibel nicht vergessen werden. Deswegen haben wir einige dieser Ideen ausgewählt und auf unserer Homepage www.bibelwerk.ch ausführlich vorgestellt. In verschiedenen Pfarrblättern in der Schweiz sind die „unverbrauchten Ideen“ schon als Reihe erschienen. Wir haben Ideen ausgewählt, die möglichst viele biblisch Interessierte ansprechen, Einzelpersonen und Familien. Manche Ideen sind auch für Pfarreien oder kirchliche Gruppen interessant oder bieten Impulse für die Katechese. Die ausgewählten Ideen:

- Rezept für einen Bibelkuchen
- Die Bibel mit allen Sinnen erfahren: Bibelausstellung Neuland
- Wer wird Biblionär?
- HipHop und Bibel
- Die Bibliathek in der Predigerkirche in Zürich
- Bibelweg von Gerlafingen SO nach Utzensdorf BE
- „Komm mit!“ sagt Mirjam. Ein Bibelweg für Frauen
- Das Bibel+Orient Museum in Fribourg

Stellvertretend für andere Ideen sei eine näher vorgestellt:

Die Bibliathek in der Predigerkirche in Zürich

Sie lohnt wohl keinen speziellen Familienausflug nach Zürich. Aber wenn Sie sowieso mal in Zürich sind, ist ein Besuch auf jeden Fall lohnenswert – mit der ganzen Familie. Und ganz sicher ist die Bibliathek eine Idee, die so manche Pfarrei ohne allzu grossen Aufwand nachahmen könnte.

Was ist die Bibliathek? Vier sehr bequeme Sessel, ein Tisch, zwei Bücherwände, ein einladendes Plakat an der Wand. Die Bücherwände bestückt mit Bibeln und Büchern zur Bibel, zum Lesen, Schmökern, Nachschlagen und Nachforschen rund um die Bibel.

Was ist das Besondere daran? Die Bibliathek befindet sich in der Kirche. Sie lädt im nördlichen Seitenschiff zum Sitzen und Lesen ein. Die Stille und Stimmung in der Kirche ist ein wunderschöner Rahmen dafür. Sie bietet eine kleine, aber feine Auswahl von Büchern, darunter Bibelausgaben in 32 verschiedenen Sprachen, von Armenisch bis Vietnamesisch. Und sie hat mit ihrer Auswahl von älteren und neueren Kinderbibeln und Bibelbilderbüchern auch etwas für Kinder zu bieten.

Wo ist die Bibliathek? Sie befindet sich seit dem Jahr der Bibel in der Predigerkirche im Niederdorf (Zähringerplatz/Predigerplatz) in Zürich und ist zu den Öffnungszeiten der Kirche zugänglich (Di-Sa 10 bis 18 Uhr, So-Mo ab 12 Uhr). Sie könnte aber in dieser oder ähnlicher Form leicht auch in anderen Kirchen realisiert werden.

Kennen Sie weitere unverbrauchte Ideen aus dem Jahr der Bibel? Wir sammeln sie. Schicken Sie Ihren Hinweis an peter.zuern@bibelwerk.ch

Katholisches Bibelwerk e.V.

Sie können uns helfen!

In den letzten zehn Jahren sind unsere Zuschüsse um 127.968 Euro gefallen – eine Folge der sinkenden Kirchensteuereinnahmen. Für die kommenden Jahre sind weitere Kürzungen angekündigt. Bei einem Gesamtetat von 2.166.000 Euro ist das kein Pappenstiel! Wir haben die sinkenden Zuschüsse bisher durch Mehreinnahmen beim Verkauf von „Welt und Umwelt der Bibel“ locker auffangen können. Seit zwei Jahren allerdings stockt der Umsatz, genau seit der Einführung des Euro.

Sie können uns helfen, dass wir die kommenden Jahre dennoch über die Runden kommen und unsere Arbeit im bisherigen Umfang weitermachen können:

- Indem Sie uns als Abonnenten die Treue halten.
- Indem Sie für unsere Zeitschriften werben und „Bibelpartner“ werden (Wir schicken Ihnen gerne Informationen und Werbematerial zu).
- Indem Sie Sachen aus unserem Angebot bestellen.
- Indem Sie Zeitschriftennummern, die Ihnen gefallen, zum Verschenken bestellen
- Indem Sie einzelne Hefte von „Welt und Umwelt der Bibel“ (ein tolles Geschenk!) bei uns bestellen. Dazu gibt es attraktive Staffelpreise.

Was Sie vielleicht noch nicht wissen: Der Verlag Katholisches Bibelwerk ist eine eigenständige Einrichtung und gehört der Bischofskonferenz. Die Biblischen Reisen (denen es übrigens hervorragend geht – allen Unkenrufen zum Trotz!) sind ebenfalls eine eigenständige Einrichtung, aus der wir keine Gelder beziehen können. Wir als Katholisches Bibelwerk e. V. müssen uns aus den drei Zeitschriften und den Verkäufen von Kleinschriften finanzieren. Wir werden Ihnen im Laufe des Jahres immer wieder Angebote machen. Nehmen Sie sie wahr.

Herzlichen Dank für Ihre Unterstützung und Treue!
Dr. Franz-Josef Ortkemper
Direktor

Impressum

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 60. Jahrgang, 1. Quartal 2005, , ISBN 3-932203-09-7

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg
REDAKTION: Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de, verantwortw.), Barbara Leicht, Dr. Michael Hartmann
REDAKTIONSKREIS: Dr. Ulrike Bechmann, Dr. Regula Grünenfelder, Detlef Hecking, Dr. Konrad Huber, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold Reck

DRUCK: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, D-70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50, Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten (€ 22,00/ für Schüler/innen, Studierende, Rentner/innen € 12,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 34,00/ ermäßigt € 18,00).

ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ 600 100 70); Liga Stuttgart 64 515 51 (BLZ 750 903 00)
AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholisches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart. Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Einzelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00 zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Stiftsplatz 8, A-3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38, Fax 02243/329 38 39. Der Bezugspreis für das Jahr 2003 beträgt € 24,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 38,50, zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft kostet € 6,70, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung: Bank Austria 639 196 302 (BLZ 201 51).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstraße 76, CH – 8002 Zürich, Tel. 01/205 9960, Fax 01/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (SFR 40,00, Student/innen SFR 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* SFR 65,00, Student/innen SFR 55,00). Einzelheft: SFR 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39 108-5.

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich. Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.
ISSN 0006-0623

■ Veranstaltungen

■ Nütschau

26. - 28. April 2005:
Bibliodrama zum Thema Gotteserfahrung
(Prof. Dr. Tim Schramm, Ellen Kubitz, Hamburg).
Anmeldung: Haus St. Ansgar, Kloster Nütschau, Schlossstr. 26, 23843 Travenbrück, Tel. 04531/5004-140, Fax 04531/5004-100; e-mail: termine@haus-sankt-ansgar.de

■ Worpheus

08. - 10. April 2005:
„Wäre Christus nicht auferstanden ... Fragen um die Auferstehung Jesu“
(Dr. Franz-Josef Ort Kemper)
Anmeldung: Niels Stensen Haus, Worpheus Landstraße 55, 28865 Lilienthal-Worpheus, Tel. 04208/2990.

■ Mülheim/Ruhr

15. - 16. April 2005:
Thomas von Aquin: Die Liebe Gottes. Textseminar (Dr. Winfried Czapiewski, Oberhausen)
Anmeldung: Katholische Akademie „Die Wolfsburg“, Falkenweg 6, 45478 Mülheim/Ruhr, Tel. 0208/999 19-0; Fax 0208/999 19-110; e-mail: die.wolfsburg@bistum-essen.de

■ Winterberg-Elkeringhausen

15. - 17. April 2005:
Mit Augen und Händen – Ganzheitliche und kreative Methoden in der Arbeit mit der Bibel – Methoden-Seminar zur Bibel; Methoden werden vorgestellt, erprobt und vermittelt (Dr. theol. Rüdiger Feuerstein, Dipl.-Theol. Thomas Throenle).
Anmeldung: Seelsorgeregion Hochsauerland-Waldeck, Stiftsplatz 13, 59872 Meschede, Tel. 0291/991651; Fax 0291/991654; e-mail: seelsorgeregion.hochsauerland-waldeck@epost.de. Ein eigenes Falblatt kann angefordert werden.

■ Beilngries

24. - 28. Mai 2005:
„Und ich begegnete am Brunnen ...“ (Joh 4,11) Ein Kurs zum Herstellen und zum Umgang mit Biblischen Erzählfiguren (Gini Neumann, Dr. Martina Eschenweck)
Anmeldung: Bistumshaus Schloss Hirschberg, Hirschberg 70, 92339 Beilngries, Tel. 08461/6421-0, Fax 08461/6421-14, e-mail: schloss.hirschberg@bistum-eichstaett.de

■ Freising

11. - 12. März 2005:
Warum? Biblische und literarische Spuren einer Theologie der Klage (Dr. Georg Langenhorst)
29.-30. April 2005:
Die drei Lebensalter der Frau. Das etwas andere Frauen-Bibel-Wochenende (Dr. Hildegard Gosebrink).
24. - 28. Mai 2005:
Biblische Figuren nehmen Gestalt an. Kurs zur Herstellung und zum Umgang mit Biblischen Erzählfiguren (nach Doris Egli) (Elfriede Löffler)
30. Mai - 3. Juni 2005:
Neue Bilder vom Menschen – und was (wir) Christen dazu sagen (Prof. Dr. Ulrich Willers M.A.)
Anmeldung: Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 85354 Freising, Tel. 08161/181-0; Fax 08161/181-205; e-mail: info@bildungszentrum-freising.de

■ Stuttgart-Hohenheim

4. - 6. März 2005:
Theologisches Forum Christentum – Islam. „Im Namen Gottes ...“ Theologie, Anthropologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam.
10. April 2005:
Von Jesus zum Muhammad. Die Ausbreitung des Islam. Studententag (Helga Kaiser).
Anmeldung: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart, Tel. 0711/1640-600; Fax 0711/1640-777; e-mail: info@akademie-rs.de

Tagungsangebot 2005 Fernkurs Bibel

■ Parchim

04. - 06. März 2005:
„Liebt die Gerechtigkeit!“
Das Buch der Weisheit (Dr. Dr. Juan Peter Miranda)
Anmeldung: Edith-Stein-Haus Parchim, Invalidenstr. 20, 19370 Parchim
Tel. 03871/625111; Fax 03871/625110
e-mail: esh.parchim@t-online.de

■ Georgsmarienhütte

22. - 24. April 2005:
Zwischen Verzweiflung und Lebensmut. Der Prophet Elia (Dr. Dr. Juan Peter Miranda, Dr. Uta Zwingenberger)
Anmeldung: Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte
Tel. 05401/33639; Fax 05401/33666
e-mail: bibelforum@haus-ohrbeck.de

■ Hofheim

01. - 03. Juli 2005:
Lebensfrust oder Lebensmut. Das Buch Kohelet (Dr. Dr. Juan Peter Miranda)
Anmeldung: Exerzitenhaus St. Josef, Kreuzweg 23, 65719 Hofheim/Taunus
Tel. 06192/99040; Fax 06192/990439
e-mail: info@exerzitenhaus-hofheim.de

Grundkurs Bibel

Im Haus Mariengrund in Münster startet im März ein neuer Grundkurs Altes Testament mit vier Wochenenden. Info und Anmeldung: A. Hopf, Diözesanbildungswerk Münster, Aegidiistr. 63, 48143 Münster, Tel. 0251/4956056
e-mail: hopf@bistum-muenster.de

Absender: Katholisches
Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart



Jetzt unsere **Kataloge 2005** oder Informationen für Reisen mit geschlossenen Gruppen anfordern unter **Tel. 0800 / 619 25 10!** (Gebührenfrei)

**Biblische Reisen GmbH
Stuttgart**
www.biblische-reisen.de
Ihr Spezialist für
Studienreisen weltweit.

Studien*erlebnis*reisen

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle Studienreisen bieten wir Ihnen in unserem **Jahreskatalog 2005** Reiseziele in die ganze Welt an. Ob Sie in Europa Armenien und Slowenien, in Afrika Äthiopien, Tansania und den Oman oder in Südamerika Brasilien, Chile und Peru erkunden wollen – wir machen es Ihnen möglich!

In unserem **Katalog Studien-Kreuzfahrten 2005** finden Sie Kreuzfahrten zu Metropolen der Ostsee und zu alten und neuen Weltwundern im Mittelmeer. Oder möchten Sie auf europäischen Flüssen unterwegs sein?

Wir schicken Ihnen die gewünschten Unterlagen kostenlos zu und beraten Sie gerne persönlich.

