



Unsere Erde – Gottes Erde?

**Eine interreligiöse Betrachtung zu
Schöpfung und Ökologie**

Herausgeber: Interreligiöser Think-Tank

Basel, im Dezember 2018

Alle Rechte vorbehalten

© Interreligiöser Think-Tank, Basel (Schweiz), www.interrelthinktank.ch

Wir danken der Stiftung «Dialog zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen» (Basel) herzlich für die grosszügige Unterstützung der vorliegenden Arbeit.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
I Blick in die Quellen	
1 ... aus jüdischer Sicht (Annette Böckler)	6
2 ... aus christlicher Sicht (Doris Strahm)	10
3 ... aus islamischer Sicht (Amira Hafner-Al Jabaji)	15
4 Interreligiöser Kommentar	21
II Theologische und philosophische Schöpfungskonzepte	
1 ... im Judentum (Annette Böckler)	23
2 ... im Christentum (Doris Strahm)	28
3 ... im Islam (Rifa'at Lenzin)	32
4 Interreligiöser Kommentar	35
III Aktuelle Ansätze zu Schöpfung, Umwelt und Ökologie	
1 ... im Judentum (Annette Böckler)	37
2 ... im Christentum (Reinhild Traitler; Doris Strahm; Heidi Rudolf)	42
3 ... im Islam (Rifa'at Lenzin)	50
4 Interreligiöser Kommentar	57
Schlusskommentar	59
Appell	61
Autorinnen	63

Einleitung

«Beinahe dreimal die Erde wäre erforderlich, wenn alle wie die Schweizer Bevölkerung leben würden», stellt das Bundesamt für Statistik fest.¹ Wir leben also auf Kosten künftiger Generationen und anderer Erdteile. Der ökologische Fussabdruck, der Verbrauch natürlicher Ressourcen, ist in den (westlichen) Industrienationen dabei besonders gross. Ein grundlegender Wandel unserer westlichen Konsum- und Produktionsweise, der Mobilitätsansprüche und des alltäglichen Verhaltens ist dringend geboten, wenn wir unsere natürlichen Lebensgrundlagen bewahren und den Planeten Erde vor der Zerstörung schützen wollen.

Was hat Religion mit all dem zu tun? 1972, im selben Jahr wie der Bericht des Club of Rome «Die Grenzen des Wachstums» erschien, veröffentlichte der deutsche Publizist und Umweltaktivist Carl Amery ein Aufsehen erregendes Buch mit dem Titel «Das Ende der Vorsehung – Die gnadenlosen Folgen des Christentums», in dem er dem Christentum eine Mitschuld an der globalen ökologischen Krise zuschrieb. Das Christentum habe den «Herrschaftsauftrag» in Gen 1,28 («Macht euch die Erde untertan») als Erlaubnis missverstanden, die Erde hemmungslos zu eigenen Gunsten auszubeuten, und jenen verhängnisvollen Weg eröffnet, dessen bitteres Ende sich nun abzeichne: die globale Umwelt-Katastrophe.

Ist das Christentum also mitverantwortlich an der gegenwärtigen Situation, indem es in der westlichen Kultur ein ausbeuterisches Verhalten gegenüber der Erde und ihren Ressourcen befördert hat? Wie sieht es diesbezüglich mit den anderen monotheistischen Religionen, dem Judentum und dem Islam, aus? Wie sehen und gestalten sie die Beziehung der Menschen zur Natur? Und: Welche spezifische Rolle und Verantwortung kommen den Religionen gegenüber Natur und Umwelt zu? Wäre es heute nicht gerade die Pflicht und die Aufgabe von Religionsgemeinschaften, zusammen mit anderen, Agentinnen des Wandels zu sein und zum Schutz der Umwelt und der uns von Gott anvertrauten Schöpfung beizutragen? Anders als die Begriffe «Natur» oder «Umwelt» ist der Begriff «Schöpfung» ja religiös konnotiert und verweist darauf, dass die Erde nicht einfach reine Materie ist, die wir beliebig nutzen und ausbeuten können, sondern als von Gott geschaffen unserem verantwortungsvollen Handeln anvertraut ist.

Als «Interreligiöser Think-Tank» vertiefen wir im vorliegenden Text diese Fragen und untersuchen in einem ersten Kapitel, was jüdische, christliche und islamische Quellen zur Schöpfung und zur Stellung und Rolle der Menschen darin sagen. Welche Aufgaben und Verantwortung werden ihnen in den Quellentexten der drei Religionen zugeschrieben? In einem zweiten Kapitel stellen wir kurz jüdische, christliche und islamische Sichtweisen auf die Schöpfung dar, die im Verlauf der Geschichte entwickelt wurden: Welche theologischen und philosophischen Schöpfungsvorstellungen und -konzepte gab es im Judentum, Christentum und Islam und welche Wirkmächtigkeit hatten diese? In einem dritten Kapitel stellen wir zeitgenössische Ansätze von Schöpfungstheologien sowie ökologische Initiativen und konkrete Umweltprojekte in den drei Religionen vor, die zu einem ökologischen Verhalten und zur Bewahrung der Schöpfung beitragen wollen.

Diese drei Kapitel werden von den Autorinnen aus der Sicht ihres jeweiligen religiösen Hintergrunds dargestellt. Dabei werden die Themen so behandelt, wie es dem spezifischen Zugang zum Thema in den drei Religionen entspricht. Das heisst: Es wurden nicht einfach identische Fragen vorgegeben, sondern jede Religionsgemeinschaft hat aus einer Sicht von innen, aus der eigenen Tradition heraus, den Zugang und die Wahl der Quellen und Themen,

¹ www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/nachhaltige-entwicklung/oekologischer-fussabdruck.html/ 2018

die Art der Darstellung und des Erklärens bestimmt. Damit wirken wir bewusst der Gefahr entgegen, dass sich die Minderheitenreligionen an den christlichen Mehrheitsdiskurs anpassen und sich nach dessen Themen und Fragen richten müssen, anstatt zu erörtern, was und auf welche Weise die eigene Religion etwas zum Thema «Schöpfung» sagt. Es kann daher sein, dass einige Texte zunächst etwas fremd erscheinen und mehrmals gelesen werden müssen. Die Lektüre der Texte erfordert eine Haltung, die für die interreligiöse Verständigung grundlegend ist: die Anderen von innen her zu verstehen suchen, so wie sie sich selbst verstehen, also einen Perspektivenwechsel vorzunehmen und mit den Augen der Anderen sehen zu lernen, um ihre Sicht der Dinge besser verstehen zu können. Auf diese Weise kann der vorliegende Text nicht nur zum Lernen über Schöpfungsvorstellungen benutzt werden, sondern am Beispiel dieses Themas lässt sich auch exemplarisch zeigen, wie interreligiöser Dialog gelingen kann.

Gemeinsam verfasste «Interreligiöse Kommentare» beschliessen die drei Hauptkapitel. Sie führen Gemeinsames und Unterschiedliches aus den vorangehenden Beiträgen zusammen und kommentieren einzelne Aspekte. Ein «Schlusskommentar» geht nochmals kurz auf ein paar wichtige Punkte unserer Untersuchung ein.

Und schliesslich rufen wir mit einem «Appell» zur gemeinsamen Verantwortung und zu einem gemeinsamen ökologischen Handeln der Religionsgemeinschaften auf. Denn die Lage ist ernst. Wetterextreme, die durch den Klimawandel verursacht sind, treten immer häufiger und für immer mehr Menschen sicht- und spürbar auf. Weltweit wurden 2018 Hitzerekorde gemessen. Überschwemmungen und Dürren nehmen zu, ebenso die Versalzung von Süsswasserreservoirs aufgrund des steigenden Meeresspiegels. Erste Klimaflüchtlinge sind bereits Realität. ForscherInnen rechnen mit gravierenden und teilweise unumkehrbaren Folgen, wenn die Temperatur um mehr als 2 Grad über das vorindustrielle Niveau steigen sollte. Das Pariser Klimaschutzabkommen von 2015 sieht eine Begrenzung der Erderwärmung auf deutlich unter zwei Grad im Vergleich zum vorindustriellen Zeitalter vor. In einem Spezialbericht hat der Weltklimarat im Oktober 2018 dargestellt, welche Folgen bereits eine globale Erwärmung um 1,5 Grad hätte und was zu tun ist, um diese Grenze nicht zu überschreiten. Der Bericht lässt keinen Zweifel daran, dass ein radikaler Wandel notwendig ist. Dieser werde alle Bereiche unserer Gesellschaft umkrempeln. Nebst einem energischen Eingreifen der Staatengemeinschaft bzw. der Politik sind dringend eine Veränderung unseres Lebensstils und eine andere Haltung gegenüber der Umwelt gefordert. Religionen, so sind wir überzeugt, haben als Ordnungs- und Wertesysteme hier eine grundlegende Aufgabe.

I / 1 Blick in die Quellen aus jüdischer Sicht

Die wichtigste Quelle für das Verständnis theologischer Themen im Judentum ist das jüdische Gebetbuch, d.h. die Sammlung der regelmässig rezitierten Gebetsordnungen für das ganze Jahr. Das Gebetbuch ist das im Judentum meistbenutzte Buch. Es bringt die jüdischen Sichtweisen aus verschiedenen Zeiten zur Sprache, von Bibel, rabbinischer Literatur (Mischna, Talmud, Midrasch), mittelalterlicher Auslegung (Gedichte und Kommentare) bis hin zur Moderne (neue Meditationen und Studientexte). Die Gebetbücher der verschiedenen Riten und Strömungen haben alle sämtlich den gleichen, zwischen dem 9.-12. Jahrhundert der Zeitrechnung entstandenen Kern, der zum Teil täglich mehrmals rezitiert wird. Daher ist das Gebetbuch – hebräisch «Siddur» (für Schabbat und Wochentage) oder «Machsor» (für Fest- und Feiertage) – meine vorrangige Quelle zu jüdischen Auffassungen über die Schöpfung. In sie fliessen jedoch Zitate aus Bibel und rabbinischer Literatur ein.

Hajom harat Olam: Heute ist der Schöpfungstag der Welt

Die Erinnerung an die Schöpfung der Welt ist im Judentum ein zentrales Thema, so wichtig wie die Erinnerung an die Schaffung des jüdischen Volkes durch den Auszug aus Ägypten. Das Judentum zählt die Jahre nach der Erschaffung der Welt, die Monate nach dem Auszug aus Ägypten. Unser Verständnis der Zeit spiegelt also bereits, dass die Zeit sich als eine geschaffene, das heisst als eine geschenkte definiert. So kommt es, dass *Rosch Haschana*, das jüdische Neujahrsfest, zwar der Beginn eines neuen Kalenders ist, aber auf den ersten Tag des *siebten* Monats fällt, denn die Monate – also die Berechnung des Festzyklus – definieren sich von der Gabe der Freiheit und der Geburt des Volkes her. Die Jahre aber zählt man nach der Schöpfung der Welt. Der Tradition zufolge jährt sich an *Rosch Haschana* konkret die Erschaffung der Menschheit. Die übrigen Geschöpfe wurden zum Dienst für den Menschen geschaffen.

Heut' feiern wir den Schöpfungstag der Welt,
heut' werden alle vor Gericht gestellt.
Und flehend harren deines Worts die Deinen,
ob wir als Kind, Knecht oder Magd erscheinen.
Sind Kinder wir, so schenk' uns deine Huld,
und tilge doch in Liebe unsere Schuld.
Sind Knecht' und Mägde wir, so hab' Erbarmen,
und richte aus dem Staube auf die Armen.

(*Ha-Jom harat Olam*, aus der Rosch Haschana Liturgie)

Die Schöpfung ist nicht wichtig als ein historisches Faktum oder quantenphysikalisches Phänomen, sondern sie ist eine poetische Aussage über Sinn und Wert der Welt. Die Naturwissenschaft hat andere Fragenstellungen – Fragen nach physikalischen oder biologischen Prozessen. Deshalb konkurriert sie nicht mit der jüdischen Tradition, die in literarisch-poetischer Weise das Wesen Gottes, das Wesen des Menschen und den Charakter aller Kreatur beschreibt. Ein poetischer Text ist kein Bericht. Es geht ihm um den Ausdruck von Gefühlen und Wahrheiten der Gegenwart, die Fakten alleine nie ausdrücken könnten.

Weil die gesamte Menschheit auf einen einzigen Ursprung zurückgeführt wird, bedeutet dies, dass alle Menschen gleichwertig sind.

Am Anfang wurde nur ein einziger Mensch geschaffen, um dich zu lehren, dass, wenn jemand eine Seele vernichtet, es ihm die Schrift anrechnet, als hätte er eine ganze

Welt vernichtet, und wenn jemand eine Seele erhält, es ihm die Schrift anrechnet, als hätte er eine ganze Welt erhalten.

Auch wegen des Friedens unter den Menschen, damit niemand zu seinem Mitmenschen sagen kann: Mein Ahn war grösser als deiner. (...)

Und endlich auch, um die Grösse Gottes – Gottes Heiligkeit sei gepriesen! – zu verkünden; wenn ein Mensch mehrere Münzen mit einem Stempel prägt, so gleichen sie alle einander. Gott, der über alles regiert – Gottes Heiligkeit sei gepriesen! – prägt jeden Menschen mit dem Stempel des ersten Menschen, und doch gleicht nicht einer dem anderen. Daher muss auch jeder einzelne sagen: «Meinetwillen ist die Welt erschaffen worden.» (Mischna: Sanhedrin 4,5)

Jotzer Or: Schöpfer von Licht

Da die Welt nicht als auf Willkür und blindem Zufall basierend angesehen wird, gibt es stets eine Möglichkeit der Hoffnung auf Veränderungen und auf Gerechtigkeit. Jeden Morgen beten viele Jüdinnen und Juden die Worte: *le'el ... hamechadesch betuwo bechol jom tamid ma'ase bereschit* – Gott, der in Güte jeden Tag das Schöpfungswerk erneuert.

Gepriesen seist du, Ewiger, unser Gott; du regierst die Welt. Du lässt das Licht scheinen, aber schaffst auch die Finsternis, du bringst Frieden, du schaffst alles. Alles lobt dich und alles preist dich, alles sagt: Nichts ist heilig wie der lebendige Gott! Du gibst der ganzen Welt und all ihren Bewohnern Licht, und durch deine Güte erneuerst du deine Schöpfung Tag für Tag. Wie zahlreich sind deine Werke, Gott. Sie alle hast du in Weisheit gemacht. Die Erde ist erfüllt mit deinem Eigentum. Gott, du allein bist erhöht seit jeher. Du wirst gepriesen und verherrlicht und erhoben seit den Tagen der Vorzeit. (Aus: *Jotzer* [1. Lobspruch vor dem *Schma Israel*], tägliches Morgengebet)

Schabbat: Unterbrechung der schöpferischen Tätigkeit als Ziel der Schöpfung

Der Mensch war nicht das Ziel der Schöpfung. Er ist lediglich das Geschöpf, das die Natur nun verantwortlich verwalten und zur Verbesserung der Welt selbst auch schöpferisch tätig sein soll. Gott zum Beispiel gibt Regen und Tau, damit Getreide und Trauben wachsen, aber die Menschen machen daraus Brot und Wein. Gott und Menschen wirken schöpferisch zusammen. Doch das Ziel und die Krone der Schöpfung ist nicht der Mensch. Das Ziel der Schöpfung ist die Existenz Gottes selbst: *Schabbat*.

Da wurden vollendet die Himmel, die Erde und ihr ganzes Heer. So hatte Gott am siebenten Tag sein Werk vollendet, das er gemacht; er ruhte am siebten Tag von all seinem Werk, das er gemacht. Er segnete den siebten Tag und heiligte ihn. Denn an demselben ruhte Gott von allem Werk, das er erschaffen und gemacht hatte. (Gen 2,1-3, Übersetzung Moses Mendelssohn)

(In der jüdischen Tradition sind die ersten 3 Verse des zweiten Kapitels von Genesis das Ende der Geschichte in Kapitel 1. Die von Bischof Stephen Langdon im 13. Jahrhundert eingeführte Kapiteleinteilung, die Kapitel 1 mit der Erschaffung des Menschen enden lässt, entspricht nicht der jüdischen Tradition, in der die Schöpfung mit dem Schabbat endet, nicht mit der Erschaffung des Menschen.)

Die Menschen, im Bild Gottes geschaffen (Gen 1,27), ahmen Gott nach und ruhen ebenfalls an jedem siebten Tag. Nicht zuletzt jedoch auch, um Gottes Existenz in der Welt sichtbar zu machen. Denn der Beginn der Tora schildert die Schöpfung als Akte der Unterscheidung

(*lehawdil*). Alle Unterscheidungen sind natürlich sichtbar: Licht und Finsternis, Meer und Land, Himmel und Meer, Vögel und Fische, Menschen und Tiere usw. Doch die letzte Unterscheidung, Werktag und Schabbat, ist nicht natürlich sichtbar. Ebenso wenig wie die Unterscheidung zwischen Gott und Welt. Deshalb wird nach dem Auszug aus Ägypten dem Volk Israel der Schabbat geboten:

Dies hat der Ewige gesprochen: Ein Ruhetag, ein heiliger Ruhetag ist morgen, dem Ewigen zu Ehren. Was ihr backen wollt, backt heute, was ihr kochen wollt, kocht heute, und was übrig ist, lasst nur stehen zur Verwahrung bis zum nächsten Morgen. (Exodus 16,23, Übersetzung Moses Mendelssohn)

Indem Jüdinnen und Juden den sechsten Tag so leben, dass am siebten ein Ruhetag möglich wird, schaffen sie wöchentlich neu diese letzte Unterscheidung der Schöpfung: die Unterscheidung zwischen Werktagen und Ruhetag. Dieser Ruhetag erinnert also heute in gleicher Weise an die Erschaffung der Welt (*secher ma'ase bereschit*), indem er Gottes Ruhe nachahmt, als auch an den Auszug aus Ägypten (*secher litziat mizrajim*). Denn das Gebot, den Schabbat zu halten, war das erste Gebot an das aus Ägypten befreite Volk und schafft damit zugleich ebenfalls immer wieder neu auch eine zwischenmenschliche Gemeinschaft.

Indem der wöchentliche Schabbat mit dem Entzünden von Licht beendet wird (dem Entzünden der *Hawdala*-Kerze und dem Lobspruch über «Unterscheidungen»), wiederholen Jüdinnen und Juden symbolisch jede Woche den Beginn der Schöpfung. Das erste Werk jeder Woche ist das Entzünden von Licht. Jeder Wochentag wird so als Beteiligung an der Schöpfung der Welt verstanden – und da man dies während der Woche vor lauter Geschäftigkeit leicht vergisst, gibt es kleine liturgische Momente (z.B. im oben zitierten täglichen Morgengebet und am wöchentlichen Schabbat), die uns immer wieder an diese göttliche Mitgestaltungsaufgabe der Welt erinnern.

Psalmen: Schöpfung als Grund zum Lobpreis Gottes

In der jüdischen Liturgie spielen neben den Texten zum Schabbat einige andere Texte, vor allem Psalmen, eine wichtige Rolle. Die Psalmen werden dabei nicht als Gebete verstanden, sondern als Studien und Lehrtexte über Gott. Der Schöpfungpsalm 104 ist der Psalm für *Rosch Chodesch*, den Neumondstag. Dieser längere Psalm wird daher zu jedem Monatsbeginn am Ende des Gottesdienstes rezitiert und auf diese Weise an die Erschaffung der Welt erinnert. Psalm 24 «Des Ewigen ist die Erde, und was sie füllt; Welt und Bewohner sind sein. Er hat den Ufern ihren Grund gelegt, an Strömen sie erbaut» wird jeden Montag und Donnerstag sowie an Festtagen, die auf einen Wochentag fallen, während der Prozession mit der Torarolle gesungen. Das «grosse Hallel», Psalm 136, beschreibt den Auszug aus Ägypten, doch zuvor die Schöpfung:

Dankt dem Herrn, denn er ist freundlich; ewig währet seine Güte. (...) Der grosse Wunder tut allein; ewig währet seine Güte. Der mit Vernunft die Himmel geschaffen; ewig währet seine Güte. Die Erd aufs Wasser ausgebreitet; ewig währet seine Güte. Der grosse Lichter hat gemacht; ewig währet seine Güte. Die Sonne, vorzustehn dem Tage; ewig währet seine Güte. Mond und Sterne vorzustehn der Nacht; ewig währet seine Güte ... (Ps 136,5-9)

Dieser Psalm wird an jedem Schabbat und jedem Festtag zur Vorbereitung auf das Gebet rezitiert. Ausserdem singt man ihn während des Pessach-Seders nach dem Tischdank nach dem Essen. Viele andere Psalmen, die in der heutigen Liturgie zum Teil täglich, zum Teil wö-

chentlich rezitiert werden, preisen Gott als Schöpfer, wie die zum Eingang des Schabbat rezitierten Psalmen 93, 95, 96 und 98. Psalm 92 gilt in der jüdischen Tradition unter anderen als das Loblied Adams, den Gott wegen des Einbruchs des Schabbat nicht mehr für seine Sünde strafen konnte. Die Schöpfung ist also liturgisch immer und immer wieder präsent.

Bal Taschchit: Zerstöre die Schöpfung nicht!

Das Gebot, die Umwelt nicht zu zerstören, wird im Judentum auf das fünfte Buch der Tora zurückgeführt.

Wenn du eine Stadt lange Zeit belagerst und gegen sie Krieg führst, um sie einzunehmen, dann sollst du ihre Bäume nicht zerstören, indem du die Axt gegen sie schwingst; du darfst davon essen, sie aber nicht fällen. Sind denn die Bäume auf dem Feld Menschen, die du belagern müsstest? (Dtn 20,19)

Von hier leitet man her, dass man generell nichts zerstören darf, das zum Nutzen von Menschen dient, also zum Beispiel darf man keine Energie, Wasser oder andere Rohstoffe verschwenden. Dem Talmud zufolge gilt dies auch für die verschwenderische Verbrennung von Öl (Schabbat 67b). Rabbi Jischmael lehrte: Wenn die Tora uns davor warnt, keine Obstbäume zu zerstören, dann sollten wir um so achtsamer sein mit den Früchten selbst (Midrasch Sifre, Schoftim Ende). Also auch Lebensmittel selbst dürfen nicht verschwendet oder vernichtet werden. Die Worte aus Dtn 20,19 «zerstöre auf gar keinen Fall», hebräisch *bal taschchit*, wurden im Judentum die Bezeichnung für den Umweltschutz.

I / 2 Blick in die Quellen aus christlicher Sicht

In der christlichen Theologie hat der Schöpfungsglaube lange Zeit eine zweitrangige Rolle gespielt. Im Zentrum des christlichen Glaubens stand die Heilsgeschichte beziehungsweise der Glaube an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Dazu kam eine in der christlichen Theologie seit Jahrhunderten vorherrschende dualistische Sicht, die scharf zwischen einem (transzendenten) Gott und seiner Schöpfung unterschieden hat. Diese dualistische Weltsicht begann bereits in der Frühzeit des Christentums durch die Aufnahme neuplatonischen Gedankenguts. Heute beginnt, nicht zuletzt durch die ökologische Krise (und den Kontakt mit anderen und älteren religiösen Traditionen), in der christlichen Theologie eine Rückbesinnung auf die biblische Schöpfungslehre und den Glauben an einen Schöpfergott.

Biblische Schöpfungserzählungen und -vorstellungen

Der christliche Schöpfungsglaube bezieht sich hauptsächlich auf die zwei Erzählungen über die Erschaffung der Welt in Genesis 1-3, die programmatisch am Anfang des Ersten Testaments² stehen. Das Zweite Testament hat keine eigene Schöpfungsvorstellung entwickelt, die ersttestamentlichen Vorstellungen werden einfach vorausgesetzt, vor allem die Aussage, dass Gott alles geschaffen hat. So zum Beispiel Hebr 11,3: «Durch Glauben erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort entstanden ist.»

Es bestehen jedoch unterschiedliche Verständnisse, wie die Schöpfungsgeschichten zu interpretieren sind: Evangelikale und fundamentalistische ChristInnen verstehen die biblischen Texte und damit auch die Schöpfungsgeschichten als wortwörtlich von Gott inspiriert und lesen sie als buchstäbliche Tatsache: Die Welt ist in sieben Tagen von Gott geschaffen worden und die Evolutionstheorie ist deshalb abzulehnen. Moderne Bibelwissenschaft und Theologie sehen das anders: Die Bibel ist Wort Gottes in Menschenwort und die Texte müssen in ihrem historischen Entstehungskontext und ihrer Aussageabsicht verstanden werden. Für die beiden Schöpfungsgeschichten der Hebräischen Bibel bedeutet dies konkret: Sie wollen keine Tatsachenberichte sein oder gar naturwissenschaftliche Aussagen machen über das Wann und Wie der Entstehung des Kosmos, sondern behandeln Grundfragen des Menschseins: Wie sind die Welt und die Menschen von Gott gedacht worden? Was ist die Rolle der Menschen in Gottes Schöpfung? Und sie haben eine theologische Absicht: Sie wollen zeigen, dass die Welt und die Menschheit auf den planenden und gestaltenden Willen Gottes zurückzuführen sind.³ Unsere Darstellung folgt dem modernen Bibelverständnis.

Die Hebräische Bibel bezeugt verschiedene Vorstellungen von der Schöpfung:

- Der erste, *sog. priesterliche Schöpfungsbericht von Gen 1,1–2,4a* ist wohl in der Zeit des Exils in Babylon entstanden, eventuell motiviert durch den Kontakt mit mesopotamischen Schöpfungserzählungen. Gen 1 legt dar, dass die von Gott erschaffene Welt «sehr gut» ist (Gen 1,31) und nicht mehr das *tohu-wa-bohu* (Gen 1,2), das Chaos des Anfangs, sondern ein wohlgeordneter Kosmos. Der Text schildert, dass die Welt auf Gottes Wort hin entstanden ist. Dabei wird das Verbum *bara*, «erschaffen», verwendet, das allein Gott zum Subjekt haben kann. In sechs Tagen erschafft Gott die Welt und am siebten Tag ruht er. Die Menschen, männlich und weiblich, werden nach den Pflanzen, Wassertieren und Vögeln am sechsten Tag – gemeinsam mit den Landtieren – erschaffen und als letztes Werk Gottes mit

² Wir reden in unserem Text vom Ersten Testament oder der Hebräischen Bibel anstatt vom Alten Testament. Denn mit «altem» und «neuem» Testament war im Christentum stets eine Bewertung verbunden: Das *Neue* Testament hat das *Alte* Testament (des Judentums) abgelöst und überboten.

³ Vgl. Renold Blank, *Gott und seine Schöpfung. Gotteslehre, Schöpfungslehre*, Studiengang Theologie Bd. VI,1, Zürich 2011, 244.

einer grossen Aufgabe betraut: als Bild und Stellvertreter Gottes sollen sie die Erde untertan bzw. urbar machen. Höhepunkt des Textes ist aber nicht die Erschaffung der Menschen, wie die christliche Tradition lange Zeit lehrte, sondern der siebte Tag, an dem Gott ruhte, der Schabbat: «Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn» (Gen 2,3). Die priesterliche Schöpfungserzählung gipfelt in Gottes Ruhen (*šbt*) am siebten Tag.

- Die zweite, dem *sog. Jahwisten zugeordnete Erzählung in Gen 2,4b-3,24* entstand höchstwahrscheinlich in früherer Zeit und gilt als der ältere Schöpfungstext. Er ist eher von bäuerlichem Milieu geprägt und stellt die Erschaffung des Menschen in seiner Lebenswelt in den Mittelpunkt, nicht so sehr den ganzen Kosmos. Ohne *adamah* (= Erde, Ackerboden) kann *adam* (= der Erdling, das Gattungswesen Mensch) nicht leben. In Gen 2 wird Gottes Schöpfungshandeln viel konkreter beschrieben als in Gen 1: Er formt *adam*, den Menschen, aus Lehm und bläst ihm den göttlichen Lebensatem ein, legt einen Garten an, macht aus Ackerboden die Tiere und bildet schliesslich einen zweiten Menschen aus der Seite des ersten. Gen 2 ist eine mythische Erzählung über die Erschaffung von Mensch und Tier und die Ereignisse im Paradies. Es wird Grundlegendes über das Wesen des Menschen gesagt und gezeigt, wie die Welt des Menschen so geworden ist, wie sie ist. Das eigenmächtige Handeln des Menschen (Essen vom verbotenen Baum der Erkenntnis von Gut und Böse) zerstört nämlich die Unbeschwertheit des Paradieses, eröffnet aber gleichzeitig menschliche Autonomie – mit Folgen allerdings bis hin zu Mühsal, Herrschaft und Gewalt (Gen 3,14-19). Gottes Antwort ist die Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3), mit seinem Segen hält er die Beziehung zum Menschen aber aufrecht.
- Weniger auf den Menschen zentriert sind die *Schöpfungspsalmen*. So sind Psalm 8 und 104 unter anderem Danklieder und Lobpreisungen des Schöpfers. Die Beter von Psalm 8 kommen durch Beobachtung der Herrlichkeit der Welt zur Erkenntnis Gottes und staunen über die Stellung des Menschen in der Schöpfung. In Psalm 104 geht es um die Fürsorge Gottes für die gesamte Schöpfung, der Mensch ist hier nur einer unter vielen. Die Schöpfungstheologie, die Psalm 104 entfaltet, wird in der Perspektive des Segenshandelns Gottes begriffen, das Leben schenkt und immer wieder neu ermöglicht. Ohne die beständige göttliche Zuwendung gibt es für Pflanzen, Tiere, Menschen und Welt keinen Bestand. Diese kommt durch die göttliche *Ruach* zustande – die weiblich vorgestellte Lebens- und Schöpfungskraft. Recht häufig sind auch Aussagen, wonach die ganze Schöpfung Gott preist oder preisen soll. Die meisten dieser Aussagen sind kurz (Ps 50,6; Ps 69,35; Ps 96,11-12; Ps 98,7-8; Ps 145,10-12); in Psalm 148 liegt aber auch ein längerer Aufruf zu diesem Gotteslob der gesamten Schöpfung vor.⁴
- Besonders beachtenswert ist die Einführung der (weiblichen) *Weisheit* als vermittelnde Gestalt zwischen Gott und den Menschen. Nach Sprüche 3,19-20 hat Gott die Welt in Weisheit erschaffen, was impliziert, dass die göttliche Weisheit in der Schöpfung präsent ist. Und nach Sprüche 8,22-31 war die Weisheit schon vor und während der Schöpfung mit dabei: Die Weisheit hilft Gott bei der Schöpfung, indem sie die ganze Zeit vor ihm spielt und scherzt (Spr 8,30f). Dies erklärt auch, warum die Weisheit die Rolle einer (Erkenntnis-)Mittlerin übernehmen kann (Spr 1,20-33; Spr 8,1-36; Spr 9,1-6).⁵
- Auch im *Buch Hiob* aus der jüngeren Weisheitsliteratur kommt eine Sicht der Schöpfung vor, in welcher der Mensch nicht im Zentrum steht: In Hiob 38 und 39 wird dem klagenden und Gott anklagenden Hiob von Gott die Grösse und Schönheit seiner Schöpfung vor Augen

⁴ Vgl. Herders neues Bibellexikon (2008), Artikel «Schöpfung AT».

⁵ Ausführlicher zur Weisheit: Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*, Mainz 1996, 40-43.

geführt, auch wenn der Mensch die Schöpfung nicht vollumfänglich begreifen kann. In diesen Kapiteln liegt das Gewicht auf der Macht des Schöpfers und der wunderbaren Beschaffenheit der Schöpfung; in den Gottesreden wird deutlich, dass Gott sich liebevoll um die gesamte Schöpfung kümmert und auch die chaotischen Wesen im Griff hat.⁶

- In anderen Texten kommt die aus Mesopotamien und Ugarit bekannte Vorstellung vor, dass Gott einen *Kampf mit Chaostieren* zu führen hatte, um so die Ordnung der Welt zu schaffen (vgl. besonders Ps 18 und Jes 51,9f). Diese Chaostiere, benannt als Leviatan, Rahab oder Tannim (Meerungeheuer), werden als noch immer hintergründig präsent gesehen; sie bedrohen die Schöpfung auch weiterhin. Spätere Texte drängen diese Vorstellung zurück. Nach Psalm 104,26 wurde der Leviatan von Gott gebildet, damit er mit ihm spielen könne. Eine Existenz aus eigener Macht haben diese Kräfte damit nicht mehr. Das führt letztlich in noch späteren Schriften zur Ausbildung der Vorstellung einer *creatio ex nihilo*, der Schöpfung aus dem Nichts (vgl. 2 Makk 7,28), die dann auch im Zweiten Testament präsent ist, so etwa in Röm 4,17, wo von Gott gesagt wird, dass er «das, was nicht ist, ins Dasein ruft».

Die Rolle der Menschen in der Schöpfung

Gen 1.26.27: Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes

Die (priesterlichen) Erzähler von Gen 1 fassen mit dem Begriff «Bild Gottes» die Rolle und Funktion der Menschen in der Schöpfung zusammen: «Und Gott sprach: Wir wollen Menschen machen als unser Bild/Statue (*zälām*), als unsere Ähnlichkeit, damit sie herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. Und Gott schuf den Menschen/die Menschheit als sein Bild/seine Statute (*zälām*), als Bild/Statue Gottes schuf er ihn; als männlich und weiblich schuf er sie» (Gen 1,26f). Die Menschheit wird männlich und weiblich erschaffen und beide Geschlechter sind gleicherweise Bild Gottes.

In der christlichen Bibelwissenschaft besteht heute die Auffassung, dass die «Gottesbildlichkeit»⁷ als *funktionale* Aussage zu verstehen ist, die den Menschen als Repräsentanten Gottes und seinen ihm verantwortlichen Stellvertreter in der geschaffenen Welt beschreibt. Altorientalische Vorstellungen von der Erschaffung des Königs und vom König als Bild Gottes werden hier universalisiert und zu Aussagen über die schöpfungsmässige Rolle und Funktion des Menschen umgestaltet. Der König gilt in der altorientalischen Tradition als «Bild» Gottes geschaffen, im Sinne einer Statue (*zälām*) als herrscherliche Repräsentanz Gottes.⁸ Als Bild Gottes repräsentiert in Gen 1 der Mensch als Mann und Frau Gott in der Welt, indem er den Herrschaftsauftrag über die Schöpfung ausübt und Sorge für sie trägt. Die Menschheit/der Mensch ist – wie im Alten Ägypten der König – vom Schöpfer als sein Repräsentationsbild geschaffen, damit er über die gesamte Schöpfung wie ein König herrschen soll. Als «König in der Schöpfung» verbürgt der Mensch die für alle von Gott sinnvoll angelegte gute Schöpfungsordnung und ist Gott gegenüber verantwortlich. Die Gottesbildlichkeit von Mann und

⁶ Vgl. Annette Schellenberg, Schöpfung (AT) / Alttestamentliche Texte zur Schöpfung (März 2016), in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/

⁷ Die heutige Forschung spricht zunehmend von «Gottesbildlichkeit» statt von «Gottebenbildlichkeit», um den Eindruck zu vermeiden, es gehe im biblischen Text hier um ein *Abbild* im Sinne einer ontologischen Wesensaussage über den Menschen, wie sie dann in der Rezeption und Auslegung des biblischen Textes in der christlichen Kirche prägend geworden ist.

⁸ Vgl. Othmar Keel/Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg/Schweiz 2002, 177-180; Ute Neumann-Gorsolke, Gottebenbildlichkeit (AT), Februar 2017, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19892/

Frau ist also keine «Wesensaussage» über den Menschen, sondern eine funktionale Aussage: Der Mensch ist Bild Gottes, insofern er Gott nachahmt und Gottes guter Schöpfung Sorge trägt, sich verantwortlich handelnd zu seinem Lebensraum (samt den Lebewesen darin) verhält und die geschaffene Welt mitschöpferisch im Sinne Gottes, des Schöpfers, gestaltet.

Gen 2: Der Mensch als Krone der Schöpfung

Im zweiten Schöpfungsbericht von Gen 2-3 gilt der Mensch als Krone der Schöpfung, was dadurch ausgedrückt wird, dass die Erschaffung von *adam*, dem (ungeschlechtlichen) Menschen (Gen 2,7), und die Erschaffung der Frau (Gen 2,22) das Schöpfungsgeschehen einrahmen. Anders als in der Schöpfungserzählung von Gen 1 ist hier aber nicht von der Herrschaft des Menschen die Rede, sondern von seinem Auftrag, den Garten zu bebauen und zu behüten, in den Gott ihn gesetzt hat: «Und Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaue und hüte» (Gen 2,15). Der Mensch wird in seiner Verbundenheit mit der Erde und seiner engen Beziehung zum Garten und den Tieren geschildert. Die Erschaffung der Tiere – wie der Mensch aus Erdboden geschaffen, aber ohne göttlichen Lebensatem – wird in dieser Erzählung als misslungener Versuch geschildert, die Einsamkeit von *adam*, dem Erdling, zu mildern. Zwar gibt er ihnen ihre Namen und konstituiert damit eine verantwortungsvolle Beziehung zu ihnen, ein adäquates Gegenüber können sie aber nicht sein. Aus diesem Grund teilt Gott *adam*, den Erdling, in zwei nun geschlechtlich als männlich und weiblich differenzierte Menschen, die einander ein gleichwertiges Gegenüber sind und deren gegenseitige Anziehung durch ihren gemeinsamen Ursprung erklärt wird. Die abwertende Interpretation der scheinbar nachträglichen Erschaffung der Frau aus der «Rippe» des Mannes, wie sie dann in der christlichen Tradition Geschichte gemacht hat, hat keinen Rückhalt im hebräischen Text und wurde erst mit der frühchristlichen Tradition von 1 Tim 2,8-15 kirchen- und theologiegeschichtlich relevant. In dieser wird die Zweiter-schaffung der Frau so interpretiert, dass sie der Rechtfertigung der Vorrangstellung des Mannes dient.⁹

Während Gen 2 zeigt, wie das Leben der Menschen von Gott anfänglich gedacht war, wird in Gen 3 mit der Gebotsübertretung und der Vertreibung aus dem Paradies dann erklärt, weshalb das menschliche Leben so ist, wie es ist: geprägt von Mühsal und Arbeit, von Geburtsschmerzen und der Herrschaft des Mannes über die Frau.

Der Mensch: Herrscher über die Schöpfung!?

Als Ziel der Menschen-Schöpfung nennt die Schöpfungserzählung in Gen 1 das Herrschen über alle Lebewesen. Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes und der Herrschaftsauftrag über die Schöpfung hängen zusammen! So folgt den Bild-Gottes-Aussagen in Gen 1,26 unmittelbar der Herrschaftsauftrag. Die im Hebräischen verwendeten Begriffe *rādāh* = *herrschen, beherrschen* und *kāvaš* = *treten auf, in Besitz nehmen, untertan machen, urbar machen* bringen beide (königliche) Herrschaft zum Ausdruck. Diese leitet sich aus der besonderen Stellung des Menschen in der Schöpfung ab. Sie ist aber auch im Kontext der damaligen Zeit zu verstehen, wo die Natur für den Menschen eine Bedrohung darstellte. Der Auftrag zur Herrschaft im Sinne des Bildes und Repräsentanten Gottes als eines guten Königs soll aber gerade nicht Ausbeutung und Unterdrückung erlauben, sondern verpflichtet zur Sorge

⁹ Vgl. dazu Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg 1989; sowie Eva, *Die erste der Frau der Bibel: Ursache allen Übels?*, Paderborn 2014.

für ein gutes Leben aller Lebewesen.¹⁰ In Gen 1 werden sowohl Menschen als auch Tiere als Vegetarier beschrieben (Gen 1,29f). Erst nach der Sintflut gesteht Gott den Menschen tierisches Fleisch als Nahrungsquelle zu. Auch nach Gen 2 ist das Verhältnis von Mensch und Tier zwar ein Herrschaftsverhältnis, aber nicht von Feindschaft und Gewalt geprägt.

Der Vorwurf, die biblische Schöpfungslehre habe mit ihrer Entgöttlichung der Welt, der anthropozentrischen Weltsicht und vor allem auch mit dem Herrschaftsauftrag an den Menschen den Boden bereitet für die ausbeuterische Haltung zur Erde, ist nicht ganz falsch, aber einseitig. Denn zum einen erhalten die Menschen nach den biblischen Quellen nicht das Verfügungsrecht über die Erde; die Erde gehört Gott. Die Menschen haben nur Gast- und Nutznießungsrecht; ihre Herrschaft ist stellvertretend, indem sie als Sachverwalter Gottes über die Erde und die Lebewesen walten und Verantwortung für die Schöpfung tragen. Und zum anderen gibt es nicht nur die anthropozentrische Sicht von Gen 1 und 2, sondern auch andere biblische Bilder und Vorstellungen, wie z.B. Psalm 104 oder Psalm 148 – ein Gotteslob der ganzen Schöpfung, in dessen Geist Franz von Assisi später seinen Sonnengesang verfasste. Dazu gehört auch eine Sicht der geschaffenen Natur, wie sie uns in den letzten Kapiteln des Hiob-Buches entgegenkommt (Hiob 38-41). «Lässt sich Gottes Gerechtigkeit vereinbaren mit dem Leiden Unschuldiger? Lässt sich Gottes Güte vereinbaren mit dem Zustand der Welt?» fragt das Buch und antwortet auf die Mutmassungen vom Sinn des Leidens mit der Aufforderung «Höre dies Hiob. Steh auf und betrachte die Wunder Gottes» (Hiob 37,14). Gott selbst weist sich als unverfügbar aus, indem er die grundsätzliche Unverfügbarkeit der Schöpfung und des Kosmos aufführt. In die Gesetze des Geschaffenen kann der Mensch nicht eingreifen, es sind «Wunder Gottes» und ausnahmslos Gott untertan. So wie in der Frage nach dem Leiden das Geheimnis der menschlichen Existenz mitschwingt, so ist auch in der Beziehung der Menschen zum Gesamten der Schöpfung ein Geheimnis verborgen. Wer in die Schöpfung eingreifen will, wird erfahren: «Lege nur deine Hand daran, denk an den Kampf! – Du wirst es nicht noch einmal tun!» (Hiob 40, 32). Gegenüber dieser unverfügbaren Natur ist eine Haltung der Ehrfurcht und des Respekts angebracht, auch und gerade im Zusammenhang mit dem Schöpfungsauftrag (Gen 1,28-29).

¹⁰ Dazu ausführlicher: Ute Neumann-Gorsolke, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, Neukirchen 2014.

I / 3 Blick in die Quellen aus islamischer Sicht

Quelle für die grundlegenden islamischen Anschauungen über das Beziehungsdreieck Gott-Mensch-Schöpfung ist der Qur'ān. Der Qur'ān in seinem arabischen Original gilt den Musliminnen und Muslimen uninterpretiert als die verbindliche und unabänderbare göttliche Selbstverlautbarung. Er gibt Auskunft über wesentliche Themen wie Gottesverständnis, Beschaffenheit der Welt und der gesamten Schöpfung, über Wesen, Verantwortlichkeit und Bestimmung des Menschen, das Verhältnis von Diesseits und Jenseits, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Regelungen und Beziehungen zwischen den Menschen, zwischen Gott und Seiner Schöpfung, zwischen Mensch und Schöpfung und weitere. Von seiner Funktion her ist er Gebetstext, sakraler Rezitationstext, Richtschnur und Fundament für Glaubens- und Lebenshaltung, für Spiritualität und Quelle der Rechtsfindung.

Der Qur'ān vermittelt eine holistische Weltanschauung, in welcher es keine scharfe Trennung zwischen religiös-spiritueller und weltlich-profaner Sphäre gibt. Alles Weltliche hat letztlich seinen überweltlichen göttlichen Bezug. In diesem Sinn ist der Qur'ān *die* islamische Referenzquelle für grundlegende islamische Prinzipien und Denkweisen über alle zeitlichen, geographischen, ethnischen, konfessionellen und Traditionsgrenzen hinweg. Die zweite islamische Hauptquelle, die Hadithe, welche die überlieferten Wiedergaben von Aussprüchen und Handlungsweisen des Propheten Muhammad sind, konkretisieren, kommentieren und interpretieren die im Qur'ān formulierten Prinzipien und bilden somit Grundlage für bestimmtes Handeln und Verhalten sowie für die Traditionsbildung im Islam in seiner vielgestaltigen Realität in der Welt. Je nach Gegend, Tradition, Rechtsschule (Madhāb) und je nachdem, ob sunnitisch oder schiitisch geprägt, werden die Hadithe unterschiedlich berücksichtigt und gewichtet. Da wir im Folgenden die grundlegenden islamischen Anschauungen über Gott, Mensch und Schöpfung darlegen wollen, beschränken wir uns auf den Qur'ān. Wir verwenden dazu das Original in arabischer Sprache und verschiedene deutsche Übersetzungen.¹¹ Gelegentlich zeigen die verschiedenen Übersetzungsvarianten, wie gross das Spektrum zwischen sprachwissenschaftlicher Genauigkeit, Verständlichkeit und ästhetisch-poetischem Zugang zum qur'ānischen Text ist.

Einführung zum qur'ānischen Text

Anders als die Bibel weist der Qur'ān wenige narrative Textpassagen auf, die wir für unsere (oder irgendeine andere grundlegende) Thematik als beispielhaft oder besonders zentral auswählen könnten. Das hängt nicht mit dem Thema zusammen, sondern ist ein typisches Charakteristikum des Qur'ān. Der gesamte Text wird als Einheit betrachtet, die einzelne Suren und Verse gleichermaßen gewichtet. Die oben genannten Grundthemen nimmt der Qur'ān immer wiederkehrend und in unterschiedlichen thematischen und textlichen Umgebungen auf. Die Aussagen werden manchmal wörtlich wiederholt, manchmal sind sie in Nuancen anders oder werden in unterschiedlichen Kontexten formuliert. Einzelne Verse sind

¹¹ Die Bedeutung des Qur'āns, München 1998, Bavaria, 2. Auflage (fünf Bände).

Die Botschaft des Koran, Muhammad Asad, Ostfildern 2011, 2. Auflage.

Der Koran. Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004.

Der Koran. Ahmed Milad Karimi, Freiburg im Breisgau 2008.

At-Tafsir, Amir M.A. Zaidan, Offenbach 2000.

Online: www.islam.de: Übersetzung von Frank Bubenheim (alias Abdullāh as-Sāmit) und Nadeem Elyas, im Auftrag des Ministeriums für Islamische Angelegenheiten, Stiftungen, Da'wa und Rechtweisung, Saudi-Arabien, 2003, 2. Auflage.

Zitation der Suren und Verse: Surenzahl:Verszahl

daher nicht isoliert zu betrachten, sondern spiegeln immer den qur'ānischen Inhalt als Ganzes wieder. Die Redundanzen wirken als Verstärkung und betonen ein Prinzip, dessen sich der Mensch stets erinnern und es verinnerlichen soll.

Wenn nachfolgend Verse von (verschiedenen) Suren angeführt werden, sind sie als Beispiele zu verstehen. Sie sollen eine Vorstellung davon geben, wie der Qur'ān in Bezug auf das Thema Schöpfung/Ökologie im weiteren und theologischen Sinne «klingt». Das Thema Schöpfung/Ökologie im religiösen Kontext baut auf verschiedenen religiösen Grundaspekten auf: Wer/wie/was/wo ist Gott?¹² Was ist Er hinsichtlich der erschaffenen Welt(en)? Welches Verhältnis hat Er zu Seiner Schöpfung? Und welches Verhältnis hat Seine Schöpfung zu Ihm? Was ist der Mensch? Wie ist der Mensch? Und wie verhält er sich (idealerweise und tatsächlich) zur Schöpfung und zum Schöpfer? Hat Natur einen Sinn? Diese Themen in ihrer Vielfalt und ihren relationalen Bezügen machen einen grossen Teil des qur'ānischen Inhalts aus. Dies allerdings in sehr grundsätzlicher Art und Weise und ohne, dass sich daraus in jedem Fall eindeutige und konkrete Ableitungen machen liessen, was das ökologische Bewusstsein und Handeln im zeitgenössischen Kontext betrifft.

Gott im Qur'ān: Der unerschaffene Schöpfer des Offensichtlichen und des Verborgenen

Der Qur'ān enthält keine Kosmogonie und auch keinen eigentlichen Schöpfungsmythos wie die Bibel. Aspekte aus den biblischen Erzählungen werden allerdings bestätigt, konkretisiert oder in Varianten thematisiert. In den allerersten geoffenbarten Worten an den Propheten Muhammad stellt sich Gott ihm als der Schöpfer vor: «Lies! Im Namen deines Herrn. Der erschaffen hat. - Erschaffen hat den Menschen aus geronnenem Blut (Embryo/Blutklumpen).» (96:1-2)

Der ganze Qur'ān ist durchdrungen von der Erwähnung Gottes als Schöpfer (*al-Chāliq*), als Erschaffer (*al-Bāri'*), als Formender, der jedem Ding seine Gestalt gibt (*al-Muṣawwir*), als der Beginnende, der Urheber der Schöpfung, der alles aus dem Nichts erschaffen hat (*al-Mubdi'*) als der Lebenspendende (*al-Muḥyi*) und der Lebennehmende (*al-Mumīt*), als der Offenbare, auf dessen Existenz alles Geschaffene klar hinweist (*aḏ-Ḍāhir*) und als der Schöpfer des Neuen (*al-Badī'*). Gott ist auch *al-Mu'īd*, der Wiederholende, der alles wieder zum Leben erwecken wird und insbesondere auch *al-Bā'it*, der den Menschen am Jüngsten Tag wieder zum Leben erwecken wird. Gott ist «Schöpfer, Erschaffer und Gestalter.» (59:24) «Er hat den Himmeln und der Erde die schönste Form gegeben.» (2:117; 6:101) Und immer wieder heisst es: «Er ist der Schöpfer von allem und Herr über alles.» (4:126; 5:120; 39:62 u.w.) Er ist «der beste Schöpfer» (23:14), «der einzige Schöpfer, der die Menschen aus den Himmeln und aus der Erde versorgt» (35:3). Er ist der Eigner Seiner Schöpfung. «Gott gehört, was in den Himmeln und was auf/in der Erde ist.» (53:31 u.w.)

Der Schöpfungsvorgang ist jedoch nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit einfach abgeschlossen. Gott überlässt seine Schöpfung nicht ihrem Schicksal, sondern Er erhält sie auch in jedem Moment ihrer Existenz. Der oft zitierte «Thronvers» im Qur'ān lautet: «Allah, kein Gott ist da ausser Ihm, dem Lebendigen, dem Ewigen. Ihn ergreift weder Schlummer noch Schlaf. Ihm gehört, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Wer ist es, der bei Ihm Fürsprache einlegen könnte ausser mit Seiner Erlaubnis? Er weiss, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt; sie aber begreifen nichts von Seinem Wissen, es sei denn das, was

¹² Im Text werden die Bezeichnungen «Allah» und «Gott» synonym verwendet.

Er will. Weit reicht Sein Thron über die Himmel und die Erde, und es fällt Ihm nicht schwer, sie (beide) zu bewahren. Und Er ist der Hohe, der Erhabene.» (2:255)

Er ist der, der die Schöpfung ein zweites Mal erschaffen wird: *«An dem Tag, da Wir den Himmel zusammenfalten, wie der Urkundenschreiber die Schriftstücke zusammenfaltet. Wie Wir eine erste Schöpfung am Anfang gemacht haben, wiederholen Wir sie; (das ist) ein für Uns bindendes Versprechen. Wir werden es bestimmt tun.» (21:104)*

Die Schöpfung: Umsichtig geplant, in Wahrheit erschaffen, mit Sinn und Zweck versehen

Die Schöpfung ist nach dem Qur'ān das Resultat eines göttlichen Plans. Sie ist nicht zufällig, willkürlich oder eine Spielerei. Sie ist weder sinn- noch zwecklos, sondern untersteht einer tiefen Absicht Gottes.

«Und Wir erschufen Himmel und Erde und das, was zwischen beiden ist, nicht zum Spiel. Hätten Wir Uns einen Zeitvertreib schaffen wollen, so hätten Wir dies von Uns aus vorgenommen, wenn Wir das überhaupt hätten tun wollen. Vielmehr werfen Wir die Wahrheit gegen die Lüge, und diese wird dadurch lebensunfähig gemacht. Und wehe euch im Hinblick darauf, was ihr aussagt! (21:16-18) ... Haben die Ungläubigen nicht gesehen, dass die Himmel und die Erde eine Einheit waren, die Wir dann zerteilten? Und Wir machten aus dem Wasser alles Lebendige. Wollen sie denn nicht glauben? Und feste Berge haben Wir in der Erde gegründet, auf dass sie nicht mit ihnen wanke; und Wir haben auf ihr gangbare Pässe angelegt, damit sie sich zurechtfinden. Und Wir machten den Himmel zu einem wohlgestützten Dach; dennoch kehren sie sich von Seinen Zeichen ab. Und Er ist es, Der die Nacht und den Tag erschuf und die Sonne und den Mond. Sie schweben, ein jedes (Gestirn) auf seiner Laufbahn.» (21:30-33) Und weiter: *«Siehst du nicht, dass Gott die Himmel und die Erde in Wahrheit erschaffen hat.» (14:19)* Die Schöpfung wurde *«nicht umsonst»* geschaffen (3:190-191) und Gott sei *«der Schöpfung nicht unachtsam»* (23:17). Gott sei Der, *«Der alles gut macht, was Er erschafft ...»* (32:7) und *«keine Ungesetzmassigkeit sei in der Schöpfung des Allerbarmers zu sehen»* (67:3). Die Gesetzmässigkeiten, auf denen die Natur beruht, bedeuten nicht, dass die Schöpfung zu jedem Zeitpunkt unabänderlich und vollständig ist. Gott *«... fügt der Schöpfung hinzu, was Er will. Gewiss, Allah hat zu allem die Macht.»* (35:1)

Die gesamte Schöpfung, die sichtbare wie die unsichtbare, ist Manifestation Gottes, Seiner Majestät und Omnipotenz. Das beinhaltet Menschen, Tiere und Pflanzen, Berge, Meere, Flüsse, die ganze Erde in ihrer vielfältigen Gestalt, die Himmelsphären, das gesamte Universum mit all seinen Gesetzmässigkeiten, Kräften, ihrem Zusammenspiel im Kleinsten wie im Grössten. Zur (unsichtbaren) Schöpfung gehören ausserdem auch die Engel und die Dschinn (Geistwesen).

Das Nachdenken, Forschen und Erkunden der Natur, ihrer Phänomene und ihrer Zusammenhänge kann als eine Weisung, basierend auf dem qur'ānischen Schöpfungsverständnis, verstanden werden. Naturwissenschaftliche (und jede andere) Forschung waren daher immer Teil des religiösen Lebens und Denkens im Islam und Ausdruck von Frömmigkeit. In der Schöpfung den Schöpfer zu erkennen und über die Schöpfung nachzudenken, ihre Herkunft, ihre weise Ordnung dahinter zu erkennen und dadurch zu einer Glaubenshaltung an Gott und die Wiedererschaffung am Jüngsten Tag zu kommen, ist zentrale Botschaft des Qur'ān. Sie dient auch der Anerkennung der Autorität Gottes und damit verbunden Seinem Recht auf exklusive Verehrung und Anbetung durch die gesamte Schöpfung: *«Hast du nicht gesehen, dass sich vor Allah anbetend niederwirft, wer in den Himmeln und auf Erden ist - ebenso*

die Sonne und der Mond und die Sterne und die Berge und die Bäume und die Tiere und viele Menschen?» (22:18)

Die Gotteserfahrung oder Gotteserkenntnis durch Naturbeobachtung, das (An-)Erkennen der Arten, die vielgestaltige Schöpfung in Landschaften, Pflanzen, Tieren und Menschen, die Gesetzmässigkeiten z.B. von Tag und Nacht, die zyklische Bewegung der Sterne, die Anpassungsfähigkeit und das Zusammenspiel der verschiedenen Kreaturen, der Schiffbarkeit von Meeren und Flüssen, die Existenz von Salz- und Süswasser, von Licht und Schatten, die Dynamik von Winden und Wolken – und immer wieder auch der Niedergang und das Neuentstehen der Schöpfung – werden häufig wiederholt. «... *Dass Er sterben lässt und wieder lebendig macht, ... und dass Ihm die zweite Schöpfung obliegt.*» (53: 44-47)

Die Schöpfung dient dem Menschen also einerseits zur Gotteserkenntnis und andererseits zu seiner praktischen Nutzniessung. Dabei sind diese beiden Aspekte nicht getrennt zu betrachten, sondern eng miteinander verknüpft. Bei den Aussagen zur Schöpfung im Qur'an geht es daher weniger um das «Wie» als um das «Warum» und «Wozu».

«Und Er hat euch die Nacht und den Tag, die Sonne und den Mond dienstbar gemacht; und (auch) die Sterne sind durch Seinen Befehl dienstbar gemacht worden. Darin sind wahrlich Zeichen für Leute, die begreifen.» (16:12)

«Was meint ihr denn zu dem, was ihr als Samen ausspritzt? Seid ihr es etwa, die ihn erschaffen oder sind nicht doch Wir die Erschaffer?» (56:58-59) ... «Was meint ihr denn zu dem, was ihr an Saatfeldern bestellt? Seid ihr es etwa, die es wachsen lassen, oder sind nicht doch Wir es, die wachsen lassen?» (56:63-64) ... «Was meint ihr denn zu dem Wasser, das ihr trinkt? Seid ihr es etwa, die es von den Wolken herabkommen lassen, oder sind doch nicht Wir es, die herabkommen lassen? Wenn Wir wollten, könnten Wir es brennend machen. Wenn ihr doch dankbar sein würdet! Was meint ihr denn zu dem Feuer, das ihr zündet? Seid ihr es etwa, die den dazu nötigen Baum entstehen lassen, oder sind nicht doch Wir es, die entstehen lassen? Wir haben es ja zur Erinnerung und zur Nutzniessung für die Wanderer gemacht. Darum preise den Namen deines Allgewaltigen Herrn.» (56:68-74)

«Und Allah hat jedes Tier aus Wasser erschaffen. So gibt es unter ihnen solche, die auf ihrem Bauch kriechen, und solche, die auf zwei Beinen gehen, und (wieder) solche, die auf Vieren gehen. Allah erschafft, was Er will. Gewiss, Allah hat zu allem die Macht.» (24:45)

«Gewiss, euer Herr ist Allah, Der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf und Sich hierauf über den Thron erhob. Er lässt die Nacht den Tag überdecken, wobei sie ihn eilig einzuholen sucht. Und (Er schuf auch) die Sonne, den Mond und die Sterne, durch Seinen Befehl dienstbar gemacht. Sicherlich, Sein ist die Schöpfung und der Befehl. Segensreich ist Allah, der Herr der Weltenbewohner.» (7:54)

Der Mensch: Teil der Schöpfung, Verwalter und Nutzniesser der Schöpfung

Der Mensch nimmt innerhalb der Schöpfung die höchste Stellung ein, trotz seiner moralischen Schwäche: *«Und als dein Herr zu den Engeln sagte: 'Ich bin dabei, auf der Erde einen Statthalter/Verwalter (Chalif) einzusetzen', da sagten sie: 'Willst Du auf ihr etwa jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergiesst, wo wir Dich doch lobpreisen und Deiner Heiligkeit lobsingen?' Er sagte: 'Ich weiss, was ihr nicht wisst. Und Er lehrte Ādam die Namen alle. Hierauf legte Er sie den Engeln vor und sagte: 'Teilt Mir deren Namen mit, wenn ihr wahrhaftig seid!' Sie sagten: 'Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen ausser dem, was Du uns*

gelehrt hast. Du bist ja der Allwissende und Allweise. Er sagte: «O Ādam, teile ihnen ihre Namen mit!» Als er ihnen ihre Namen mitgeteilt hatte, sagte Er: «Habe Ich euch nicht gesagt, Ich kenne das Verborgene der Himmel und der Erde, und Ich weiss auch, was ihr offenlegt und was ihr verborgen zu halten sucht? Und als Wir zu den Engeln sagten: «Werft euch vor Ādam nieder!» Da warfen sie sich nieder, ausser Iblīs.» (2:30-34).

Der hohe Rang kommt dem Menschen durch den freien Willen und damit durch die Freiwilligkeit zu, mit der er Gott als höchste Autorität anerkennt, sich ihm im Vertrauen (*fīmān*) hingibt. Gleichzeitig ist der Mensch das einzige Wesen, das sein Handeln in Vorausschau und damit Verantwortung zu beurteilen vermag. Denn nach dem Qur'ān gab Gott dem Menschen als zentrale Eigenschaft die moralische Unterscheidungsfähigkeit. Er hat als einziges Wesen eine moralische Urteilsfähigkeit. Diese anzuwenden heisst, sein Menschsein anzunehmen. Der Mensch hat bei seinem Verhalten auf der Erde Gott zu gedenken, das heisst gewissenhafte Entscheide zu fällen, demütig und dankbar und sich seiner Herkunft bewusst sein.

«O ihr Menschen, gedenkt der Gunst Allahs an euch. Gibt es einen anderen Schöpfer als Allah, Der euch vom Himmel und von der Erde versorgt? Es gibt keinen Gott ausser Ihm. Wie lasst ihr euch also abwendig machen?» (35:3) ... «Und Allah ist es, Der die Winde sendet, die das Gewölk hochtreiben. Dann treiben Wir es über ein totes Gelände und beleben damit die Erde nach ihrem Tode. Ebenso wird die Auferstehung sein.» (35:9) ... «Allah hat euch aus Erde erschaffen, dann aus einem Samentropfen, dann machte Er euch zu Paaren. Und kein Weib wird schwanger oder gebiert ohne Sein Wissen. Und keiner, dem das Leben verlängert wird, (sieht) sein Leben verlängert, noch wird sein Leben irgend verringert, ohne dass es in einem Buch stünde. Das ist ein leichtes für Allah.» (35:11) «Und die beiden Gewässer sind nicht gleich: dieses wohlschmeckend, süss und angenehm zu trinken, und das andere salzig, bitter. Und aus beiden esset ihr frisches Fleisch und holt Schmuck hervor, den ihr tragt. Und du siehst die Schiffe darauf (die Wellen) durchpflügen, dass ihr nach Seiner Huld trachten mögt und dass ihr vielleicht doch dankbar seiet.» (35:12) «Er lässt die Nacht übergehen in den Tag und den Tag übergehen in die Nacht. Und Er hat die Sonne und den Mond dienstbar gemacht; ein jedes läuft seine Bahn auf eine bestimmte Zeit. Dies ist Allah, euer Herr; Sein ist das Reich, und jene, die ihr statt Ihn anruft, haben nicht Macht über das Häutchen eines Dattelkernes.» (35:13) ... «Wenn Er will, kann Er euch hinwegnehmen und eine neue Schöpfung hervorbringen. Und das ist für Allah gar nicht schwer.» (35:16-17) ... «Er ist es, Der euch zu Statthaltern auf Erden gemacht hat ...» (35:39) ... «Allah hält die Himmel und die Erde, dass sie nicht vergehen. Und wenn sie vergehen würden, so könnte niemand nach Ihm sie halten. Gewiss, Er ist Nachsichtig und Allvergebend.» (35:41)

«Allah ist es, Der euch die Erde zu einem festen Grund und den Himmel zu einem Gebäude gemacht, euch gestaltet und dabei eure Gestalten schön geformt hat und euch von den guten Dingen versorgt. Dies ist doch Allah, euer Herr. Segensreich ist Allah, der Herr der Weltenbewohner!» (40:64)

«O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so (bedenkt,) dass Wir euch aus Erde erschaffen haben, dann aus einem Samentropfen, dann aus einem Blutklumpen, dann aus einem Klumpen Fleisch, teils geformt und teils ungeformt, auf dass Wir es euch deutlich machen. Und Wir lassen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt in den Mutterschössen ruhen, was Wir wollen; dann bringen Wir euch als Kinder hervor; dann (lassen Wir euch gross werden), auf dass ihr eure Vollkraft erreicht. Und mancher von euch wird abberufen, und mancher von euch wird zu einem hilfälligen Greisenalter geführt, so dass er, nachdem er gewusst hatte, nichts mehr weiss. Und du siehst die Erde leblos, doch wenn Wir Wasser über sie

niedersenden, dann regt sie sich und schwillt und lässt alle Arten von entzückenden Paaren hervorspriessen.» (22:5)

Mit der Stellung des Verwalters auf Erden ist das Recht bzw. sogar die Pflicht des Menschen verbunden, die Schöpfung zu nutzen:

«Er ist es, Der euch die Erde zu einer Lagerstatt gemacht und für euch auf ihr Wege sich hinziehen und vom Himmel Wasser herabkommen lässt, womit Wir dann Arten verschiedener Gewächse hervorbringen. Esst und weidet euer Vieh. Darin sind wahrlich Zeichen für Leute von Verstand.» (20:53-54) ... «Esset nun von den guten Dingen, die Wir euch gegeben haben, doch überschreitet dabei nicht das Mass, damit Mein Zorn nicht auf euch niederfahre; denn der, auf den Mein Zorn niederfährt, geht unter.» (20:81)

Die Nutzniessung soll nach gewissen Regeln vonstattengehen. Sie darf nicht durch Gier und Masslosigkeit vollzogen werden. Denn trotz des hohen Ranges bei Gott wird das Wesen des Menschen auch als undankbar, vergessend, hochmütig und gierig beschrieben. Vor diesen Eigenschaften warnt Gott den Menschen und fordert Glaube, Hingabe, Masshalten und Ausgleich (gerechtes Tun), inklusive Reue und Umkehr wo nötig, um diese schlechten Eigenschaften einzudämmen.

Der Qur'ān unterstreicht auch, dass Gott die Schöpfung in eine Ordnung gebracht hat und dass der Mensch durch seine Untaten die Ordnung nicht zerstören darf. In den zahlreichen Versen wird deutlich, dass die natürliche Ordnung eine fein aufeinander abgestimmte und ausgewogene Angelegenheit ist. Solange sie besteht, ist sie zum Nutzen der Menschen. Der Mensch hat gemäss dem Qur'ān das Nutzungsrecht an der Erde und ihren Ressourcen. Der Qur'ān warnt aber auch den Menschen davor, dass er nicht freveln soll und dass alle anderen Lebewesen ebenfalls ihre Rechte an der Erde haben, die der Mensch gewähren muss. Die Nutzniessung durch den Menschen regelt der Qur'ān ebenfalls, etwa durch das Verbot zu plündern, zu töten ohne Notwendigkeit etc.

Der Philosoph und Islamwissenschaftler Ahmed Milad Karimi fasst in seinem Buch «Warum es Gott nicht gibt und er doch ist» auf poetische Weise zusammen, was der destruktive Umgang mit der Schöpfung theologisch bedeutet: «Die Umwelt zu zerstören, heisst den Geschöpfen die Grundlage für den Geschmack Gottes zu entziehen.»¹³

¹³ Ahmed Milad Karimi, Warum es Gott nicht gibt und er doch ist, Freiburg im Breisgau 2018, 33.

I / 4 Interreligiöser Kommentar zu den Quellen

Die Quellen zum Thema Schöpfung und der Umgang damit sind nicht so klar, wie man das vielleicht erwarten würde. Zwar stützen sich Judentum und Christentum auf die Bibel und der Islam auf den Qur'ān. Im Judentum ist die Bibel jedoch nicht die wichtigste Quelle für praktiziertes Judentum. Sie hat vor allem eine liturgische Rolle. Daher prägt sie die Liturgie, und die Mehrheit der Juden und Jüdinnen kennt Bibeltexte – vor allem solche ausserhalb der Tora (der fünf Bücher Mose) – nur, weil sie im Gebetbuch zitiert werden, und daher dann auch in diesem speziellen Zusammenhang. Dies ist aus christlicher Sicht ein erstaunlicher Befund, da Judentum und Christentum die biblischen Schöpfungstexte in Gen 1-3 als gemeinsame Textquelle haben und anzunehmen war, dass diese «Schöpfungstexte» auch die Hauptquelle für das jüdische Schöpfungsverständnis bilden. Das tun sie indirekt auch, aber vermittelt durch die Schabbatliturgie, in der sie zitiert werden. Da das jüdische Gebetsbuch die Hauptquelle ist, heisst das in Bezug auf das Judentum auch, dass das Thema «Schöpfung» nicht ein abgesondertes oder gar ein vernachlässigtes Thema ist wie in der christlichen Theologie, sondern im Zentrum der jüdischen Glaubenspraxis steht! Schöpfung ist liturgisch immer und immer wieder präsent. Auch aus muslimischer Warte erstaunt die jüdische Darlegung. Zwar ist bekannt, dass es zahlreiche andere Quellen für jüdisches Leben als die Tora gibt, aber bislang wurde und wird davon ausgegangen, dass die Tora die verbindliche «Schnittmenge» bildet und letztlich als Fundament betrachtet wird, auf das alle weiteren Quellen sich beziehen. Dies ist auch so, doch für das jüdische Leben in seiner Praxis sind die Auslegungen wichtiger – da praxisrelevanter – als das Fundament.

Im Christentum ist die Bibel die Quelle, vor allem das «Erste Testament» mit den Schöpfungserzählungen in Genesis 1-3, den Schöpfungspsalmen und der Weisheitsliteratur, welches die Grundlage für die christliche Schöpfungslehre bildet. Schöpfung ist zwar auch im Christentum Teil der Gebete. Das Stundengebet, das auch Schöpfungspsalmen enthält, würde man aber nie als «Quelle» für die christliche Schöpfungslehre betrachten.

Im Islam gibt es keine «Schöpfungstheologie», obwohl die Schöpfung im Qur'ān als primäre Quelle erwähnt wird. Im Islam sind die Texte des Qur'ān beides: sowohl Inhalt und Quelle als auch Gebetstext.

Trotz aller Unterschiedlichkeit der Quellen und des Umgangs mit ihnen finden sich in den Quellentexten von Judentum, Christentum und Islam ähnliche Themen in Bezug auf Schöpfung:

Gemeinsam ist den drei Religionen, dass durch die Schöpfung Gott sich erkennen lässt und dass eine Ordnung wahrnehmbar ist. Die Schöpfung ist ein wohlgeordneter Kosmos, geschaffen nach einem Plan und mit einem Zweck. In der qur'ānischen Ausdrucksweise ist diese Ordnung eine mit Weisheit geschaffene. In diesem Sinne ist die Ordnung nicht nur als Gesetzmässigkeit zu verstehen, die dem Menschen dient, sondern als ein Erkenntnisschlüssel zu ihrem Erschaffer. Diese Sicht gibt es auch im Judentum und im Christentum.

Alle drei lehren auch, dass Gott in seiner Schöpfung weiterwirkt. Über das Wie gibt es allerdings unterschiedliche Ansätze.

Gemeinsam ist ebenfalls, dass der Mensch Nutzniesser der Schöpfung ist, ihm die Schöpfung aber nicht gehört. Der Mensch kann und darf sich nicht an die Stelle Gottes setzen. Der Mensch hat innerhalb der Schöpfung aber einen besonderen Stellenwert. Im Judentum ist der Mensch als Bild Gottes Nachahmer Gottes. Stärker als dies im traditionellen Christentum

der Fall war, wird im Judentum die *mitschöpferische* Aufgabe der Menschen betont: Die Menschen, im Bild Gottes geschaffen (Gen 1,27), ahmen Gott nach. Der Mensch soll die Natur nicht nur verantwortlich verwalten, sondern zur Verbesserung der Welt selbst auch schöpferisch tätig sein. Gott und Mensch wirken schöpferisch zusammen. Der Mensch tut dies sogar in seiner eigenen Verantwortung mit eigenen Entscheidungen. In der christlichen Sicht von Gen 1,27 soll der Mensch, im Bilde Gottes geschaffen, als sein Repräsentant über die Erde und die Lebewesen herrschen bzw. walten und die gute Ordnung der Schöpfung Gottes aufrechterhalten. Der Mensch soll Gott nachahmen, indem er den Lebensraum, die Welt so gestaltet, wie es der göttliche Schöpfer als Vorbild getan hat: fürsorgend, ordnend, weise und gerecht. Im Islam wird der Mensch als Verwalter der Schöpfung verstanden, der das Nutzungsrecht über die Erde hat. Sie gehört ihm aber nicht, er ist zu verantwortlichem Handeln aufgerufen. Der Vorstellung vom Menschen als Mit-Schöpfer oder Nachahmer Gottes steht man im Islam ambivalent gegenüber: Einerseits soll man Gottes Wirken in moralischer Hinsicht als Kompass nehmen. Der Mensch soll sich aber keine Schöpferqualität anmassen. Von daher kommt auch das Bilderverbot. Wobei anzumerken ist, dass der Begriff «schöpfen» (*halaqa*) so verstanden wird, dass aus Nichts Etwas hervorgebracht wird. Über diese Eigenschaft verfügt einzig Gott. Hingegen kann der Mensch aus dem Vorhandenen auch Neues erschaffen, was nicht als Anmassung oder Konkurrenz zu Gottes Schöpfungspotenz betrachtet wird, sondern als sinnvolles und erlaubtes Handeln des Menschen. Verkürzt könnte man formulieren: Gott erschafft, der Mensch gestaltet mit dem Erschaffenen.

Einen besonderen Stellenwert in der Schöpfung hat der Mensch auch dadurch, dass er moralische Urteilsfähigkeit und damit Willensfreiheit besitzt. Im Christentum hat die biblische Geschichte von Adam und Eva, die willentlich Gottes Gebot übertreten (Gen 3), ein grosses Gewicht erhalten und wurde negativ ausgelegt: Die Menschheit ist von nun an verdorben durch den «Sündenfall». Christus als «neuer Adam» erlöst die Menschen von der Sünde und stellt die ursprüngliche gute Schöpfungsordnung und die zerstörte Beziehung zwischen den Menschen und Gott wieder her. Im Islam wird die Geschichte von der Übertretung positiv bewertet: Wichtig ist hier vor allem Gottes Barmherzigkeit und Adams und Evas (die im Qur'ān nicht namentlich erwähnt wird) Reue. Im Judentum wird die Geschichte ebenfalls eher positiv gesehen: als notwendige Weiterentwicklung des freien Willens und der Mündigkeit. Sie ist wichtiger Bestandteil der Mündigwerdung der Menschheit. Gott kann den Menschen zwar mit einem freien Willen schaffen, aber der Mensch vollendet diese Schöpfung, indem er von seiner Freiheit Gebrauch macht – und anschliessend lernt, Verantwortung zu übernehmen.

Die Vorstellung einer «creatio ex nihilo», einer Schöpfung aus dem Nichts, kann aus den Quellen zumindest abgeleitet werden. Entwickelt wurde sie später als Konzept bei allen drei Religionen jedoch durch die Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken.

II / 1 Theologische und philosophische Schöpfungskonzepte im Judentum

Die in Kapitel I genannten Quellen prägen bis heute das rituelle religiöse jüdische Leben. Unter dem Einfluss zunächst des Islams, später auch des Christentums entstehen im Judentum jedoch auch philosophische Theorien zur Schöpfung. Im Folgenden werden die wichtigsten und typischsten kurz vorgestellt.

Schöpfungslehre als Gotteserkenntnis: Saadja (10. Jh.)

Saadja (Sa'id) Gaon gilt als der Vater der jüdischen Philosophie. Er lebte im 10. Jahrhundert in Babylonien unter islamischer Herrschaft. 933 publizierte er sein Werk *Kitâb al-ʿAlmânât wa'l-l'tiqâdât*, das 1186 von Judah ben Saul ibn Tibbon ins Hebräische übersetzt wurde und bis heute unter dem hebräischen Titel *Emunot ve-Deot* bekannt ist: «Buch der Glaubenslehren und Überzeugungen».¹⁴ Die systematische und themenorientierte Darstellung des jüdischen Denkens war damals etwas Neues. Sie wurde nötig, um mit zeitgenössischen islamischen Theologen zu kommunizieren und um die eigene jüdische Position zeitgemäss zu rechtfertigen. Saadjas Werk spiegelt die Themen und Diskussionen seiner islamischen Umwelt und folgt sogar in seiner Struktur und Methodik den Werken der islamischen Philosophie, des *Kalâm*. Durch die islamischen Philosophen wurde er mit der klassischen griechischen Philosophie vertraut und folgte hier in vielem Aristoteles. Die jüdische Philosophie wird in den folgenden Jahrhunderten Saadjas Schema übernehmen, erweitern und verändern. Sie wird es in verschiedene Länder der Welt importieren, zunächst ins ebenfalls muslimisch beherrschte Spanien, später in weitere Länder Westeuropas, und sie wird die muslimischen Ursprünge der jüdischen Philosophie vergessen.

Saadja beginnt sein Werk mit Traktaten über die Schöpfung der Welt und über Gottes Attribute. Im Blick auf die Schöpfung ist ihm wichtig zu beweisen, dass sie aus dem Nichts geschaffen worden ist, obwohl unsere Sinne diese Tatsache nicht wahrnehmen können. Die Wahrheit dieser Theorie ist ihm jedoch äusserst wichtig, um Gottes Einheit zu beweisen, die nicht gegeben wäre, wenn die Welt aus etwas neben Gott Existierendem geschaffen worden wäre, dass dann wie Gott ewig wäre. Er gibt vier Beweise für die Schöpfung aus dem Nichts und erklärt zwölf andere Theorien über den Ursprung der Welt und widerlegt sie. Dies ist eine typische Methode des islamischen *Kalâm*: Theorien zu sammeln, zu erklären und dann zu widerlegen, um die eigene Theorie stark zu machen. Vor allem geht es in Saadjas Schöpfungslehre um Fragen nach dem Schöpfer selbst, vor allem seiner Einheit – auch dies ein typisches Thema des islamischen *Kalâm*. Die Vorstellung von Gott als Schöpfer beinhaltet notwendigerweise die göttlichen Attribute Existenz, Allmacht und Allwissenheit. Die christliche Trinitätslehre ist nach Ansicht Saadjas aus einer Fehlinterpretation dieser drei Eigenschaften Gottes entstanden (II. Traktat, Kapitel V [S. 103ff]). Die Schöpfung lehrt also für Saadja – und die folgende jüdische Philosophie – Gottes Existenz, Einheit, Allmacht und Allwissenheit über die Welt und über die Geschöpfe. Die Schöpfungsgeschichte dient somit nicht dazu, Erklärungen über die Welt oder die Menschen zu geben, sondern über das Ziel der Schöpfung: die Einheit der göttlichen Existenz des letzten Schöpfungstages, wie er im 13. Kapitel des II. Traktates zusammenfasst:

Und wenn der Mensch nun zur Erkenntnis dieser feinen Angelegenheit gekommen ist durch die Erzählung und durch die offenkundigen Zeichen und Wunder, dann wird

¹⁴ Sefer Emunot ve-Deot Traktate 1 und 2 / Saadia Gaon. The Book of Beliefs and Opinions. Translated from the Arabic and the Hebrew by Samuel Rosenblatt, New Haven/London: Yale University Press, 1948, 38-136. Hebräisch siehe: www.sefaria.org/HaEmunot_veHaDeot

seine Seele es glauben und es verschmilzt in seinem Geist und kehrt ein in sein Innerstes. Und immer, wenn er nun im Heiligtum steht, wird er Ihn [Gott] finden, wie der Prophet sagt: 'Mit meiner Seele verlange ich nach dir in der Nacht, ja, ich suche nach dir mit meinem Geist in meinem Innern.' (Jesaja 26,9). Und sie [seine Seele] erreicht die vollkommene höchste Liebe, in der kein Zweifel existiert, wie es heisst: 'Und du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, usw.' (Deuteronomium 6,5). (*Sefer Emunot we-Deot* II:13,1).

Das Ziel der Beschäftigung mit der Schöpfung und die hier gewonnenen Erkenntnisse dienen also letztlich zur Erkenntnis Gottes selbst und einem Leben im liebevollen Dienst für Gott.

Schöpfungslehre als Trost: Raschi (11. Jh.)

In einem christlichen Umfeld entsteht der bis heute führende jüdische Bibelkommentar von Rabbi Schlomo ben Isaak (bekannt unter dem Akronym «Raschi», 1040-1105). Sein Fokus liegt nicht auf der Erforschung des Wesens Gottes, sondern auf der Situation des jüdischen Volkes während des ersten Kreuzzuges. Er beginnt seine Auslegung der Schöpfungsgeschichte mit folgenden Worten:

«Rabbi Jizchak sagte, die Tora hätte erst bei dem Abschnitt (Ex 12) 'dieser Monat sei euch' zu beginnen brauchen, weil dieser das erste Gebot enthält, das dem Volk Israel aufgetragen wurde. Warum fängt sie aber mit der Schöpfung an? Weil Er Seine Allmacht Seinem Volke verkündete, ihm das Erbe der Nationen zu geben. Wenn die Völker der Welt zu Israel sprechen sollten, ihr seid Räuber, denn ihr habt die Länder der sieben Nationen eingenommen, so antworten sie ihnen, die ganze Erde gehört dem Heiligen, gelobt sei Er. Er hat sie erschaffen und dem gegeben, der gerecht ist in Seinen Augen (Jer 27,5); nach seinem Willen hat Er sie jenen gegeben und nach Seinem Willen hat Er sie ihnen genommen und uns gegeben.» (Raschi, Kommentar zu Gen 1,1).

Jemand, der zur Zeit der Kreuzzüge schreibt: Gott hat die Welt erschaffen, wird anders verstanden als jemand, der Raschi heute im 21. Jahrhundert zitiert. Raschis Torakommentar versucht, seine jüdischen Geschwister in ihrer Religion zu vergewissern und Worte des Trostes zu finden. Für Raschi und die auf ihm basierende Auslegungstradition lehrt die Schöpfung, dass Gott der Eigentümer der Welt ist. Daher könne niemandem der «Raub» eines Landes vorgeworfen werden und niemand könne beanspruchen, ein Land zu besitzen. Und letztlich solle man vor allem nicht aufhören, Gott zu vertrauen, der als Schöpfer das Interesse an seinen Geschöpfen nicht verliert. (Raschi, Kommentar zu Gen 1,1)

Schöpfungslehre als Glaubensgrundsatz: Maimonides (12. Jh.)

«Ich habe dir schon auseinandergesetzt, dass der Glaube an das Erschaffensein der Welt unbedingt eine Grundlehre der ganzen H. Schrift ist.» (Maimonides, *More Nevuchim* II,27 Anfang.)

Bekannter als Saadja war der jüdische Philosoph Maimonides. Doch basiert Maimonides Werk auf dem philosophisch-systematischen Zugang, den Saadja einführte. Ende des 12. Jahrhunderts schrieb Moses ben Maimon sein Werk *Dalālat alḥā'irīn*, das im Judentum allerdings nur in seiner hebräischen Übersetzung *More Nevuchim*, «Führer der Verwirrten», bekannt ist.¹⁵ Ähnlich wie Saadja listet er verschiedene Schöpfungstheorien auf: die Schöpfung

¹⁵ Moses Maimonides, *More Nevuchim* II, Kap. 27–31 / [Ausgabe: Übers. und Komm. von Adolf Weiss, Hamburg 1972, 175-220].

aus dem Nichts nach der Tora, die Theorie Platos, der zufolge Gott verschiedene Urelemente benutzte, und die von Aristoteles, nach der die Welt ewig und ungeschaffen sei. Da Maimonides sonst in vielem Aristoteles folgt, wendet er hier viel Mühe auf, ihn zu widerlegen. Die Erschaffung aus dem Nichts sei letzten Endes doch wahrscheinlicher als die Ewigkeit der Welt. Für Maimonides ist das Prinzip des Erschaffenseins der Welt das wichtigste nach Gottes Einheit. Seine Darstellung mündet schliesslich in der Kommentierung der Schöpfungsgeschichte zu Beginn der Tora. Er erklärt einzelne Wörter und grammatische Besonderheiten. Dies zeigt, wie eng Textauslegung und Philosophie verbunden sein können (More Newuchim II,30).

Besonders beachten musst du aber, dass die H. Schrift, indem sie in den sechs Schöpfungstagen die Erschaffung des Menschen erzählt, dies mit den Worten ausdrückt: «Mann und Weib schuf er sie» (Gen 1,27). Dann schliesst sie die ganze Schöpfungsgeschichte ab und sagt: «Es waren vollendet Himmel und Erde und ihr ganzes Heer» (2,1). Dann aber öffnet sie eine andere Pforte, um die Erschaffung Chawwas aus Adam zu erzählen, und erwähnt den Baum des Lebens, den Baum der Erkenntnis, die Begebenheit der Schlange und diesen ganzen Bericht und sagt, dies alles sei geschehen, nachdem Adam in den Garten Eden versetzt worden war. Alle Lehrer aber stimmen darin überein, dass dies alles am sechsten Tag geschehen sei und dass sich kein Ding nach den sechs Schöpfungstagen in irgendeiner Weise verändert habe. (More Newuchim II,30, S. 211)

Maimonides schliesst diesen Teil ab mit der Erklärung der Bedeutung des Schabbatgebots.

Seit dieser Zeit beginnt das tägliche jüdische Gebet mit Zusammenfassungen von Glaubensinhalten, darunter der Glaube an Gott, den Schöpfer:

Gott war vor allem da, vor einem jedem Geschöpf,
war da von Anfang an, doch selbst ohne Beginn.
Gott herrscht über die Welt, und alles, was Gott schafft
offenbart Gottes Grösse, Gottes Macht. (Aus dem Hymnus *Jigdal*, der auf den Glaubensartikeln von Maimonides basiert.)

Gott aller Welt, du hast regiert,
eh ein Geschöpf geschaffen ward.
Als einst durch dich das All entstand,
da ward dein Nam' «König» genannt. (Aus dem mittelalterlichen Hymnus *Adon Olam*)

Schöpfungslehre als Grund zur Reparatur der Welt: Kabbala (16. Jh.)

Im 16. Jahrhundert lieferte die jüdische Mystik ihre eigenen kreativen Beiträge zum Thema Schöpfung. Auf Rabbi Isaak Luria aus Safed, auch bekannt als Ari (1534-1572), geht eine bekannte jüdische Legende zurück: die Geschichte der zerbrochenen Gefässe (*shwirat hake-lim*). Am Anfang der Zeit hätte Gottes Gegenwart das Universum ganz erfüllt. Um Platz für die Schöpfung zu schaffen, habe Gott seinen Atem angehalten und seine Gegenwart zusammengezogen. Daraus sei die Dunkelheit entstanden. Und als Gott sagte: «Es werde Licht», da habe das Licht die Dunkelheit erfüllt und zehn heilige Gefässe – die zehn Schöpfungsworte – erschienen, erfüllt mit diesem ursprünglichem Licht. Gott sandte diese zehn Gefässe aus wie eine Flotte von Schiffen, von denen jedes seine Ladung Licht trägt. Wären alle intakt ange-

kommen, wäre die Welt perfekt. Aber die Gefässe waren zu zerbrechlich, um ein so mächtiges, göttliches Licht zu enthalten. Sie zerbrachen, spalteten sich, und viele heilige Funken zerstreuten sich wie Sand, Samen, Sterne. Die Funken fielen überall, doch mehr Funken fielen auf das Heilige Land als sonst irgendwo hin. (Das Wort für «Erde» in der Schöpfungsgeschichte ist doppeldeutig und kann auch «das Land (Israel)» bedeuten.) Die Menschen wurden erschaffen, um die zerstreuten göttlichen Funken zu suchen und zu sammeln, wo immer sie sich verbergen. Aus diesem Grunde mussten die Kinder Israels so viele Exile erleben, damit sie die verborgenen heiligen Funken aus allen vier Ecken der Erde sammeln konnten. Und wenn genug heilige Funken gesammelt worden sind, werden die zerbrochenen Gefässe wiederhergestellt werden und *Tikkun Olam*, die Reparatur der Welt, die so lange hat warten müssen, wird schliesslich vollständig sein. Jeder sollte daher göttliche Funken in der Schöpfung suchen und in der Seele wieder zur Heiligkeit erheben, indem man sie als göttlichen Funken wahrnimmt. – Diese Sichtweise wurde vor allem in chassidischen Kreisen wichtig. Sie zeigt, dass der Glaube an eine göttliche Schöpfung nicht zwangsläufig zu religiösem Universalismus führt, sondern vielmehr zu einer messianischen Zukunftserwartung.¹⁶

Der wichtigste, bis heute relevante Beitrag der Kabbala zum Bewusstsein für die Schöpfung in der jüdischen Religion ist der *Tu-Bischwat Seder*. «Der erste Tag des Monats *Schwat* ist das Neujahrsfest für die Bäume nach den Worten der Schule von Rabbi Schammai. Die Schule von Rabbi Hillel sagte: am 15. Tag (hebräisch *Tu*) des *Schwat*.» (Mischna, Rosch Haschana 1,1). Hier wird der Anfang des landwirtschaftlichen Steuerjahres bestimmt. Früchte dürfen in ihren ersten drei Jahren nicht verzehrt werden, im vierten Jahr werden sie als Erstlingsfrüchte im Tempel dargebracht. Danach darf man sie geniessen. Dies geht auf Levitikus 19,23-25 zurück. Um zu wissen, wie alt ein Fruchtbaum ist, muss man jedoch wissen, ab welchem Datum man seine Jahre zählt. *Tu-Bischwat*, der 15. *Schwat*, wurde im 16. Jahrhundert in mystischen Kreisen als Fest entdeckt, an dem über die göttlichen Aspekte in der Natur gelehrt werden konnte. Man schuf einen *Tu-Bischwat Seder* – eine Ordnung für das Essen bestimmter Speisen: zuerst Früchte mit nicht essbarer Schale, dann Früchte mit nicht essbarem Kern, dann Früchte, bei denen alles verzehrt werden kann, und schliesslich isst man nichts mehr, wie himmlische Wesen. Die vier Phasen des Seders symbolisieren die vier verschiedenen Aspekte der Schöpfung nach der Kabbala: *Assijah* (Herstellung), *Jetzirah* (Gestaltung), *Berijah* (Erschaffung) und *Atzilut* (Emanation). In jedem Aspekt könne man Gott anders erkennen. Wichtig an der Schöpfungsgeschichte ist hier die Erkenntnis Gottes.

Diese beiden kabbalistischen Ideen – *Tikkun Olam* verstanden als Beitrag zur Erhaltung der Schöpfung und der *Tu Bischwat Seder*, jedoch umgestaltet als Unterricht über Ökologie – werden in der heutigen Zeit vor allem im progressiven Judentum besonders gepflegt.

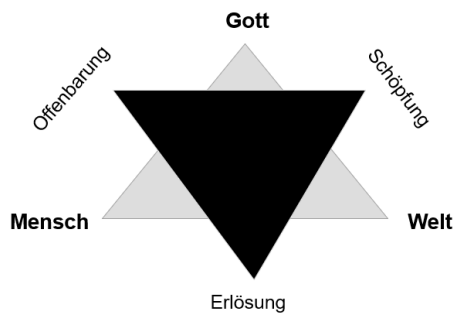
Schöpfungslehre als Beziehungslehre: Rosenzweig (20. Jh.)

«Gott sprach. Das ist das zweite. Es ist nicht der Anfang. Es ist schon die Erfüllung, die laute, des schweigenden Anfangs. Es ist schon das erste Wunder. Der Anfang ist: Gott schuf. Gott schuf. Das ist das Neue. Alles, was wir bisher von Gott wussten, war nur Wissen um einen verborgenen Gott, einen Gott, der sich und sein Leben in einem eigenen mythischen Bezirk, einer Götterburg, einem Götterberg, einem Götterhimmel verbarg. Dieser Gott, von dem wir wussten, war an seinem Ende. Aber Gott der

¹⁶ Howard Schwartz, How the Ari Created a Myth and Transformed Judaism, TIKKUN, March 28, 2011.

Schöpfer ist im Anfang.» (Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung II,1 Anfang [S. 124])

Als letztes exemplarisches Beispiel für die Rezeptionsgeschichte des Themas Schöpfung im jüdischen Denken sei der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929) genannt.¹⁷ Er beschreibt die jüdische Religion als ein Beziehungssystem zwischen den «Elementen» Gott, Welt und Mensch, die in gegenseitigen Beziehungen, die er Schöpfung, Offenbarung und Erlösung nennt, zum Ausdruck kämen. Wenn man dies in einem Diagramm zeichnet, ergibt sich ein aus zwei Dreiecken gebildeter Stern.¹⁸



Zwischen den Elementen ereignet sich partnerschaftliche Beziehung. Rosenzweig bezeichnet die göttliche Beziehung zur Welt als «Schöpfung», die göttliche Beziehung zum Individuum als «Offenbarung» und die Beziehung des Individuums zur Welt als «Erlösung». Jedes der Elemente wird erst durch die Beziehung zum anderen Element innerhalb des Dreiecks zu dem, was es eigentlich seinem Wesen nach ist. Um diese Beziehung möglich zu machen, müssen sich die Elemente jedoch verändern – einschliesslich Gott. Der aktive, freie Gott muss sich in die substanzielle Begründung der Welt verändern, damit Schöpfung möglich wird. Rosenzweig benutzt dafür ein Wortspiel. Die Schöpfung sei eine Tat-Sache: eine vereinigende Beziehung zwischen dem Wesen des göttlichen Schöpfers («Sache») und einer aktiven Existenz («Tat»). Der aufeinanderfolgende Ablauf der Beziehungen – Schöpfung, Offenbarung, Erlösung – lässt das Ganze als wesensmässige Einheit erscheinen. Wir haben als Menschen Zugang zu den drei Beziehungsformen durch unsere Erfahrung. Die Erfahrung unserer Vergangenheit bezeichnet Rosenzweig als die «Schöpfung». Die Gegenwart definiert Rosenzweig als die «Offenbarung» – das Sich-Öffnen des Menschen für eine Beziehung zur Welt, die Zukunft nennt er «Erlösung», die nicht endende Beziehung des Individuums zu Gott. In Bezug auf die Schöpfung ist wichtig zu beachten, dass sie nach Rosenzweig nicht ein auf sieben Tage reduzierter vergangener Akt ist, sondern «Schöpfung» ist die gesamte Vergangenheit eines individuellen Menschen, von seiner Geburt bis zu der Minute, die soeben verging.

¹⁷ Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung II,1. [Ausgabe Suhrkamp Verlag 1988, 124-173].

¹⁸ Grafik: Annette Böckler

II / 2 Theologische und philosophische Schöpfungskonzepte im Christentum

Das Schöpfungsverständnis des (westlichen) Christentums ist von den zwei Schöpfungserzählungen der Hebräischen Bibel geprägt. Die Auslegung dieser Texte ist wiederum vom jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Kontext beeinflusst. So wurden die biblischen Schöpfungserzählungen von der christlichen Kirche mit der «Brille» der platonischen, neuplatonischen und aristotelischen Philosophie gelesen. Das heisst: Sie interpretierte die Schöpfungsgeschichten über Jahrhunderte auf dem Hintergrund eines philosophischen Denkens, das – anders als das hebräische Denken – von einem hierarchischen Dualismus zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, Geist und Materie, Mann und Frau, Seele und Leib ausging und das Verhältnis der Menschen zur Natur in den westlichen Kulturen zutiefst geprägt hat. Und obwohl der biblische Schöpfungsbericht selber nicht von einer *ausbeuterischen* Herrschaft des Menschen über die Erde redet, wurde in der christlichen Rezeption von Genesis 1 ein Eigentums- und Herrschaftsrecht des Menschen über die Erde abgeleitet.

Creatio ex nihilo: Schöpfung aus dem Nichts

Die christliche Schöpfungslehre ist stark von der Auseinandersetzung mit dem Welt- und Menschenbild der jeweiligen Zeit und Umwelt geprägt. In der alten Kirche hat die christliche Lehre von der Schöpfung ihre Gestalt vor allem in der Auseinandersetzung mit der Gnosis und der griechischen Philosophie erhalten. Die gnostische Kosmologie unterschied eine Vielzahl von göttlichen Wesen und vertrat unter anderem die Lehre vom vorzeitigen Fall einer himmlischen Gestalt, welcher der Schöpfung der Welt vorausging und diese erst herbeiführte. Nach Platon wurde die Welt nach dem Modell von bereits existierenden ewigen Ideen durch einen Weltbaumeister errichtet. Gegenüber diesen Vorstellungen hat die alte Kirche mit dem Begriff der *creatio ex nihilo*, der Erschaffung aus dem Nichts – ohne ein dem Schöpfer vorgegebenes Material – die *Alleinwirksamkeit* Gottes im Schöpfungsakt behauptet.

Diese theologische Lehre, die in der Bibel kaum vorkommt (nur in 2 Makk 7,28 und in Röm 4,17), wurde dann später von der christlichen Kirche im Vierten Laterankonzil von 1215 als dogmatische Lehraussage festgeschrieben. Mit der Aussage einer *creatio ex nihilo* wollten die Kirchenväter und die Konzilien weniger eine naturwissenschaftliche oder kosmologische Aussage machen als vielmehr eine theologische: Der (christliche) Schöpfergott ist einzig und allmächtig und war schon bei der Erschaffung der Welt auf keine fremde Hilfe und auf kein vorgegebenes Material angewiesen.¹⁹ Die von der Gnosis und der neuplatonischen Philosophie vertretene strikte Trennung von Geist und Materie wurde allerdings von der christlichen Theologie übernommen und zu einer theologisch untermauerten Kosmologie aufgebaut, die über Jahrhunderte prägend wirkte. Darin ist die geistige Sphäre Gottes klar abgegrenzt von der materiellen Ebene der menschlichen Lebenswelt. Aus dieser wird Gott zunehmend ausgeschlossen und eine scharfe Trennung zwischen dem transzendenten Schöpfer und seiner Schöpfung bzw. seinen Geschöpfen vollzogen.

Exkurs: Ein ganz anderes Verhältnis zur Natur findet sich im Mittelalter bei *Franz von Assisi* (1182-1226). In seinem «Sonnengesang» kommt ein Lobpreis der Natur zum Ausdruck, wie er in der Geschichte des Christentums höchst selten zu hören war. Er liebte die Natur, weil sie Schöpfung Gottes war. Aus diesem Grund waren für ihn Sonne, Mond und Sterne Brüder und Schwestern, alle gleichermaßen von Gott geschaffen. In diesem Sinn ist der Sonnengesang ein klares Bekenntnis zu Natur und Materie, zur stofflichen Wirklichkeit als einer Schöpfung Gottes. Die Schöpfung ist grundsätzlich gut,

¹⁹ Vgl. Renold Blank, Gott und seine Schöpfung. Gotteslehre, Schöpfungslehre, Studiengang Theologie, Bd. VI,1, Zürich 2011, 260-265.

weil sie von Gott so geschaffen ist, und nicht zuletzt offenbart sich gerade in der Schönheit der Natur die Grösse und Güte Gottes. Der Sonnengesang ist also nicht einfach ein Lob der Natur, sondern vor allem ein Lob Gottes durch die Natur, durch die Fülle und Schönheit der Schöpfung.

Auch für die Mystikerin und Kirchenlehrerin *Hildegard von Bingen* (1098-1179) ist die ganze Schöpfung ein Lobpreis Gottes. Sie streicht die enge Beziehung zwischen Welt, Mensch und Gott heraus. Wir können Gott durch seine Schöpfung und in ihr begegnen. Alle Kreaturen ergänzen sich und sind aufeinander bezogen. Ihre Rede von der «Harmonie und Symphonie der Schöpfung», ihr Wissen über die heilende Wirkung von Pflanzen, ihre ganzheitliche Sicht von Mensch und Kosmos muten heute erstaunlich modern an. Hildegard sieht alle irdischen Dinge äusserst positiv und stellt diese Sicht allen Verächtern der Schöpfung entgegen. Gott ist auch im Spiegel seiner Geschöpfe zum Menschen unterwegs, schreibt sie in ihrem Erstlingswerk «Scivias» (Wisse die Wege). Und er will die Menschen zusammen mit der Schöpfung zu sich zurück bringen. Dabei traut er den Menschen viel zu. Denn Lobpreis des Schöpfers und Verantwortung für die Schöpfung gehören untrennbar zusammen. Gerade das Staunen über Gottes grossartige Schöpfung kann uns für Gott und sein Wirken öffnen. Die Welt ist von ihm geschaffen und trägt seine Spuren. Und Hildegard mahnt, dass wir als HüterInnen dieser Schöpfung dafür Sorge tragen, dass sie nicht unnötig belastet und nicht zerstört wird.

Die Mystiker der protestantischen Tradition besingen dann später, im 17./18. Jahrhundert, vor allem in Kirchenliedern (dem Katechismus der Gemeinde) ebenfalls die Schönheit und Kraft der Materie als Ort, an dem Gottes Grösse und seine Gegenwart in allem Geschaffenen erkennbar werden: «Luft die alles füllet, drin wir immer schweben, aller Dinge Grund und Leben» dichtet der reformierte Pietist *Gerhard Tersteegen* (1697-1769). In *Paul Gerhardts* (1607-1676) berühmtem Sommerlied «Geh aus mein Herz und suche Freud» wird die ganze Schöpfung zum Zeugnis für Gottes Grösse und zu seinem Lob aufgerufen. Die menschliche Haltung gegenüber der Gabe der Schöpfung ist Staunen und Dankbarkeit.

Gott als erster Beweger

Ab dem 12. Jahrhundert hat im Westen dann vor allem die aristotelische Metaphysik, die vermittelt durch Übersetzungen arabischer Gelehrter zurück nach Europa kam, die kirchliche Schöpfungslehre massgeblich beeinflusst. Aristoteles versteht Gott als den ersten Beweger, als eine Ursache, die nicht ihrerseits Wirkung einer anderen Ursache ist, sondern der unhintergehbare Anfang aller Ursachenketten. Deshalb spricht Aristoteles von Gott als einem unbewegten Beweger, einer Kraft, die alle Bewegung auf der Welt verursacht. Diese Theorie inspirierte dann den Kirchenlehrer Thomas von Aquin zu seinem Gottesbeweis: «Wir müssen also unbedingt zu einem ersten Bewegenden kommen, das von keinem bewegt ist. Dieses erste Bewegende aber meinen alle, wenn sie von einem 'Gott' sprechen» (Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, 1273). Durch diese metaphysische Vorstellung von Gott als der Wirkursache von allem, als unbewegter Beweger, wurde der Begriff der Schöpfung zunehmend eingengt auf den Akt eines «ersten Bewegers», durch den das Universum entstanden ist. Das Bewusstsein eines beständigen Schöpfungswirkens Gottes, der alles, was existiert, ins Dasein ruft und ständig im Dasein erhält, geriet dadurch in der christlichen Theologie mehr und mehr in den Hintergrund.

Vor allem mit dem Aufkommen eines mechanistischen Weltbildes und des Deismus Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts wurde eine völlige Trennung von Gott und Welt postuliert. Gott wird zwar als Schöpfer der Welt verstanden, aber als einer, der seit der Schöpfung keinen weiteren Einfluss mehr auf das Weltgeschehen nimmt. Gottfried Wilhelm Leibniz etwa sprach von Gott als einem Uhrmacher, der das von ihm hergestellte perfekte Uhrwerk in Gang setzte, welches seitdem von selbst weiterläuft, ohne ein weiteres Eingreifen des kosmischen Uhrmachers zu benötigen. Die Vorstellung eines Gottes, der das ganze Universum

durch einen einzigen Anfangsakt geschaffen hat, prägte lange Zeit auch die Schöpfungsvorstellung vieler Christen und Christinnen.²⁰

Christliche und wissenschaftliche Herrschaftshaltung gegenüber der Natur

Der Vorwurf, das Christentum habe den biblischen «Herrschaftsauftrag» in Gen 1,28 («Macht euch die Erde untertan») als Erlaubnis missverstanden, die Erde hemmungslos zu eigenen Gunsten auszubeuten, und es trage eine Mitschuld an der zunehmend sichtbar werdenden globalen ökologischen Katastrophe, ist sicher nicht von der Hand zu weisen. Doch dazu beigetragen hat ebenso sehr die dualistische und hierarchische Weltsicht der abendländischen Theologie und Philosophie, welche die Trennung zwischen Gott und Welt verstärkt, die Natur entsakralisiert und zu einem verfügbaren Objekt für den Menschen gemacht hat. Und auch die Aufklärung und der Beginn der modernen Naturwissenschaften im 16./17. Jahrhundert haben einen wesentlichen Einfluss auf unser westliches Verhältnis zur Natur gehabt. Wissenschaftliche Naturerkenntnis ging mit einer mechanistischen Naturauffassung und mit Naturbeherrschung einher. Die Neugier der Menschen der Renaissance, die geschaffene Welt zu erkunden und in Besitz zu nehmen, öffnete einen neuen Blick auf das Miteinander von Natur und Mensch: Der rationalistische Blick auf die Welt verdinglichte die Natur und hierarchisierte die Beziehung zwischen Menschen und Schöpfung. Der Gedanke vom Menschen als Herrscher über alles Geschaffene, als «maitre et possesseur de la nature» (René Descartes) war der grundlegende Dualismus, der die menschliche über die nicht-menschliche Schöpfung stellte, Geist über Materie, Kultur über Natur, Kopfarbeit über Handarbeit, Männer über Frauen.

Im wissenschaftlich-abstrakten Zugriff auf die Natur als reiner Materie werden Natur und Weiblichkeit eng verknüpft und erleiden auch das gleiche Schicksal. Francis Bacon (1561-1626), einer der Gründerväter der Naturwissenschaften, beschreibt die experimentelle Methode gar als Vergewaltigung: Die Natur muss genötigt und erobert werden; es muss in sie eingedrungen werden, sie wird gezwungen, etwas zu liefern, ihre Geheimnisse preiszugeben. Bacons Sprache ist durchdrungen von Bildern der Vergewaltigung und Unterwerfung der Frau, die er auf die Natur überträgt. Wissenschaftliche Erkenntnis wird so verstanden als ein Machtinstrument zur Unterwerfung der Natur; der männliche Forscher als ein Held, der Macht über die Natur erringt und sie seinen Interessen und Bedürfnissen unterwirft. Diese Sicht hat in der westlichen Kultur ein Verständnis von moderner Naturwissenschaft grundgelegt, das durch Kontrolle, männliche Aggressivität und Herrschaft über die als weiblich konnotierte Natur charakterisiert war.

Creatio continua: fortlaufende Schöpfung

Als Gegenpol zu einer theologischen und wissenschaftlichen Herrschaftshaltung gegenüber der Natur hat die christliche Tradition aber auch eine andere Sicht auf die Natur und die Schöpfung gekannt, die allerdings nicht gleich wirkmächtig geworden ist. Die katholische Schöpfungslehre hat nämlich neben der *creatio ex nihilo* auch die Vorstellung einer *creatio continua* vertreten, einer fortlaufenden Schöpfung. Der Kirchenlehrer Augustinus (354-430) hat diesen Begriff in die christliche Theologie eingebracht und drückte damit die Überzeugung aus, dass die Schöpfung nicht ein einmaliger, abgeschlossener Akt sei, sondern ein fortlaufendes, kontinuierliches Geschehen. Schöpfung wird damit nicht mechanistisch im Sinne des Leibnizschen Uhrwerk-Modells oder eines unbewegten Bewegers verstanden, sondern als offener Prozess, an dem Gott fortlaufend beteiligt ist. Diese schöpferische Immanenz

²⁰ Vgl. dazu ausführlicher Blank, Gott und seine Schöpfung, 290.

Gottes, der alles, was existiert, ins Dasein ruft und ständig im Dasein erhält, beschreibt Hans Küng in seinem Buch «Credo» folgendermassen: «Gott wirkt nicht von oben oder aussen als unbewegter Beweger, als Baumeister oder Uhrmacher, in die Welt hinein, sondern er wirkt als die dynamischste, wirklichste Wirklichkeit von innen im Entwicklungsprozess der Welt, den er ermöglicht, durchwaltet und vollendet.»²¹

An diese Lehre von der *creatio continua* und einer schöpferischen Immanenz Gottes knüpfen heute viele neue Ansätze einer christlichen Schöpfungstheologie unter anderem an.²²

²¹ Hans Küng, Credo, München/Zürich 2000, 44.

²² In ihrem Buch «Die Erde gehört Gott» bezeichnen z.B. Dorothee Sölle und Luise Schottroff die Geschichte Gottes mit den Menschen als «Gottes zweite Schöpfung» (Hamburg 1985, 20ff).

II / 3 Theologische und philosophische Schöpfungskonzepte im Islam

Die Anfänge des islamischen Denkens im 1./2. Jahrhundert (entspricht dem 8./9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung) waren geprägt durch die Auseinandersetzungen zwischen Traditionalisten und Rationalisten. Die Traditionalisten fanden sich vor allem in Medina und Mekka, den unmittelbaren Wirkungsstätten Muhammads. Ihr Trachten ging dahin, das Erbe Muhammads in theoretischer und praktischer Hinsicht möglichst unverändert weiterzuführen, respektive wo nötig anzupassen und weiterzuentwickeln. Oder wie Mālik ibn Anas (93-179H²³/718-96), der Begründer der malikitischen Rechtsschule, es in einem Brief an einen Freund ausdrückte: «Wenn es in Medina eine klare Praxis gibt und die Leute ihr folgen, so sehe ich keinen Spielraum für jemanden, sich dagegen auszusprechen. Dies deshalb, weil die Leute von Medina die ererbte Tradition in Händen halten, die niemand anders für sich in Anspruch nehmen kann.»²⁴

Ganz anders war die Situation in Basra und Kufa im Irak. Dort hatte man sich seit Jahrhunderten mit griechischen Denkern auseinandergesetzt und deren Werke studiert. Davon war auch Abū Hanīfa (80-150H/699-767), ein Seidenhändler aus Kufa und Begründer der hanafitischen, der ältesten und grössten Rechtsschule, beeinflusst. Für ihn und seine Anhänger handelt Gott grundsätzlich rational. Sie waren deshalb der Auffassung, die Muslime sollten die Absicht Gottes hinter Seinen Anweisungen zu ergründen suchen, auch wenn sie dadurch allenfalls vom traditionellen Verständnis abwichen. Die beiden Gruppen gingen nicht unbedingt pfleglich miteinander um, sondern bedachten sich gegenseitig mit Spott und Geringschätzung. Während die Malikiten die Hanafiten als Schwindler und Hochstapler bezeichneten, wurden sie von diesen als minderbemittelte Kameltreiber diffamiert.²⁵

In Bezug auf das Thema Schöpfung und auf den Umgang mit diesem konzentrierten sich Traditionalisten auf praktische Belange. Man studierte den Lauf der Himmelskörper, weil man die Erkenntnisse beispielsweise für die Bestimmung der Gebetszeiten und die Gebetsrichtung brauchte oder für die Festlegung des Festkalenders. Aus den Überlieferungen (*Hadithe*) des Propheten im Umgang mit Tieren entwickelte man das richtige Vorgehen beim rituellen Schlachten: Man sollte beispielsweise dem Tier keinen zusätzlichen Stress verursachen, indem man es lange warten liess. Man sollte auch das Messer so halten, dass das Tier es nicht sehen konnte. In Bezug auf die Waschung vor dem Gebet sollte man sparsam umgehen mit Wasser. Denn obschon grosses Gewicht auf Reinlichkeit gelegt wird, gilt es als *makrūh* (etwas, was es zu unterlassen gilt), wenn man unnötig viel Wasser braucht für die Waschung oder wenn man die Extremitäten mehr als die vorgeschriebenen drei Mal wäscht.²⁶

Die Mu'tazila

Im irakischen Basra und Kufa und später auch in Bagdad stand die Auseinandersetzung mit griechischem Denken im Vordergrund. Die Bewegung der Mu'taziliten begann um das Jahr 235H/850 damit, islamische Grundsätze im Lichte philosophischer Konzepte, vor allem des Hellenismus, Neuplatonismus und der Stoa zu diskutieren. Ihren Namen («die Neutralen») hatte die Bewegung bekommen, weil sie bei einer der frühen grossen Diskussionen, nämlich ob ein grober Sünder immer noch ein Muslim sei oder nicht, eine neutrale Zwischenposition einnahm. Ein solcher Mensch war für sie weder ein Muslim noch ein Nicht-Muslim. Zu den

²³ Der Buchstabe «H» nach der Jahreszahl steht für Hijra und bezeichnet die islamische Zeitrechnung.

²⁴ Ghassan Abdul-Jabbari, Bukhari, Oxford University Press, 2011, 67.

²⁵ Ignaz Goldziher, Muslim Studies, ed. S.M. Stern, Georg Allen & Unwin, 1971, Vol. 2, 82/85.

²⁶ Al-Hadis, engl. Translation of the Mishkat ul-masabih, Vol. I, The Book House, Lahore, 1938, 327.

führenden Köpfen dieser Bewegung gehörten Mu'ammār, Abu al-Hudhayl und an-Nazzām in Basra und Bishr ibn al-Mu'tamir in Bagdad.

Sie diskutierten vor allem Fragen nach dem Wesen Gottes, dem Verhältnis zwischen Gott und Seiner Schöpfung und schufen so die erste Systematik im islamischen Denken und Glauben. Allerdings gingen sie in ihrem Rasonieren weit über das hinaus, was im traditionellen Islam noch akzeptabel war. Ihre Doktrin vom freien Willen des Menschen wurde Gegenstand einer breiten Diskussion über die Gerechtigkeit Gottes und die Freiheit und Verantwortung des Menschen. Ihre Betonung der Gerechtigkeit Gottes ging so weit, dass sie postulierten, die Tiere würden im Jenseits für die Leiden, die sie im Diesseits – insbesondere von anderen Tieren – erlitten haben, entschädigt werden. Es gab sogar die Auffassung, dass an den bösen Tieren Vergeltung geübt werden würde für das, was sie den guten angetan hatten.²⁷ Mehr Ungemach als diese eher harmlose Konsequenz ihres Denkens bereitete ihnen aber die Behauptung, Gott müsse gute Taten zwingend belohnen und schlechte bestrafen, weil sie damit die Allmacht Gottes in Frage stellten. Ihr Bestreben, die Idee einer absoluten göttlichen Transzendenz zu verteidigen, führte sie dazu, sogar die Attribute Gottes zu verneinen. Gott war in ihren Augen reine Essenz und braucht keine Bezeichnungen oder Zuschreibungen. Die Mu'taziliten gingen in ihrem Rationalismus soweit, dass sie Vernunft auf die gleiche Stufe stellten wie die Offenbarung, wenn es um die Erkenntnis der religiösen Wahrheit ging.

Obschon die Thesen der Mu'taziliten keinen Bestand hatten, kommt ihnen das Verdienst zu, nicht nur die Komplexitäten in Bezug auf die Gottesvorstellung aufgezeigt zu haben, sondern vor allem das Element der Vernunft unauslöschbar in theologische Überlegungen eingebracht zu haben.

Ībn Sinā (gest. 595/1198)

Das Lieblingsthema der spekulativen Theologie, das intensiv diskutiert wurde, war die Frage des Seins. Insbesondere Ībn Sinā – in Europa besser bekannt als Avicenna – war bemüht, eine strikte Unterscheidung zwischen Gott und der Welt auf der Basis einer Theorie von Essenz und Existenz einzuführen, auf welcher später Thomas von Aquin seine Theologie gründete. Gemäss dieser Theorie besteht alles Geschaffene einerseits aus Essenz und andererseits aus einer Form von Existenz, welche ihm von Gott verliehen wird. Gott wiederum IST einfach, ohne Essenz und mit einem einzigen Attribut, nämlich dem des Seins: Gott IST – also Existenz per se; alles existiert durch Gott. Gott ist das Notwendig-Seiende (*wājib al-wujūd*), während alle geschaffenen Dinge von Ihm abhängig sind und «Notwendig-Durch-Gott».²⁸ Diese Doktrin einer strikten Unterscheidung zwischen Gott und der Welt bedeutete, dass das geschaffene Sein zu keinem Zeitpunkt notwendiges Sein werden kann.

Diese Sichtweise wurde wiederum vom grossen Sufi-Denker Ībn al-'Arabī (gest. 638H/1240) in seinem Werk *Wahdat al-wujūd* («Einheit des Seins») aufs Schärfste bekämpft. Er wies die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz vehement zurück und bekräftigte seine Sicht, dass die Essenz zeitgleich mit der Existenz geschaffen wurde, dass Gott eine Essenz zugehört, die wie im Fall von den geschaffenen Dingen ununterscheidbar ist von der Göttlichen Existenz. Gott ist jenseits aller Qualitäten und manifestiert sich nur mittels der Attribute, nie aber durch Sein Wesen. Das Geschaffene wiederum ist in seiner Existenz nicht mit Gott identisch, sondern ist nur Reflektion (Widerspiegelung) Seiner Attribute.²⁹

²⁷ Ash'ari, *Maqalat*, 254-55, zit. nach H. Ritter, *Meer der Seele*, Leiden 1978, 325.

²⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, 1966, 97.

²⁹ Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Aachen 1979, 298.

Abū Hāmid al-Ghazālī (gest. 505/1111)

Al-Ghazālī ging auf seiner Suche nach Wahrheit durch mehrere spirituellen Krisen. Ursprünglich ein Rechtsgelehrter, beschäftigte er sich intensiv mit philosophischen Überlegungen. Desillusioniert von der klassischen spekulativen Theologie (*kalām*) und deren Formalismus und Externität wandte er sich jedoch davon ab und der Mystik (Sufismus) zu. Sein berühmtes Werk *Tahāfut al-falāsifa* («Die Inkohärenz der Philosophen») war eine Abrechnung mit philosophischen Thesen von gewissen Philosophen, allen voran Ibn Sinās. Seiner Auffassung nach konnte keine Metaphysik, da rein rational strukturiert, dem religiösen Bedürfnis nach Gewissheit genügen. Denn in der Metaphysik würden nicht nur falsche und ungesicherte Prämissen vorausgesetzt (weil die Philosophen nicht von der Offenbarung ausgingen), sondern auch mangelhafte Argumente verwendet, weil die Philosophen sich selbst widersprächen und nach Ansicht von al-Ghazālī von ihren eigenen Theorien geblendet waren. In dogmatischer Hinsicht gab es drei Fälle, die ihm so gravierend erschienen, dass er sie in *Tahāfut al-falāsifa* als «Unglaube» qualifizierte: Kap. 1: Die Welt besteht von Urewigkeit her; Kap. 13: Gott kennt die Einzeldinge nur auf allgemeine Weise; und Kap. 20: die Auferstehung ist nicht körperlich, sondern nur spirituell. Als Häresie galten ihm ferner, dass die Welt endlos fortbestehe, dass sie nicht geschaffen, sondern durch Emanation (das heisst aus sich selbst hervorgehend) entstanden sei, Gott keinerlei Attribute habe, dass die Bewegung des Himmels einem bestimmten, erkennbaren Zweck unterliege, in der Natur ein notwendiger Kausalzusammenhang nachweisbar sei oder dass die Himmelseelen im Gegensatz zu Gott alle Einzeldinge kennen und dass die menschlichen Seelen zwar entstanden, aber unvergänglich seien. Es gab zwar noch vieles mehr, was ihm an den Ansichten der Philosophen verwerflich schien, massgebend waren für ihn aber die drei Bereiche «Schöpfung», «göttliche Allwissenheit» und «Endzeitvorstellungen». Insofern als diese Lehren wesentlich mit dem islamischen Offenbarungsverständnis zusammenhingen, war ihre Infragestellung gleichbedeutend mit dem Bezeichnen des Propheten als Lügner.

Diese schwerwiegenden Vorwürfe wurden später von Ibn Rushd (gest. 595H/1198), in Europa besser bekannt als Averroes, zurückgewiesen, indem er geltend machte, der Qurʾān sage nirgends, die Welt sei aus dem Nichts und in der Zeit entstanden. Wenn überhaupt Aussagen über den Ursprung der Welt gemacht werden, deuteten sie eher darauf hin, dass von einer ewigen Materie auszugehen sei, zum Beispiel Sura 11:7: «*Und Er ist es, Der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschuf - und Sein Reich war auf dem Wasser -, damit Er prüfe, wer von euch die beste Tat begehe.*» Solche Verse seien nicht klar und liessen Philosophen und Theologen Raum für Interpretationen. Deswegen sollten auch nicht die einen die anderen wegen ihren Ansichten des Unglaubens bezichtigen.³⁰

Das Hauptverdienst von al-Ghazālī war, dass er die verschiedenen Stränge des Denkens zusammenführte und in eine Balance brachte: Der auf Aristoteles zurückgehende «erste Bewegter» der Philosophen und die «Essenz aller Essenz» der Sufis kulminierten bei ihm zum «Gebieten» (*Commander*) des Qurʾān.³¹ Der *Kalām* formuliere diesen «Command», während der Sufismus ihn dem Menschen in einer Form nahebringe und ihn in einer Weise transformiere, dass er für dessen Aufnahme empfänglich werde. Ihm ging es darum, eine Art Agnostizismus in Bezug auf die letztendliche und absolute Natur Gottes zu bekräftigen: Von Gott kann der Mensch nur wissen, dass Er zum Menschen in Beziehung steht und sich ihm offenbart hat.

³⁰ Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie*, München 2004, 74.

³¹ Fazlur Rahman, *Islam*, University of Chicago Press, 1966, 95.

II / 4 Interreligiöser Kommentar zu den theologischen und philosophischen Schöpfungskonzepten

Anhand des Themas «Schöpfung» lässt sich auch zeigen, wie sehr sich die drei Religionen über die Jahrhunderte hinweg gegenseitig beeinflusst haben. Das Judentum lernt Aristoteles im Mittelalter durch arabische Übersetzungen aus dem Griechischen kennen. Das Christentum durch lateinische Übersetzungen der arabischen Übersetzungen. Bei der Übersetzung der griechischen Quellen ins Arabische wirkten auch viele Christen und Juden mit. Bei der Idee der «creatio ex nihilo» lässt sich aber auch verfolgen, dass man in Judentum, Christentum und Islam je etwas anders damit umgeht. Während der Gedanke einer «creatio ex nihilo» von der jüdischen Philosophie und der christlichen Theologie mit ähnlichen Absichten vertreten wurde, nämlich um die Einheit, Einzigkeit, Allmacht, Allwissenheit und Alleinwirksamkeit Gottes zu belegen, leitet er sich im Islam von der qur'ānischen Aussage ab: Wenn Er eine Sache beschliesst, so sagt Er nur zu ihr: «Sei!» und sie ist (z.B. 2:117).

Zu den Gemeinsamkeiten gehört auch der hohe Stellenwert, den man im Mittelalter der Vernunft zuordnet. Dieses Übergewicht der Ratio führte zur Frage nach dem Stellenwert der Offenbarung. Kann Gott nicht einfach über die Vernunft erkannt werden? Im Islam war das einer der frühen Diskurse des *Kalām* (spekulative Theologie). Im Christentum war es die Scholastik, die sich mit dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung befasste. Durch Anwendung der Vernunft bzw. der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten wollte die scholastische Methode Glaubensinhalte rational begründen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschen inhaltlich näherzubringen. Im Judentum war es die Begegnung mit dem Islam im 9. Jahrhundert und die Auseinandersetzung mit der aufkommenden Gruppierung der Karäer, die die Tora wie den Qur'ān betrachteten und die rabbinischen Sichtweisen ablehnten, die zu einer «jüdischen Philosophie» führten, um die rabbinische Tradition des 2.-9. Jahrhunderts zeitgemäss verteidigen zu können. (Es führte in gleicher Weise zu einer Entwicklung von Grammatik und Lexikographie und festen Ausspracheregeln des Hebräischen im Diskurs mit zeitgleichen Entwicklungen im Islam.)

Ein Unterschied mit weitreichenden Konsequenzen ist der Umgang mit dem Dualismus. Im Islam wird der Dualismus des manichäischen Einflusses mit seiner Lehre von den zwei Mächten des Lichts und der Finsternis vehement bekämpft, weil er der Idee des absoluten Monotheismus (*Tauhid*) diametral gegenübersteht. Das Christentum hat die Gnosis und den Manichäismus ebenfalls bekämpft, die von der Gnosis und der neuplatonischen Philosophie vertretene strikte Trennung von Geist und Materie wurde aber von der christlichen Theologie übernommen und zu einem theologisch untermauerten Dualismus aufgebaut. Dieser Dualismus von Gott und Welt, Seele und Körper, Geist und Natur hat die westliche Theologie über Jahrhunderte geprägt. Im Judentum würde man nie von einem «Dualismus» im manichäischen Sinne reden. Gutes und Böses sind Aspekte desselben Gottes. Im Morgengebet sagt man dies etwas abgeschwächt: Gott schafft Licht und Finsternis, Gott schafft Frieden, Gott schafft alles, obwohl der zitierte Jesajavers (45,7) eigentlich sagt: Gott schafft Frieden, Gott schafft Böses. Wenn man dies aber so im Gebet sagen würde, würde dem Menschen die Verantwortung abgenommen. Wenn Menschen aus eigenen Willen Böses tun, sind sie selbst die Quelle für das Böse, nicht Gott.

Spezifisch jüdisch ist die Vorstellung des «*Tikkun Olam*», der Reparatur der Welt: dass die Welt an sich nicht vollkommen ist, sondern den Menschen als Partner Gottes braucht, um vollkommen zu werden. Nicht so im Islam und Christentum. Im Islam ist das Universum in

perfekter Ordnung. Die Natur ist so wohlgeordnet und funktioniert so vollkommen, dass die Schöpfung als primäres Wunder Gottes gilt. Der Unterschied zwischen Natur und Mensch besteht darin, dass zwar beide von Gott geschaffen sind, der Mensch aber kraft seines freien Willens, den nur er besitzt, frei handeln kann. Im Christentum ist es nicht der Mensch, sondern Gott selbst, der durch seine Menschwerdung, die Inkarnation, die Welt «repariert», d.h. die Menschheit von der Sünde erlöst. Ein für das Judentum und den Islam undenkbarer Vorstellung, dass Gott Mensch, also körperliches Geschöpf wird! Der christliche Gedanke der Inkarnation gehört zu den wichtigsten Unterschieden zum Judentum und zum Islam. Auch wenn im Judentum die «Weisheit» ebenfalls als Inkarnation Gottes begriffen wird, hat diese Idee nicht dieselbe Konsequenz wie im Christentum. Das Gleiche lässt sich auch von den Emanationen Gottes in gewissen mystischen Strömungen in Judentum und Islam sagen.

Im Christentum wurde aus dem biblischen Auftrag in Gen 1 «Macht euch die Erde untertan» (Gen 1,28) eine Herrschaft des Menschen über die Erde und alles, was darin vorhanden ist, abgeleitet. Diese Haltung – und nicht der Aspekt der Sorge und Bewahrung der Schöpfung von Gen 2 – wurde in der westlichen Welt wirkmächtig und führte auch zur Eroberung und Kolonialisierung anderer Kontinente und zur Ausbeutung ihrer Ressourcen. Im Islam wurde Herrschaft nie auf diese Weise legitimiert. Und das Judentum versteht den Text so, dass dem Menschen die volle eigene Verantwortung für seinen Umgang mit der Schöpfung gegeben wird.

III / 1 Aktuelle Ansätze zu Schöpfung, Umwelt und Ökologie im Judentum

Der Schabbat mit seiner wöchentlichen Erinnerung an die Schöpfung, das Neujahrsfest *Rosch Haschana* als der Geburtstag der Menschheit und die Zählung der Jahre des jüdischen Kalenders nach der Schöpfung: All dies ist bis heute im Judentum zentral und im allgemeinen Bewusstsein von Jüdinnen und Juden. Heutzutage findet unsere Verpflichtung, die Schöpfung zu verwalten und zu schützen, natürlich neue, moderne Ausdrucksformen. Wichtig ist zu verstehen, dass sich das zeitgenössische Judentum stärker auf Handlungen konzentriert als auf philosophische Theorien. Theorien über Schöpfung und Umwelt – zum Beispiel in Predigten oder eingebettet in Rituale – sind in der Regel Praxisanleitungen. In der Gegenwart sind die folgenden Aspekte im Zusammenhang mit der Schöpfung im Judentum wichtig.

Tu-Bischwat: Neujahrstag der Bäume

Der Zionismus gab *Tu Bischwat* eine neue, säkulare Bedeutung. Irgendwann zwischen 1884 und 1908 fing man an, am Neujahrstag der Bäume (*Tu Bischwat*) in Palästina Bäume zu pflanzen, um dort bisher verödetes Land fruchtbar zu machen. Seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts ist das Bäume-Pflanzen zu *Tu Bischwat* ein etablierter Brauch im Staat Israel, aber auch in anderen Ländern der Welt, soweit dies klimatisch im Januar/Februar möglich ist. In modernen Kinderliedern für *Tu Bischwat* geht es um Naturschutz, Pflanzen, um die Achtung der Bäume und unsere Verantwortung für die Natur.

Heutzutage ist es üblich, an *Tu Bischwat* oder auch an anderen Tagen von irgendwoher in der Welt einen Baum in Israel pflanzen zu lassen. Oft geschieht dies anlässlich eines besonderen Events oder Gedenktages oder als besonderes Geschenk. In der Schweiz funktioniert es so, dass man über den *Keren Kayemet Leisrael* – Jüdischer Nationalfonds Schweiz – einen Baum kauft, der diesen dann im Park *Yatir*, im *Elot Park*, im Schweizer Wald bei Carmel, im Schweizer Wald bei Tiberias, im *Nir-Moshe-Wald* oder im *Yad Vashem* Freizeitpark pflanzt. Man erhält eine Urkunde der Eigentümerschaft über diesen Baum in einem dieser Wälder. Das Gefühl, dass einem ein Baum gehört, schafft ein besonderes Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Kinder lernen auf diese Weise schon früh die Wertschätzung der Umwelt, vor allem der Bäume.

Ein zeitgenössisches jüdisches Kinderlied zu *Tu Bischwat* der bekannten Liedermacherin Debbie Friedman schildert die Hauptsache dieses Festes:

1. Lasst uns graben ein Loch. Wir graben und pflanzen Samen ein. Lasst uns giessen, ja, lasst uns giessen, denn heute ist *Tu Bischwat*.
 2. Schaut her, ein Spross! Schaut her, die Sprossen sprossen auf. Lasst uns giessen, ja, lasst uns giessen, denn heute ist *Tu Bischwat*.
 3. Schaut her, ein Blatt! Schaut her, die Blätter wachsen jetzt. Lasst uns giessen, ja, lasst uns giessen, denn heute ist *Tu Bischwat*.
 4. Schaut mal, der Stamm. Schaut mal, der Stamm ist dicker jetzt. Lasst uns giessen, ja, lasst uns giessen, denn heute ist *Tu Bischwat*.
 5. Schaut mal, der Baum. Der Baum ist so viel grösser jetzt. Lasst uns giessen, ja, lasst uns giessen, denn heute ist *Tu Bischwat*. Lasst uns giessen, ja, lasst uns giessen, denn heute ist *Tu Bischwat*.
- REFRAIN: Bäume wiegen sich im Wind. Sie rauschen. Bäume wiegen sich im Wind. –

Wusch –

Bäume wiegen sich im Wind. Sie rauschen. Bäume wiegen sich im Wind.³²

Seit den 1970er Jahren wurde aus *Tu Bischwat* ein Festtag für die Natur im Allgemeinen und der Unterweisung über den Umweltschutz. Man entdeckte den kabbalistischen Seder neu, an dem man verschiedene Früchte in einer bestimmten Reihenfolge isst. Doch die Texte, die man jetzt während des Essens studiert, sind solche, in denen es um Umweltschutz und unseren Einsatz für den Schutz und die Erhaltung der Natur geht. Zwischen dem Essen der Früchte singt man also zum Beispiel jüdische Lieder, die die Natur preisen, vor allem Bäume, oder rezitiert Verse aus der jüdischen Tradition, in denen es um die Schöpfung oder den Naturschutz geht oder diskutiert über ein aktuelles ökologisches Thema. Die Menschen werden mit Bäumen verglichen und es wird betont, dass wir alle, Menschen, Bäume und die ganze Natur, ein gemeinsames Ökosystem sind. In dieser Form wird der *Tu Bischwat* Seder in der Regel bis heute in vielen jüdischen Gemeinden oder jüdischen Familien oder Freundeskreisen begangen, und das Fest bietet gute Gelegenheit, in den Kindergruppen der Gemeinde die Wichtigkeit von Bäumen und der Natur zu lehren.

Schemitta: Ruhejahr für die Natur

«Sechs Jahre hindurch kannst du dein Feld besäen, deinen Weinberg beschneiden und die Früchte davon einsammeln. Im siebten Jahr aber soll das Land eine Feier halten, eine Feier dem Ewigen zu Ehren. Dein Feld sollst du nicht besäen, deinen Weinberg nicht beschneiden.» (Lev 25,4)

Auch die Natur hat Schabbat, jedes siebte Jahr.³³ Es heisst *Schemitta*-Jahr. Das hebräische Wort *schemitta* bedeutet «etwas loslassen, etwas sein lassen». Oder Schabbat-Jahr. *Schabbat* bedeutet «Pause, Unterbrechung». Es ist eine allgemeine Bauernweisheit, dass Boden zur Regeneration immer auch Ruhezeiten braucht. Im Judentum aber ist die regelmässige Brache Teil der Religion. Die Regelung gilt nur für Pflanzen, die im Land Israel auf Böden, Bäumen, Büschen oder Weinstöcken gewachsen sind, die Jüdinnen oder Juden gehören. Deshalb bekam diese Regelung erst in der modernen Zeit wieder grössere Aufmerksamkeit. Im siebten Jahr gilt jedes landwirtschaftliche Produkt, das in einem solchen Brachjahr wild wächst, als besitzlos und darf von jedem Bedürftigen geerntet werden. Die Früchte (*schewi'i*) dürfen für den unmittelbaren Verzehr benutzt werden, aber man darf mit ihnen keinen Handel treiben.³⁴ Orthodoxe Jüdinnen und Juden ausserhalb Israels werden in einem Schabbat-Jahr zusätzlich zu den sonst üblichen Speisegesetzen darauf achten, dass sie – wenn sie Obst aus Israel kaufen – kein Obst kaufen, das in diesem Jahr gewachsen ist. Bei progressiven Juden gibt es ein Bewusstsein für den Charakter des Jahres, auch wenn die meisten ihren Obst- und Gemüseverzehr nicht ändern. Diese Aufmerksamkeit schafft ein erhöhtes Bewusstsein für das Recht der Natur.

Das erste *Schemitta*-Jahr im modernen Staat Israel war das jüdische Jahr 5712 (d.h. 1951/52); das letzte war 5775 (2014/15).

Die nächsten *Schemitta*-Jahre sind: 5782 (7.9.2021-26.9.2022); 5789 (20.9.2028-8.9.2029); 5796 (3.10.2035-20.9.2036); 5803 (14.9.2042-3.10.2043).

³² Deutsche singbare Übersetzung: Annette M. Böckler. Das Lied gesungen von Debbie Friedman kann man anhören unter: youtu.be/YUqZ3MTIXYo.

³³ Vgl. Lev 25,1-12;19-22; Ex 23,10-11; Dtn 15,1-2; 12-15. Die Spezifizierung dieses Toragebotes erfolgt zum Beispiel in Mischna und Talmud Traktat *Sheviit* und *Mischne Tora, Hilchot Schemitta weJowel*.

³⁴ Es gibt jedoch eine religiöse Regelung, damit niemand, der von der Landwirtschaft beruflich abhängt, kein Einkommen mehr hat, denn wichtiger als religiöse Bestimmungen ist die Erhaltung des Lebens: *Heter mechira*, ein fiktiver Verkauf des Landes an einen Nicht-Juden.

Wirtschaft und Landwirtschaft: Die Schöpfung bewahrende oder ehrende Patente

Die staatliche Verantwortung für einen geographischen Ort versetzte Jüdinnen und Juden in die Lage, eine eigene Umweltpolitik für ein Land zu gestalten. So wurde Israel zu einem Ort mit einer ungewöhnlich hohen Zahl von Patenten ökologischer Erfindungen. Einige von ihnen entsprangen geographischen Notwendigkeiten – ein grosser Teil des Landes war Anfang des 20. Jahrhunderts nicht der beste landwirtschaftliche Boden. Zu den bekanntesten israelischen Patenten gehört die Erfindung der Tröpfchenbewässerung: eine Bewässerungstechnik, bei der Wasser durch Schläuche zu den Pflanzen geleitet wird. Auslässe an Schläuchen geben sehr geringe Wassermengen direkt an jede einzelne Pflanze. Auf diese Weise kann Vegetation in Wüstengebieten möglich gemacht und am Leben erhalten werden. Die Anfänge dieser Technik gehen auf *Kibbutz Hatzerim* zurück, wo in den 1960er Jahren mit Bewässerungsarten experimentiert wurde. Weniger bekannt ist eine Erfindung der 1970er Jahre, wie man aus Müll Biogas produzieren kann als eine alternative, saubere und «grüne» Energie für Transport und Kraftwerke. Die Sammlung, Reinigung und Entsalzung von Wasser sind weitere wichtige israelische Umweltprojekte. Die Wasserreservoirs *Koren*, *Sharona*, *Balua* und *Alonim* gehören sogar zu den insgesamt acht von der Schweiz aus finanzierten Wasserreservoirs. Die ersten wurden Ende des 20. Jahrhunderts unter anderem in der Negev-Wüste angelegt. Gegen alle Bedenken der Skeptiker glückte das Projekt und leistet heute einen Beitrag zur Bekämpfung von Wasserknappheit und zum Erhalt der Landwirtschaft.

Andere israelische Erfindungen entsprangen einem Bewusstsein für die Rechte von Pflanzen und Tieren. So erfand man Tierpflegeprodukte zur Bekämpfung von Parasiten wie Flöhen und Zecken an Hunden und Katzen – auf der Basis von Geranium, Thymian, Zitronengras und Zeder, aus natürlichen Ölen und ohne Nebenwirkungen für die Tiere, sowie Produkte zur Linderung von Bissen und Juckreiz bei den Tieren und Produkte für das Wohl von Tieren, umweltverträglich hergestellt. Der Vogelpark *Agamon Hula* im von Bergzügen begrenzten Tal östlich der Golanhöhen wurde zu einem der bedeutendsten Vogelnistplätze der Welt. Tausende von Vögeln der verschiedensten Arten bleiben im Winter in *Agamon Hula*, andere brüten dort im Frühling und Sommer. Dieser Ort wird geschützt und so hat sich hier ein Ökosystem von regionaler und internationaler Bedeutung entwickelt, das zu einem Modell für die Zusammenarbeit zwischen Natur, Tourismus und Landwirtschaft wurde. Auch Schweizer Jüdinnen und Juden unterstützen dieses Projekt mit der «Schweizer Vogelwarte» im Hula Agamonsee. www.agamon-hula.co.il

In den 1980er Jahren nahm das Interesse, in einem Kibbutz zu leben, drastisch ab. Die Kibbutzim nutzten diese Krise, um sich neu zu definieren. Eines der verschiedenen neuen Modelle sind die *Eco-Kibbutzim*, Siedlungen, die auf biologische Landwirtschaft, regenerative Energiequellen, ökologisch verantwortbaren Lebensstil und die Unterweisung in ökologischen Fragen Wert legen, wie zum Beispiel der Lehrbauernhof *Hava-ve-adam* (deutsch: «Eva und Adam»). Eine andere Bewegung ist die «Green Kibbutzim»-Bewegung, zu der z.B. *Kibbutz Ketura* auf der israelischen Seite des Arava-Tals gehört. Er ist vor allem bekannt durch sein Institut für Umweltforschung, ein akademisches Studien- und Forschungszentrum. Unter dem Motto «Natur kennt keine Grenzen» schult es künftige Führungskräfte des Nahen Ostens in Umweltfragen, um bei der Lösung regionaler Umweltprobleme mitwirken zu können. <http://arava.org>

Die Liste könnte noch verlängert werden, doch diese Beispiele zeigen anschaulich, wie die Zentralität des Themas «Schöpfung und Ökologie» in der heutigen Zeit im Judentum zum Ausdruck kommt. In jüdischen Gemeinden ausserhalb Israels ist der Einsatz des Staates Israel für Ökologie und Umweltschutz in hohem Bewusstsein – es wird im Unterricht gelehrt und in

Predigten erwähnt – und prägt damit auch das lokale Verhalten in den jeweiligen Ländern. In der Schweiz gibt es zum Beispiel eine Synagoge, in der ein veganer Lebensstil als Vorbild gelehrt wird, so dass keine Tiere zur Ernährung von Menschen sterben oder Menschen dienen müssen. In den USA wurde 2017 eine halachische Regelung zum Verzehr von kultiviertem Fleisch (In-Vitro-Fleisch) publiziert, auch dies eine Art und Weise, sich zu ernähren, ohne dass Tiere sterben müssen.

Tikkun Olam: Reparatur der Welt

Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts werden lokale synagogale Projekte für Umweltschutz und den Erhalt der Schöpfung zunehmend zu einem wichtigen Teil synagogalen Gemeindelebens. Ein Tag wie der internationale sogenannte «*Mitzvah Day*» – ein Tag für besondere Gebote – inspiriert Kinder- und Jugendgruppen der Gemeinden häufig zu kleinen ökologischen Projekten. Zu den vom Zentralrat der Juden in Deutschland vorgeschlagenen Projekten heisst es zum Beispiel: «Setzen Sie sich für die Umwelt ein, indem Sie beispielsweise zusammen mit den lokalen Verantwortlichen in einem Park oder Wald Bäume pflanzen. Alternativ können auch Pflanzen in Töpfe gesetzt und an besondere Gruppen (Schulen, Seniorenzentren) gegeben werden.» Oder: «Gemeinsam für die Umwelt mit örtlichen Initiativen (Reinigung von Friedhöfen, Arbeit in Parks oder Kinderbauernhöfen etc.). Geeignet für alle Altersgruppen.»³⁵ Der *Mitzvah-Day* führte bisher an vielen Orten bereits zu gemeinsamen interreligiösen Projekten für die Umwelt: In London inspirierte die Aktion zu einem muslimischen Pendant: *Sadaqa Day*.³⁶ Seitdem arbeiten Juden und Muslime an gemeinsamen Projekten – sowohl soziale als auch ökologische –, um den 18. März gemeinsam an *Sadaqa Day* und um den 18. November gemeinsam an *Mitzvah-Day*. In der Schweiz gibt es bisher nur in liberalen Synagogen den *Mitzvah-Day*.

Angestossen wurde das Interesse für *Tikkun Olam* als Einsatz für die Umwelt durch die von Rabbiner Michael Lerner in den USA gegründete Zeitschrift «TIKKUN». Das Wort *Tikkun* bedeutet «reparieren, korrigieren; verbessern, rehabilitieren; reformieren; ändern», *Olam* meint die Welt. Mit *Tikkun Olam* werden im modernen Judentum soziale und ökologische Projekte bezeichnet, die die Welt verbessern bzw. reparieren. Es geht dabei konkret darum, bestimmte Werte in der Synagoge und der allgemeinen Gesellschaft zu fördern, in Unterweisung und Erziehung der Synagoge ein Bewusstsein für *Tikkun Olam* zu wecken, neue *Tikkun-Olam*-Projekte zu schaffen, zu fördern und zu betreuen und Menschen in die Initiativen in der Gemeinde zu integrieren und in die Verantwortung für unsere Welt zu leiten. Solche *Tikkun Olam* Projekte sind zum Beispiel die Pflege eines eigenen, biologischen Synagogengartens, eine Synagogen-Bienenzucht, die Organisation der Verteilung überschüssiger Lebensmittel, die ökologische Energiegewinnung des Synagogengebäudes, Kampagnen für Klimaschutz und ähnliches. In anderen *Tikkun Olam* Projekten geht es um gesellschaftliche Aspekte, wie um die Beratung und Unterstützung von Asylanten und Flüchtlingen oder Obdachlosen. Sehr oft sind *Tikkun Olam* Projekte universale soziale Projekte. In unserem Zusammenhang zum Thema «Schöpfung» sind vor allem die vielen ökologischen, auf die Pflege und den Erhalt der Schöpfung konzentrierten *Tikkun Olam* Projekte interessant. *Tikkun Olam* mit seinen beiden, sowohl auf die Natur als auch auf die Gesellschaft ausgerichteten, Projekten gilt heutzutage in vielen jüdischen religiösen Strömungen als wesentliche jüdische Verpflichtung. In einigen Kreisen kann es sogar dazu führen, dass modernes Jüdischsein stärker

³⁵ www.mitzvah-day.de/de/topic/8.mitzvah-day.html

³⁶ <https://mitzvahday.org.uk/jews-and-muslims-unite-on-sadaqa-day>

durch den Einsatz für Umwelt und Gesellschaft definiert wird als durch traditionelle religiöse Rituale.

Im Judentum kommt es auf das Tun an. So darf es nicht verwundern, dass das Judentum keine «ökologische Theologie» formuliert, sondern sich vor allem auf ökologische Projekte und ökologisches Handeln konzentriert. Die theologische Basis sind die in Kapitel I beschriebenen Quellen, der hohe Stellenwert der Schöpfungsgeschichte – *ma'ase bereschit*, und das religiöse Bewusstsein, vor allem im Hier und Jetzt zu leben mit dem Auftrag, diese Welt verantwortlich zu erhalten und zu entwickeln.

III / 2 Aktuelle Ansätze zu Schöpfung, Umwelt und Ökologie im Christentum

In seinem epochalen poetischen Werk «Der grosse Gesang» beschreibt der chilenische Dichter Pablo Neruda Mitte des 20. Jahrhunderts die Geschichte seines Kontinents als Geschichte des Lebens auf dieser gewaltigen Erdmasse, mit ihren Pflanzen und Tieren und ihren in der Erde verborgenen Schätzen. Ähnlich wie im grossen Hymnus am Schluss des biblischen Hiobbuches, werden sie hervorgerufen als Zeugen für den Reichtum und die Kraft der Schöpfung. Die Menschen kamen spät und lebten in einer auf Wechselseitigkeit angelegten Einheit mit der Erde und ihren Geheimnissen.³⁷ Nerudas Werk ist ein Gegenentwurf zur Geschichte des Kolonialismus, der die lebendige Einheit der Erde zerstückelt und in besitzbare Objekte eingeteilt hatte. Unterstützt wurde die beispiellos brutale Eroberung von einem neuen Verständnis vom Ort des Menschen im Gesamten der Welt. Aus dem in eine völlig andere Situation gesprochenen biblischen Auftrag des Herrschens über die Erde (Gen 1,28) wurde die Lizenz zu Herrschaft und Aneignung abgeleitet und das hochmütige Bewusstsein, mit der Missionierung aller «heidnischen» Völker auch einen zivilisatorischen Auftrag zu erfüllen (Mt 28,18). Es dauerte bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts, dass der Zusammenhang von kolonialer Unterdrückung und der Ausbeutung und Zerstörung der Erde in der christlichen Theologie zum Thema wurde.

Bewahrung der Schöpfung als theologische Aufgabe der Kirchen

Im Ökumenischen Rat der Kirchen begann die Diskussion zu Fragen eines nachhaltigen Umgangs mit der Schöpfung bereits 1970 mit der Genfer Konferenz «Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt» und wurde 1974 in Bukarest mit der «Weltkonferenz für eine gerechte und nachhaltige Gesellschaft» fortgeführt.³⁸ Spätestens seit den 1980er Jahren hat daraufhin in den Kirchen ein Umdenken bezüglich der Umwelt stattgefunden. An seiner Vollversammlung in Vancouver 1983 lancierte der Ökumenische Rat der Kirchen den konziliaren Prozess «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung», wobei die deutsche Übersetzung des englischen Ausdrucks «integrity of creation» mit «Bewahrung» nicht ganz die der Schöpfung innewohnende Würde wiedergibt.

Der Prozess bündelte Einsichten, die in den erwähnten Weltkonferenzen, in verschiedenen Programmen der Kirchen weltweit sowie in ökumenischen Partnerschaften und in Zusammenarbeit mit säkularen Organisationen (z.B. der UNO) gewonnen worden waren: Etwa von Zusammenhängen zwischen der Suche nach gerechten wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen und dem Gebrauch der Ressourcen der Erde, nach der Überwindung von Gewalt in vielen verschiedenen Formen und nach der persönlichen Verantwortung Einzelner, einen massvollen und ökologisch sensiblen Lebensstil zu pflegen. Zu diesem Zweck sollten Kirchen untereinander Bündnisse schliessen und sich für die Erreichung bestimmter Ziele verpflichten. Dabei unterstrich die theologische Begleitung dieses Prozesses die intrinsische Würde und den Wert aller Geschöpfe und distanzierte sich von anthropozentrischen, patriarchalen und hierarchischen Auffassungen der Schöpfung, die zur Entfremdung der Menschen von der Natur und von Gott geführt hätten.³⁹

Schon seit 1989 – als der Ökumenische Patriarch Dimitrios I für den 1. September zu einem

³⁷ Pablo Neruda, *Der grosse Gesang*, München 1993.

³⁸ Grace Ji Sun Kim (ed.), *Making Peace with the Earth. Action and Advocacy for Climate Justice*, WCC, Geneva 2016.

³⁹ Konsultation in Baixada Fluminense, Brasilien, 1992, in: Wesley Granberg, *Redeeming the Creation: The Rio Earth summit - Challenges for the Churches*, WCC Publications, Geneva 1992, 53.

Schöpfungstag aufrief – hat die Thematik auch in den orthodoxen Kirchen an Bedeutung gewonnen und wurde zudem als eine spirituelle Aufgabe verstanden. Aufgenommen wurde die Initiative des Schöpfungstags von ECEN, dem «European Christian Environmental Network», und mit der «Schöpfungszeit» (vom Beginn des Orthodoxen Kirchenjahres am 1. September bis zum Franziskustag am 4. Oktober) in Verbindung gebracht⁴⁰ – und jüngst nun auch von Papst Franziskus mit seinem Lehrschreiben «Laudato si». Gleichzeitig entstanden in Deutschland, der Schweiz und Österreich unter dem Label «Kirche und Umwelt» viele kirchliche Gruppen, die konkrete Projekte zum Umweltschutz lancierten.

Ökologische Schöpfungstheologien

Ebenfalls in den 1980er Jahren sind in der westlichen Theologie erste theologische Beiträge zur Umweltzerstörung erschienen. 1984 veröffentlichte der katholische Moraltheologe Alfons Auer seine «Umweltethik». Diese wollte Auer als einen «theologischen Beitrag zur ökologischen Diskussion» verstanden wissen. Ein Jahr später, 1985, erschien die «Ökologische Schöpfungslehre» des evangelischen Theologen Jürgen Moltmann. Mit der vom jüdischen Begriff der «Schechina» (der «Einwohnung») inspirierten Bild der «Einwohnung» Gottes in seiner Schöpfung deutet Moltmann das Gott-Welt-Verhältnis als Vorbild für das Verhältnis des Menschen zur Welt. Dieses ist nicht als ein Herrschen über oder gar Ausbeuten der Natur aufzufassen. Vielmehr geht es um Gemeinschaft und Partizipation des Menschen an den guten Gaben der Schöpfung.⁴¹

Eine neue christliche Schöpfungstheologie, wie sie in den letzten Jahren entwickelt wird, relativiert die Anthropozentrik, die unsere Kultur prägte, oder legt sie anders aus: Die Menschen werden nicht als Herrscher über die Natur, sondern als Teil der Schöpfung und des Ökosystems verstanden. Das Verhältnis des Menschen zur Welt ist durch Fürsorge und globale Verantwortung gekennzeichnet – gegenüber den Mitmenschen, aber auch gegenüber der nichtmenschlichen Natur. In ökotheologischer Perspektive ist der Mensch nicht Herrscher über die Geschöpfe, die Erde und ihre Ressourcen, denn allein «Gott gehört die Erde und was sie erfüllt» (Ps 24,1; 1 Kor 10,26). Der Mensch als Bild Gottes soll den Lebensraum, die Welt, mitschöpferisch so gestalten, wie es der göttliche Schöpfer als Vorbild getan hat: fürsorgend, ordnend, weise und gerecht.

Biblischer Anknüpfungspunkt für eine neue Schöpfungstheologie ist auch die hebräische Vorstellung von der *Weisheit Gottes*, die bei der Erschaffung der Welt anwesend ist und als immanente, göttliche Wirkkraft das Universum in Gang hält, ebenso die neutestamentliche *kosmologische Christologie*, in der Christus als kosmische Manifestation Gottes betrachtet wird und die besonders in der orthodoxen Tradition eine grosse Rolle spielt. Eine andere Quelle ist der Begriff der *Sakramentalität*, wie ihn die katholische Tradition kennt: «Alles Geschaffene kann durchsichtig auf die göttliche Wirklichkeit, kann Zeichen und Realisierung der Gegenwart Gottes in dieser Welt werden. Das 'Sakrament' gibt uns die Möglichkeit, in der Schöpfung die Heiligkeit Gottes zu erfahren, zugleich signalisiert es aber deren Unverfügbarkeit.»⁴² Auch das *biblische Segensverständnis* deutet auf Respekt vor dem Sakramentalen der Natur, dem Wunder der Schöpfung hin.⁴³ Und mit dem Gedanken der *creatio continua* wird eine theologische Tradition wieder aufgegriffen, die das fortlaufende Wirken Gottes in

⁴⁰ Elizabeth Theokritoff, *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2009.

⁴¹ Für neuere Literatur zum Thema siehe z.B. Michael Biehl; Bernd Kappes; Bärbel von Wartenberg-Potter (Hg.), *Grüne Reformation: Ökologische Theologie*, Missionshilfe Verlag, Hamburg 2017.

⁴² Othmar Keel und Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2012, 33.

⁴³ Matthew Fox, *Der grosse Segen. Umarmt von der Schöpfung*, München 1991.

unserer Welt betont: Schöpfung meint nicht nur einen Akt am Anfang der Welt, sondern zugleich die ständige Gegenwart Gottes in seinen Geschöpfen.

Eine Theologie der Befreiung für die Schöpfung

In den 1990er Jahren haben lateinamerikanische BefreiungstheologInnen Schöpfungstheologie und die Befreiung der Erde auf ihre Agenda gesetzt.⁴⁴ Umweltzerstörung und soziale Ungerechtigkeit werden als Teil einer globalen sozio-ökologischen Krise verstanden. Die Option für die Armen und gegen Armut und Ausbeutung müsse auch die einschliessen, die wir am meisten ausbeuten und zerstören: die Erde. Soziale Gerechtigkeit und ökologische Verantwortung gehören untrennbar zusammen! Um eine neue Haltung gegenüber unserer Mitwelt zu entwickeln, sei auch eine neue, ökologische Spiritualität nötig.

Für eine solche plädiert auch der aus Argentinien stammende Papst Franziskus in seiner Päpstlichen Enzyklika «Laudato si» (der Titel ist aus dem Sonnengesang des Franz von Assisi entlehnt), die er im Hinblick auf die UN-Klimakonferenz in Paris (30. November bis 11. Dezember 2015) verfasste. Erstmals wird darin das komplexe Themenfeld der ökologischen Herausforderungen umfassend auf der Ebene eines päpstlichen Lehrschreibens behandelt. Ihr roter Faden ist das Postulat einer «ganzheitlichen oder integralen Ökologie», die auch soziale und entwicklungspolitische Dimensionen umfasst. Der entscheidende Beitrag von «Laudato si» ist, dass der Text Umweltschutz als Glaubenspraxis versteht und diese damit ins Zentrum von Kirche und Theologie rückt! Der Papst betont darin, dass die gesamte Natur Gott nicht nur kundtut, sondern auch Ort seiner Gegenwart ist. In jedem Geschöpf wohnt sein lebenspendender Geist, der uns in eine Beziehung zu ihm ruft. Nötig sei eine ökologische Umkehr vom «technokratischen Paradigma» und vom bisherigen Wirtschaftssystem und westlichen Lebensstil des unbegrenzten Wachstums und Konsums; nötig sei auch die Entwicklung einer ökologischen Spiritualität, die auf Mitverantwortung für alles Lebendige, auf gemeinsamer Bescheidenheit und Verbindung zwischen Menschlichkeit und Umwelt beruht, da beide untrennbar miteinander verbunden sind.

Eine ökofeministische Theologie der Erde

In den späten 1980er Jahren sind schöpfungstheologische Entwürfe entstanden, die durch feministische Impulse motiviert sind, und seit den 1990er Jahren wird die Entwicklung ökologischer Theologien vor allem von Feministinnen angeführt. Bekannte Vertreterinnen ökofeministischer Theologie sind Rosemary Radford Ruether und Sallie McFague (USA), Ivone Gebara (Brasilien), Catharina Halkes und Dorothee Sölle (Europa).⁴⁵ Das Wort «Ökofeminismus», das sich aus den beiden Begriffen «Ökologie» und «Feminismus» zusammensetzt, wurde von Frauen geschaffen, um den Zusammenhang zwischen der Unterdrückung der Natur und der Unterdrückung der Frauen deutlich zu machen und um den Kampf für die Würde und Integrität der Frauen mit dem Kampf für den Respekt vor der Natur und ihren Prozessen zu verbinden. Einer patriarchalen Weltsicht, wie sie das traditionelle Christentum über Jahrhunderte vertreten hat, setzen ökofeministische Entwürfe eine neue, ganzheitliche und relationale Sicht der Welt und des Menschseins entgegen.

⁴⁴ Vgl. bes. Leonardo Boff: Schrei der Erde – Schrei der Armen (2002); Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität (2010); Zukunft für Mutter Erde. Warum wir als Krönung der Schöpfung abdanken müssen (2012); Andreas Benk: Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit, Ostfildern 2016.

⁴⁵ Vgl. Rosemary Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994; Sallie McFague, The Body of God – An ecological theology, Minneapolis 1993; Ivone Gebara, Teologia ecofeminista, São Paulo 1997; Catharina Halkes, Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch, Kultur, Schöpfung, Gütersloh 1990 u.a.

Feministisch-theologische Kritik an den Dualismen von Macht und Unterwerfung

Das breite (feministisch) theologische Interesse an der Schöpfung basiert auf der Kritik an der Tiefenbeziehung zwischen dem hierarchischen Verständnis von Autorität und der sich damit legitimierenden Inbesitznahme, «Zähmung» und Zerstörung der Natur – und der Frauen! Es sucht das tief in der europäischen Kultur verankerte androzentrische Menschenbild mit seiner Körperskepsis und -feindlichkeit zu überwinden, indem es Körperlichkeit, Sexualität, Nähe und Beziehungshaftigkeit neu aus der Erfahrung von Frauen beschreibt und fragt, welche theologischen Fragen in dieser Perspektive relevant sind.⁴⁶ Es probiert Gegenentwürfe, indem es nach Metaphern für eine nicht hierarchische Beziehung zum Göttlichen sucht: Dieses wird nicht als das ganz Andere, nur Transzendente gedacht, sondern als das inig in und mit allem Geschaffenen Verbundene. Ökofeministische Theologinnen haben sich deswegen immer wieder den Vorwurf des Pantheismus⁴⁷ gefallen lassen müssen.

Ökofeminismus hatte von Anfang an auch eine spirituelle Dimension, war Suche nach einer Metapher für die göttliche Entsprechung von Frauenerfahrungen. Viele Frauen haben eine solche Metapher in ihrem Re-imaging der «Göttin» gefunden, auf die sie ihre Sehnsucht nach einer nahen, auch in der Natur und im (Frauen-)Körper manifestierten Gottheit projiziert haben.⁴⁸ Andere suchten nach Erfahrungen von Verwobenheit mit allen Wesenheiten der Erde.⁴⁹ Wieder andere wiesen auf unterdrückerische Ansätze im christlichen Schöpfungsverständnis hin: «Das klassische, christliche Schöpfungsdogma hat drei unterdrückerisch wirkende Konsequenzen: das totale Anderssein Gottes und «seine» Herrschaft über Männer, Frauen, Tiere und die ganze Erde; eine gottverlassene Welt purer Tatsachen; und die Herrschaft des Menschen, der die profane Welt nüchtern benutzen kann, aber es verlernt hat, die sakrale Wirklichkeit Gottes in der Natur fromm zu verehren. Wenn wir ein neues Verständnis von Schöpfung entwickeln wollen, brauchen wir ein kritisches Bewusstsein von der unserem Glauben innewohnenden Destruktivität»⁵⁰ resümiert Dorothee Sölle die Folgen von Jahrhunderten von beispielloser Plünderung des Planeten Erde – im Namen des Christentums.

Versuche, die Dualismen zu überwinden

Neue Gottesbilder für herrschaftsfreie Beziehungen entwerfen

Die US amerikanische Theologin Sallie McFague, die sich jahrzehntelang mit der Gott-Metaphorik beschäftigte, hat sich lange mit dem Bild von «Gott als Mutter» auseinandergesetzt. Damit wollte sie keineswegs gender-definierte gesellschaftliche Rollenbilder überhöhen. An der Mutter-Metapher interessierte sie vielmehr, dass Gott als Mutter eine viel engere und innigere Verbundenheit mit dem Anfang des Lebens hat: Der Kosmos wird von Gott körperlich hervorgebracht («bodied forth») – dies ein grosser Unterschied zur Vorstellung der «creatio ex nihilo» eines distanzierenden, von seiner Schöpfung getrennten Gottes. Und als Mutter ist Gott der ganzen Schöpfung und ihrem Wohlergehen gleichermaßen verbunden.

Im Versuch, ein Bild für diese Verbundenheit zu finden, hat Sallie McFague später vorgeschlagen, sich die Erde als Gottes Körper vorzustellen und – ähnlich wie Pablo Neruda das

⁴⁶ Z.B. Regina Ammicht Quinn, Körper, Religion, Sexualität, Mainz 1999.

⁴⁷ Auffassung, dass Gott oder das Göttliche in allem ist. Pantheismus dagegen meint: Gott oder das Göttliche ist eins mit der Natur und dem Kosmos.

⁴⁸ Z.B. Gerda Weiler, Ich brauche die Göttin, Zur Kulturgeschichte eines Symbols, Mond-Verlag Basel 1990.

⁴⁹ Z.B. die Tiefenökologin Joanna Macy oder die Schriftstellerin Annie Dillard.

⁵⁰ Dorothee Sölle, Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 36.

poetisch getan hat – alles, was ist, als Teil dieses Körpers zu verstehen. Als menschliche Wesen sind auch wir Teil des Körpers, der Gott ist, und haben Anteil an seinem Wohlbefinden, aber auch an seinen Verwundungen. McFagues Gedankenexperiment zwingt uns, unsere Beziehung zu unserem Planeten neu zu denken: Die Erde als Gottes Körper zu verstehen würde bedeuten, dass wir selbst und nicht ein ferner Gott verantwortlich sind für das, was mit dem Planeten geschieht.

Die Vorstellung der Erde als Gottes Körper ist ein Bild, das helfen könnte, gegenüber der Schöpfung eine Art praktischen Respekt einzuüben, der gewaltsame Eingriffe vermeidet und sich bewusst ist, dass Schöpfung und Umwelt keine Objekte sind, sondern ein lebendiger Körper durch den hindurch wir Gott berühren und «be-greifen». Anders als beim Sehen, das einen weiten Horizont und Distanz eröffnet, ist Berührung nur in der Nähe möglich und schafft eine andere, intimere Verbundenheit und Anteilnahme.⁵¹ Die Vorstellung des Kosmos als Gottes Körper heisst, dass wir Gott nie «entkörperlicht» begegnen: «We never meet God unembodied». Die Schöpfung ist Gottes Ausdruck seiner selbst. Das nötigt uns, unsere eigene «Verkörperlichung» und Körperlichkeit und die anderer Körper ernst zu nehmen. Alles, was ist, hat einen gemeinsamen Ursprung und eine gemeinsame Geschichte. In dieser Perspektive wird Sünde zu einem Vergehen gegen andere Teile des kosmischen Körpers, der Gott ist; und Erlösung zum Ort und Ziel einer Erfahrung des Wohlbefindens, auch im Körper.

Auch die brasilianische Theologin und Ordensfrau Ivone Gebara hinterfragt das traditionelle christliche Gottesbild, das Gott jenseits der Welt, über den Menschen und der Natur stehend sieht. Gott ist für sie vielmehr jenes Geheimnis, in dem wir leben und sind, das uns umhüllt und übersteigt und das wir das Göttliche nennen. Eine ökofeministische Theologie unterstreicht, «dass Gott überall und deshalb alles heilig ist». Diese Sicht wird auch «Panentheismus» genannt, das heisst: in allem ist «Gott», was nicht bedeutet: alles ist «Gott».

Die Entfremdungen überwinden

«Eine Theologie der Schöpfung» lautet der Untertitel des Buches «Lieben und arbeiten» der deutschen Theologin Dorothee Sölle. Sie versucht darin, einen Ausweg aus den dualistischen Beziehungsformen zu finden, die zentrale und wesentliche Bereiche unseres Erwachsenenlebens regeln: Wege aus der entfremdeten Arbeit und Wege aus entfremdeten Beziehungen. Dabei leitet sie die Utopie des Ursprungs: «Schaffen, arbeiten ist eine Art, sich mitzuteilen: Als Gott das Licht und die Sterne, den Himmel und die Erde schuf, drückte er sich selbst aus, er teilte sich mit. Die Grösse der Arbeiter ist es, an der Schöpfung teilzunehmen und diese Schöpfung weiter fortzusetzen.»⁵²

Nun verhindert die extrem arbeitsteilige und oft sinnentleerte Arbeit die Vision von Selbstausdruck und Erfüllung durch Arbeit und ihren tiefsten Sinn, nämlich die Partizipation an der Vollendung der Schöpfung: Arbeit wird zum Fluch und ist im Kontext von Sklaverei und ausbeuterischer Herrschaft auch in biblischen Texten so beschrieben. Daneben gibt es aber auch eine Auffassung von Arbeit als Erfüllung. Es ist Aufgabe der Theologie, die repressive Tradition der «Arbeit als Fluch» aufzudecken und die wahre Bedeutung menschlicher Arbeit für den Menschen klar zu machen. Ebenso wie es ihre Aufgabe ist, den Warencharakter menschlicher Beziehungen zu überwinden. Für Sölle ist eine Betrachtung der Schöpfungserzählungen im Licht der Erfahrungen des Exodus, der grossen Narrative von der Befreiung aus

⁵¹ Sallie McFague, Two Ways of Seeing the World, in: Super, Natural Christians, Fortress Press, Minneapolis 1994, 30 -44.

⁵² Ernesto Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, in: Dorothee Sölle, Lieben und Arbeiten, 110.

der Sklaverei, ein Schlüssel zum Verständnis der Texte, die von der Mühsal und Entfremdung der Arbeit sprechen.

Verbundenheit und Interdependenz als neues Paradigma

Ökofeministische Theologinnen stellen das philosophische Fundament der christlichen Theologie in Frage – den hierarchischen Dualismus von Gott und Welt, von Gott und Mensch, von Mann und Frau, von Seele und Körper, von Geist und Materie. Dieser Dualismus wird durch eine Weltsicht ersetzt, die von der Verbundenheit und Interdependenz allen Lebens ausgeht: Alle Lebewesen und alle vitalen Prozesse sind voneinander abhängig. Die dualistische Sicht der Welt, welche vom Prinzip der Trennung und Beherrschung geprägt ist, wird durch eine neue Sicht abgelöst, welche die Wirklichkeit durch Diversität, Relationalität, Vielfalt und Einheit gekennzeichnet sieht und Vielfalt und Verschiedenheit nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung versteht – auch gesellschaftlich, kulturell und religiös.

Ökofeminismus unterstreicht die Vorstellung, dass wir und die ganze Schöpfung ein einziger Körper sind, dessen Teile auf einer tiefen Ebene zusammengehören. So, dass wenn ein Teil des Körpers verletzt wird, sich der ganze Körper angegriffen fühlt. Wir Menschen sind nicht die Herren der Schöpfung, sondern Teil eines immensen und pulsierenden Körpers, der sich in Milliarden Jahren entwickelt hat und noch weiter entwickelt. Die Schöpfung wird wie ein grosser Organismus gesehen, der sich in einem ständigen kreativen Prozess befindet und gleichzeitig immer wieder neu beginnt. So schreibt die brasilianische Theologin Ivone Gebara: «In jeder Sekunde beginnt die Schöpfung wieder neu und lebt gleichzeitig weiter fort. Es ist ein fortlaufender Beginn, jederzeit neu. In jeder Sekunde werden alle Elemente auf geheimnisvolle Weise neu geschaffen und zerstört. In jeder Sekunde kann Respekt oder katastrophaler Nichtrespekt und Tod entstehen.»⁵³ Dieses Verständnis von Schöpfung erlaubt uns Menschen, jederzeit einzugreifen, die Zerstörung zu beenden und ein neues Verhalten einzuleiten.

Das Schöpfungsverständnis ökofeministischer Theologinnen ist nicht nur ein neues Reden über die Schöpfung, sondern Ausdruck einer neuen Spiritualität, die auch zu neuen Verhaltensweisen im Alltag und zu politischem Handeln führt. Diese lebens- und schöpfungszentrierte Spiritualität, in der die Menschen sich wieder als Teil des Kosmos verstehen und die Erde als «von Gott durchwirkten Ort» achten, verbindet uns Menschen in der gemeinsamen Sorge um unser gemeinsames Haus «Erde» und um unser gemeinsames Überleben.

Ökologische Projekte der christlichen Kirchen in der Schweiz

Das ökologische Bewusstsein hat dazu geführt, dass viele Gläubige für Umweltfragen sensibilisiert wurden und sich in vielen Kirchgemeinden Umweltgruppen gebildet haben. Von den Kirchen in der Schweiz wurden zudem verschiedene Initiativen und Umweltprojekte ins Leben gerufen.

oeku: Ökumene, Kirche und Umwelt

Der Verein «oeku» wurde 1986 gegründet. Heute sind rund 600 Kirchgemeinden, kirchliche Organisationen und Einzelpersonen Mitglied des Vereins «oeku – Kirche und Umwelt». Der

⁵³ Ivone Gebara, Das Seufzen der Schöpfung und unser Seufzen, in: Bärbel Fünfsinn/Christa Zinn (Hg.), Das Seufzen der Schöpfung. Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika, Hamburg 1998, 28.

Verein ist heute anerkanntes Beratungsorgan für ökologische Fragen für die Schweizer Bischofskonferenz (SBK) und den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK). Der Vorstand arbeitet ehrenamtlich. Der Verein führt eine Fachstelle in Bern.

Der Verein oeku hat u.a. einen Lehrgang «Kirchliches Umweltmanagement» ins Leben gerufen. Im April 2018 hat der zweite Lehrgang abgeschlossen. So stehen zu dieser Zeit 37 kirchliche Umweltberaterinnen und -berater zur Verfügung. Zur Ausbildung gehören auch Besuche in Kirchgemeinden, welche das Label schon erhalten haben, und die Begleitung solcher, die auf dem Weg zum Umweltlabel sind. Mit Hilfe dieser Umweltmanager können die Kommunikation verbessert und der Energieverbrauch optimiert werden. Die Fortschritte werden laufend dokumentiert. Der Verein oeku und die Umweltberaterinnen und -berater sind gerne bereit, interessierte Gemeinden bei ihrer Umweltsarbeit zu begleiten und den Weg zum Grünen Güggel aufzuzeigen. Im Kanton Bern haben sich dazu z.B. die Evangelische und Katholische Kantonalkirchen zusammengetan, um gemeinsam den Weg zu beschreiten. Über die oeku sind für interessierte Gemeinden auch Kontakte zu schon zertifizierten Gemeinden möglich.

Informationen zur oeku Kirche und Umwelt: www.oeku.ch

Der Grüne Güggel

Der Grüne Güggel (in Deutschland gibt es eine ähnliche Organisation mit dem Namen: der Grüne Hahn) kann in der Schweiz als Zertifikat erworben werden von Kantonalkirchen (kirchliche Zentralstellen), von Kirchgemeinden und religiösen Gemeinschaften. Das Zertifikat ist eine ganzheitliche Auszeichnung und betrifft das Haus, den Umgang mit Ressourcen und Abfällen usw. Was konkret möglich und umsetzbar ist, wird jeweils von einer fachlichen Arbeitsgruppe erarbeitet und begleitet und in Kursen an die Gemeindemitglieder weitervermittelt. Gleichzeitig wird überlegt, wie der Umschwung der Häuser umweltgerecht bepflanzt werden kann, so dass u.a. auch Kleintiere ihren Lebensraum darin finden können.

Verschiedene Kantonalkirchen und Kirchgemeinden haben sich dem Prozess schon angeschlossen, nicht nur evangelische, sondern auch katholische und christkatholische.

Das Umweltlabel Grüner Güggel wird unter Beratung der Fachstelle Oeku mit dem Umweltteam der Gemeinde erarbeitet.

Liste der Umweltberaterinnen und -berater unter: www.grüner-güggel.ch.

Weitere Informationen zum Grüne Güggel über die Fachstelle der oeku in Bern.

Grüner Fisch

Der Grüne Fisch ist das Dach verschiedener Umweltprojekte der Freikirchen, gegründet 2008 von Studenten, die es, inzwischen Berufsleute, an die nächste Studentengeneration weitergeben. Der Grüne Fisch ist eigentlich ein Vernetzungsprojekt Gleichgesinnter mit eigenen Projekten, eigenen Studien (Bachelor-Arbeiten) und ein Informations- und Unterstützungspool für interessierte Pastoren von Freikirchen, die in ihrer Gemeinde etwas tun wollen für die Umwelt – Thema Klimawandel. Oder sie melden sich bei der «Arbeitsgruppe Klima und Umwelt». Dazu kommen konkrete Einsatzprojekte im In- und Ausland, zusammen auch mit Pro Natura und WWF.

Informationen: www.gruenerfisch.ch

GFS: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Vor 30 Jahren, im Mai 1989, fand in Basel die denkwürdige Europäisch-Ökumenische Versammlung «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» (GFS) statt, die über einige Jahre einen Aufbruch in der Umweltthematik, nicht nur kirchlich, sondern auch gesellschaftlich mit sich brachte. Viele auch säkulare Umweltgruppen und Organisationen sind daraus entstanden. Der franziskanische Orden in der Deutschschweiz hat das Herzensanliegen seines Gründers, Franz von Assisi, aufgenommen und die Franziskanische Arbeitsgemeinschaft INFAG gründete die GFS-Gruppe. All die Jahre war die Gruppe sehr aktiv. 2014 ist sie in eine neue Form übergegangen, sie arbeitet jetzt mehrheitlich übers Internet mit:

- . Hintergrundinformationen (Weiterbildung, Bewusstseinsbildung)
- . Anregungen zu einem neuen Lebensstil für Gemeinschaften
- . Anregungen zu einem neuen Lebensstil für die breite Öffentlichkeit
- . Infos über Aktivitäten bei den Vereinten Nationen – und die Vernetzung mit anderen NGO.

Informationen über: www.franziskanisch-gfs.ch/geschichte-von-gfs

III / 3 Aktuelle Ansätze zu Schöpfung, Umwelt und Ökologie im Islam

Ähnlich wie die Menschenrechte kann man auch umweltsensibles Handeln und den Einsatz für Umweltschutz, tiergerechte Haltung, sparsamen Umgang mit Energie und anderen Ressourcen islamisch begründen. Und zwar auf vielfältige Art und Weise. Es gibt viele Übereinstimmungen islamischer Sichtweisen mit nicht- oder andersreligiösen Auffassungen. Auf den Islam gestützte Begründungen machen vor allem dort Sinn, wo Menschen für religiöse Argumente offen und zugänglich sind. Da hätte die islamische Welt durchaus Vorteile gegenüber der westlichen Welt und insbesondere Europa. Es macht auch deswegen Sinn, weil in der islamischen Welt bei weiten Teilen der Bevölkerung eine gewisse Skepsis vorherrscht gegenüber Ideen und Initiativen, die aus den USA und Europa kommen. Vor allem wenn sie mit Forderungen an ein entsprechendes Engagement vor Ort gekoppelt sind. Ein Beispiel dafür ist der Fall von Sansibar, wo Fischer 1999 angesichts der Fischknappheit – verursacht durch die westlichen und chinesischen industriellen Fangflotten – angefangen hatten, in den Korallenriffen mit Dynamit nach den restlichen Fischen zu jagen, um ihre Familien ernähren zu können. UNO Organisationen versuchten in der Folge jahrelang vergeblich, die Fischer von dieser zerstörerischen Fangmethode abzubringen. Dies gelang erst der «Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences», welche vor Ort religiös argumentierende und qur’ān-basierte Workshops durchführte. Auf die Frage, was die Fischer zum Umdenken brachte, antwortete einer von ihnen: «Wir müssen den Gesetzen des Schöpfers gehorchen, weil sie Teil der Schöpfung sind, aber den Gesetzen der Regierung müssen wir nicht gehorchen.»⁵⁴

Man kann in Bezug auf das Thema Islam und Ökologie grob gesehen drei verschiedene Ansätze erkennen, die nachfolgend kurz skizziert werden sollen.

Philosophisch-theologische Ansätze

Innerhalb philosophisch-theologischer Ansätze gibt es unterschiedliche Stossrichtungen. Der aus dem Irak stammende Gelehrte Mawil Izzi Dien favorisiert vor allem den rechtlichen Aspekt. Islamisch gesehen ist der Mensch einzigartig in der Schöpfung, weil er allein mit einem freien Willen ausgestattet wurde, um seine Mission als *khalīfa* oder Treuhänder Gottes zu erfüllen, nämlich eine moralische soziale Ordnung auf Erden zu schaffen. Als *khalīfa* hat der Mensch, wie wir gesehen haben, eine gewisse Verfügungsgewalt über das Universum. «Und Er hat das für euch dienstbar (*taskhīr*) gemacht, was in den Himmeln und auf Erden ist; alles ist von Ihm.» (Q. 45:13) Der arabische Begriff *taskhīr* bedeutet, dass man einen Nutzen von einer Sache hat oder eine Dienstleistung bekommt, ohne dafür eine Entschädigung leisten zu müssen, zum Beispiel indem man ein Nutztier besitzt. Mit Bezug auf den Qur’ān lassen sich daraus zwei Schlüsse ziehen. Erstens, dass die gesamte Schöpfung im Bereich des menschlichen Zugriffs ist. Shari’a-rechtlich bedeutet das, dass es dem Menschen erlaubt ist, die Ressourcen des gesamten Universums zu nutzen, und dass zweitens dieses Nutzungsrecht allen Menschen gleichermaßen zukommt. Keine Nation oder sonstwie partikulare Gruppe von Menschen hat das Recht, für sich einen grösseren Anteil an den Ressourcen zu fordern. Gleichzeitig sind auch alle aufgefordert, sich für den Schutz der Umwelt, gegen die Umweltverschmutzung und den Klimawandel einzusetzen. Da die Menschen insgesamt Nutzniesser der natürlichen Ressourcen sind, sind sie auch gemeinsam für die Erhaltung verantwortlich. Shari’a-rechtlich gesprochen bedeutet das die Ausweitung des Grundprinzips des *maslaha* (Gemeinwohl) auf umweltethische Belange. Das Gemeinwohl bezieht sich dann nicht mehr

⁵⁴ de.qantara.de/content/interview-mit-dem-oko-islam-pionier-fazlun-khalid-mit-dem-koran-zum-umweltschutzer.

nur auf die Menschen, sondern auf den gesamten Kosmos. Mawil Izzi Dien schlägt in seiner Monographie «The Environmental Dimensions of Islam» vor, dass in einem islamisch geprägten Staat deshalb alle Werkzeuge und Instrumente des islamischen Rechts in den Dienst von Ökologie und Umweltschutz gestellt werden sollten. Für ihn bildet das islamische Recht mit seinen traditionellen hermeneutischen Regeln und Prinzipien die Argumentationsbasis. Das islamische Recht ziele darauf ab, die verschiedenen Aspekte der Schöpfung in einer ganzheitlichen Beziehung innerhalb des Begriffs der Unterwerfung unter Gott zu harmonisieren. Das öffentliche Interesse für die Umwelt umfasse sowohl das Interesse der Menschen als auch von anderen Lebewesen. Das islamische Recht betrachte auch den Schutz der Umwelt als eines seiner Ziele. Alle Rechtsquellen könnten für dieses Ziel genutzt werden: eine gesetzliche Grundlage zu entwickeln, unter Berücksichtigung der geltenden Umweltgrundsätze und -vorschriften.⁵⁵

Der Mensch ist aber nicht nur *khalīfa*, sondern auch *'abd* (Diener). Er sollte sich also davor hüten, sich an die Stelle Gottes setzen zu wollen. Das kann nicht gut herauskommen, weil der Mensch von seinem Wesen her beschränkt ist. Der Mensch hat zwar eine einzigartige Stellung innerhalb der Schöpfung. Er sollte sich jedoch bewusst sein, dass auch die anderen Geschöpfe einzigartig sind und auf ihren Schöpfer verweisen. Ebenso kritisch gegenüber menschlichem Bestreben, sich an Gottes Stelle zu setzen, ist Seyyed Hossein Nasr.

Der aus dem Iran stammende und in den USA lehrende (shi'itische) Gelehrte Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933) hat sich schon früh mit einer theologischen Sicht auf Umweltfragen beschäftigt und war seiner Zeit damit weit voraus. Seine erste Monographie zu Mensch und Natur stammt aus dem Jahr 1968. Er beschäftigte sich seither immer wieder mit dem Thema, zuletzt mit dem Buch «Religion and the Order of Nature» aus dem Jahr 1996. Während beim vorher erwähnten Mawil Izzi Dien juristische Überlegungen im Zentrum stehen, neigt Nasr dem Sufismus zu. Gemäss Nasr hat das westliche Christentum im Vergleich zu anderen Religionen einen Sonderweg eingeschlagen, welcher für die ökologische Krise verantwortlich ist.⁵⁶ Gemeint ist damit die westliche Säkularisierung. Verantwortlich dafür ist die enge Beziehung zwischen westlicher Philosophie und Naturwissenschaft. Es entsteht dadurch ein Transformationsprozess, durch den Empirismus, Positivismus und Humanismus in den Mittelpunkt geraten mit der Betonung von Freiheit, Vernunft und Autonomie des Menschen sowie Vernunft und Sinneswahrnehmung als Quelle des Wissens. Dadurch entstehe eine andere Sicht der Natur, welche völlig abgekoppelt sei vom letztendlichen Schicksal des Menschen und dem Göttlichen Prinzip. Nasr sieht darin einen Widerspruch zur universalen «*cosmologia perennis*», die seiner Ansicht nach einen Konsens der Religionen im Westen wie im Osten darstellt⁵⁷. Der westliche Weg übt weltweit einen negativen Einfluss aus und hat weitreichende Konsequenzen bis hin zu einer kompletten Verfehlung des Menschlichen. Seiner Ansicht nach ist es keine Übertreibung, von den tragischen Folgen des Humanismus zu sprechen, welcher nicht als allgemeine Wertschätzung des Menschen verstanden wird, sondern als die Tatsache, dass er den irdischen Menschen in den Mittelpunkt aller Dinge stellt, was zwangsläufig zu einer noch grösseren Säkularisierung des Menschen und letztlich zum Unmenschlichen führt.⁵⁸ Einen Ausweg und eine Perspektive zur Überwindung der ökologischen Krise sieht Nasr in der Resakralisierung der Natur.

⁵⁵ Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam*, Cambridge: Lutterworth Press, 2000.

⁵⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, New York 1996.

⁵⁷ Seyyed Hossein Nasr, ebd.

⁵⁸ Seyyed Hossein Nasr, ebd. 179.

Sein Ansatz ist nicht spezifisch islamisch, sondern kulturübergreifend, und richtet sich generell gegen einen naturzerstörerischen neuzeitlichen Säkularismus. Da für Nasr alle Religionen Manifestationen des Göttlichen sind, sieht er in einer allgemeinen Wiederbelebung des Religiösen und des Sakralen einen Ausweg aus der Krise.⁵⁹

Ähnlich argumentiert auch der aus Sri Lanka stammende und in Grossbritannien lebende Denker und Aktivist Fazlun M. Khalid (geb. 1932). Er ist einer der Pioniere der islamischen Umweltbewegung und Gründer der *Islamic Foundation for Ecology & Environmental Sciences (IFEES)*. Er vertritt die Auffassung, dass der Qurʾān zwar an die Vernunft appelliert, seine Grundlage aber die Offenbarung ist – Wissen durch die göttliche Enthüllung der Realität also. Der Beginn des «Ich» im Islam liege im Akt der Unterwerfung, der aus dem grundlegenden Bekenntnis (Shahada) hervorgeht: «Es gibt keinen Gott ausser Gott». Durch diesen Akt (Islam) überantwortet der Mensch sich seinem Schöpfer. Diese Unterwerfung entspreche der natürlichen Disposition des Menschen, sei sozusagen ein Naturgesetz, welches die räuberischen Instinkte des Menschen in Schach halte. Dieses unterwerfende «Ich» steht nach Khalid in krassem Gegensatz zum räuberischen cartesianischen «Ich» der Moderne, welches den Menschen zum Besitzer und Herrn der Schöpfung erkläre. In der ersten Zeile der ersten Sure des Qurʾān steht: «Alles Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten». Und die erste Zeile der letzten Sure empfiehlt: «Sprich: Ich nehme meine Zuflucht beim Herrn der Menschen.» Es gibt nur einen einzigen Herrn, und der Akt der Unterwerfung spricht dem Menschen jegliche Ansprüche auf diese Position ab. In diesem Paradigma besitzt er nichts, es sei denn durch die Gnade des Schöpfers. Die Schöpfung existiert als ein Akt Seines Willens und ist vereinigt in ihrer Unterordnung unter Ihn. So sind wir alle Sklaven des Schöpfers ('abd Allah) und können in keiner Weise Meister und Besitzer von etwas sein, von dem wir von Natur aus ein Teil sind. Unsere Probleme entstehen aus dem Versuch, trotzdem Herren und Besitzer sein zu wollen.⁶⁰

Zur Aufrechterhaltung der natürlichen Ordnung identifiziert Khalid aus islamischer Sicht vier Prinzipien: *tauhīd*, das Prinzip der absoluten Einheit, *fitra*, das Prinzip der Schöpfung, *mīzān*, das Prinzip des Gleichgewichts, und *khalīfa*, das Prinzip der Verantwortlichkeit. *Tauhīd* meint in öko-theologischer Hinsicht, dass alle Dinge der Welt ein Teil der Schöpfung sind und miteinander in Beziehung stehen. *Tauhīd* bezeichnet auch die absolute Einzigkeit Gottes. Durch die Anerkennung Gottes als einzigen und alleinigen Schöpfer allen geschaffenen Seins muss auch jedes einzelne Geschöpf mit Gottesfurcht behandelt werden. Unter *fitra* wird im islamisch-ökologischen Diskurs die ursprüngliche Natur alles Erschaffenen verstanden. In erster Linie beinhaltet dies den natürlichen Zustand des Menschen in Harmonie mit der Natur. Daraus wird die Notwendigkeit und Pflicht des Menschen für Umweltschutz abgeleitet. Das Prinzip des Gleichgewichts oder der Ausgewogenheit (*mīzān*) fordert den Erhalt bzw. die Wiederherstellung der Balance auf der Erde, sowohl hinsichtlich der Harmonie in der Natur als auch im Bereich menschlicher Gerechtigkeit und Moralität im täglichen Handeln. Gott schuf die Erde und alles auf ihr perfekt und fehlerfrei und im Gleichgewicht, und die Aufgabe des Menschen ist es, dieses aufrechtzuerhalten. Das Prinzip der Treuhandschaft (*khalīfa*) beinhaltet, dass dem Menschen von Gott die Verantwortung für die Schöpfung übertragen und ihm die Erde anvertraut wurde. Er ist also nicht Besitzer oder Herr der Erde, in deren Dienst Gott ihn stellte.

⁵⁹ Hansjörg Schmid, Ambivalente Moderne. Interreligiöse Reflexionen zu ökologisch-sozialen Überlebensfragen, in: K. Beurle (Hg.), Gott – einzig und vielfältig. Religionen im Dialog, Würzburg 2014, 347.

⁶⁰ Fazlun M. Khalid, Islam, Ecology and Modernity, in: Foltz, Denny & Baharuddin (eds.), Islam & Ecology – A Bestowed Trust; Harvard University Press, 2003, 316.

Diese vier Prinzipien bilden nach Khalid eine solide Basis, auf welcher sich ein islamisches Modell aufbauen lasse, welches es dem Menschen ermögliche, innerhalb des Rahmens der Schöpfung ein zufriedenstellendes Leben zu führen, ohne die Erde weiter in Mitleidenschaft zu ziehen. Zusätzlich bedürfe es jedoch sowohl eines neuen politischen als auch finanziellen Modells. Letztlich müsse man die Rückkehr zum ganzheitlichen Zugang der Shari‘a in Betracht ziehen und auch das politische Modell des Kalifats⁶¹, ohne dass er dies näher ausführt.

Handlungsorientierte Ansätze – «Öko-Jihad»

Viele Musliminnen und Muslime – nicht zuletzt in Europa – berufen sich bei ihrem Engagement für die Umwelt auf das Beispiel Muhammads. In der Tat lassen sich in den Prophetenüberlieferungen (Hadithe) und in der Prophetenbiographie (Sīra) etliche Beispiele finden, die umweltsensibles Handeln aus islamischer Perspektive rechtfertigen. Viele dieser Beispiele beziehen sich auf den Umgang mit Wasser oder mit Tieren. Wasser soll sparsam verwendet werden, auch in Bezug auf die vorgeschriebene Gebetswaschung⁶²: Der Prophet sah Sa‘d b. Ibn Abi Waqqas bei der Gebetswaschung und rügte ihn: «Was ist das für eine Verschwendung, Sa‘d!» «Kann man von Verschwendung sprechen sogar, wenn man sich zum Gebet wäscht?» fragte Sa‘d. «Ja», antwortete der Prophet, «selbst wenn du an einem fließenden Fluss bist.»⁶³ «Allah liebt nicht die Verschwender.»⁶⁴ Oder der Prophet sagte: «Eine Prostituierte sah einen Hund, der an einem heißen Tag um einen Wasserbrunnen kreiste und dessen Zunge vor Durst heraushing. Da zog sie für ihn das Wasser mit ihrem Schuh heraus. Für dieses wurden ihr (die Sünden) vergeben.»⁶⁵

Letztendlich sind ökologische Fragen aber eine Frage des Bewusstseins oder auch eines Trends. Die Rede ist heute von «Green Khutba Campaign», «Green Guide to Hajj», «Muslim Green Guide to Reducing Climate Change», «Greening Ramadan», «Clean Medina Campaign». Es gibt also «grüne» Freitagsansprachen, Broschüren für umweltbewusstes Verhalten bei der Pilgerfahrt oder während des Ramadans etc. Allen diesen Initiativen ist gemeinsam, dass sie explizit Bezug auf den Islam nehmen. Nicht zuletzt auch die Bezeichnung *Öko-Jihad* für Anstrengungen im Bereich Umweltschutz. Ein gutes Beispiel ist dafür die Schweiz.

Islam und Ökologie in der Schweiz

In der Schweiz sind Umweltschutz und Klimawandel eher bei jüngeren Muslimen ein Thema. Junge Musliminnen und Muslime trennen den Abfall ebenso fein säuberlich – oder auch nicht – wie ihre nichtmuslimischen Altersgenossen. Dies nicht zwingend deshalb, weil sie Muslime sind, sondern weil sie es in der Schule so lernen. Dass manche nach dem Zusammenhang von Umwelt, Ökologie und Islam fragen, ist nicht zuletzt dem Zeitgeist und dessen Betonung des Identitären geschuldet, wie es z.B. bei der Beschwörung von «schweizerischen» Werten zum Ausdruck kommt. Um ihrem Engagement Ausdruck zu geben, hat beispielsweise die Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürich (VIOZ) kürzlich eine Broschüre herausgegeben «Umweltschutz & Nachhaltigkeit im Islam – Muslime setzen sich ein!» vioz.ch/wp-content/uploads/2016/06/VIOZ-Umwelt-Brosch%C3%BCre.pdf

⁶¹ Fazlun M. Khalid, Islam, Ecology and Modernity, in: Foltz, Denny & Baharuddin (eds.), Islam & Ecology – A Bestowed Trust; Harvard University Press, 2003, 318.

⁶² Al-Hadis, engl. Translation of the Mishkat ul-masabih, Vol. I, The Book House, Lahore, 1938, 662.

⁶³ Ibn Madja, Sunan, English Translation with Commentary by Nasiruddin al-Khattab, Darussalam Publishers & Distributors, 2007, Vol. 1, Book 1, Hadith 425.

⁶⁴ Q. 6:141

⁶⁵ Al-Hadis, engl. Translation of the Mishkat ul-masabih, Vol. I, The Book House, Lahore, 1938, 329.

Gemäss den Autoren ist das Ziel der Broschüre, die Leserinnen und Leser daran zu erinnern, dass Umweltschutz ein Gebot des Islams ist und sich jeder Muslim mit diesem Thema auseinandersetzen sollte. Die zunehmende Zerstörung der Umwelt und der Klimawandel haben sich in den letzten Jahren zu einem globalen Problem entwickelt. Aus diesem Grund hatte die VIOZ im Rahmen eines studentischen Praktikums den Auftrag erteilt herauszufinden, wie umweltbewusst sich ihre Mitgliedsorganisationen verhalten, welchen Stellenwert umweltbewusstes Verhalten im Islam hat und wie man Musliminnen und Muslime auf das Thema aufmerksam machen kann.

Am Schluss dieser Broschüre findet sich eine Checkliste:

- ✓ Wir kaufen nur Lebensmittel aus der Schweiz ein
- ✓ Wir essen weniger als 3 mal in der Woche Fleisch
- ✓ Wir schalten Geräte ganz aus statt sie im Standby zu lassen
- ✓ Wir verwenden Energiesparlampen
- ✓ Wir fahren Velo oder mit den öffentlichen Verkehrsmitteln
- ✓ Wir sparen Wasser bei der Gebetswaschung und beim Duschen
- ✓ Wir reduzieren unseren Abfall und recyceln ihn
- ✓ Wir nutzen erneuerbare Energien
- ✓ Wir informieren uns über Umweltbewusstsein und versuchen eine umweltfreundlichere Familie zu werden
- ✓ Wir hängen uns Überlieferungen und Qur`an-Verse zur Erinnerung auf

Agha Khan Development Foundation

Ein Vorreiter auf dem Gebiet von Umwelt, Ökologie und Islam ist die Agha Khan Development Foundation (www.akdn.org/) und das Agha Khan Development Network (AKDN). Es handelt sich hier um NGOs, die in den 1960er Jahren gegründet wurden, um sich Entwicklungsthemen anzunehmen. Ausschlaggebend für den Erfolg war die Erkenntnis, dass «eine ökologisch sensible Welt, die die natürlichen Ressourcen der Erde respektiert und pflegt, von der tatsächlichen Beteiligung der Menschen an diesem Ökosystem ausgehen muss. Dies würde ihnen und ihren Kindern bei richtiger Bildung ihre Würde, Hoffnung und Selbstständigkeit zurückgeben und unermessliches menschliches Potenzial und Engagement zum Schutz und zur Wiederherstellung des natürlichen Lebensraums, von dem ihr Leben abhängt, freisetzen.» Die dafür entwickelte Strategie umfasst vor allem vier Punkte:

1. Suche nach kosteneffizienten Wegen zur Verbesserung der Qualität der Grundbildung in den Entwicklungsländern;
2. Aufbau von gemeindezentrierten Gesundheitsdiensten auf Dorfebene, die die medizinische Grundversorgung gewährleisten;
3. Schaffung von Arbeitsplätzen und Einkommensmöglichkeiten in ländlichen Gebieten durch Wirtschaftsförderungsprogramme;
4. Verbesserung der effektiven Verwaltung, Nutzung und Erneuerung der menschlichen und natürlichen Ressourcen.

Sein Handeln als Muslim und Oberhaupt der Ismaili-Gemeinschaft begründet Karim Agha Khan IV folgendermassen: «Der Islam ist nicht passiv. Er lehnt die Auffassung ab, dass die geistigen Bedürfnisse des Menschen von seinen materiellen täglichen Aktivitäten isoliert werden sollten. Ein Muslim muss eine aktive Rolle spielen, um seiner Familie und der Gemeinschaft der Gläubigen zu helfen. Es geht nicht darum, Status, Reichtum und Macht zu erlangen, sondern zur allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft beizutragen. Dies impliziert

eine moralische Verantwortung, seinem schwächeren, weniger Glück habenden Mitglied zu helfen.» (Karim Agha Khan IV, 1987)

Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES)

Die IFEES wurde Mitte der 1980er Jahre durch Fazlun M. Khalid gegründet und geleitet, einen aus Sri Lanka stammenden Öko-Pionier. Khalid gilt als einer der Mitbegründer des Öko-Islams und zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass er sowohl muslimischer «Öko-Theologe» als auch Umweltaktivist ist. Die in Birmingham UK domizilierte NGO ist eine der ersten Organisationen mit einer explizit islamisch-ökologischen Ausrichtung. Ihre Tätigkeit fokussiert auf Sensibilisierung einer breiteren (muslimischen) Öffentlichkeit für Umweltbelange mittels Kampagnen, Erstellung von Lehrmaterial, Projektentwicklung und Training von Aktivisten lokal und international. www.ifees.org.uk/

Ein Beispiel für ihr Engagement ist der «Muslim Green Guide to Reducing Climate Change». Hierbei handelt es sich um eine praktische Anleitung, wie einzelne MuslimInnen gegen den Klimawandel vorgehen können. Alltagstipps zu Themen wie beispielsweise Energiesparen beim Kochen oder Wäsche waschen, Recycling und das Verwenden von öffentlichen Verkehrsmitteln oder Fahrrädern wurden mit Qur'ānzitaten untermauert. Auf diese Weise soll aufgezeigt werden, warum MuslimInnen aktiv werden sollten, und dass es in ihrem Glauben verankert ist, die Umwelt zu schützen.

Eine weitere Kampagne der IFEES war die «Clean Medina Campaign», die ebenfalls im Jahr 2008 in Birmingham durchgeführt wurde. Der Slogan lautete: *It's a campaign! It's a film! It's Jihad!* Muslime hielten auf einem Video fest, wie sie gemeinsam die Strasse kehrten und reinigten, und versuchten so, auch andere Muslime und Musliminnen zu ähnlichen Aktionen in ihrer Stadt zu motivieren.⁶⁶

Politische Ansätze

Nebst den philosophisch-theologischen und den handlungsorientierten Ansätzen gibt es auch politische Vorstösse.

Union Arab Supreme Courts for the Protection of the Environment

Anlässlich der Regionalkonferenz der Arab Chief Justices on Environmental Law and Sustainable Development vom Mai 2004 am Supreme Constitutional Court of Egypt in Kairo wurde die Gründung der Vereinigung «Union Arab Supreme Courts for the Protection of the Environment» beschlossen und die Statuten festgelegt. Ziel der Vereinigung ist es, in Zusammenarbeit mit dem UNEP Global Judges-Programm, die Fähigkeit der Richter zu stärken, ihre richterlichen Aufgaben im Bereich Umwelt und Entwicklung wahrzunehmen.⁶⁷

Sonne statt Erdöl – Masdar-City

Südöstlich von der Hauptstadt Abu Dhabi soll eine CO₂-freie Öko-Stadt mit dem Namen «Masdar-City» entstehen. Bis zu 50'000 Menschen sollen dort leben und arbeiten. Rund 22 Milliarden US-Dollar investiert Abu Dhabi in das klimafreundliche Vorzeigeprojekt in der Wüste, mit dessen Bau 2008 begonnen wurde. Sultan Ahmed Al Jaber, Projektleiter von Masdar-City, sagt: «Wir sind davon überzeugt, dass erneuerbare Energien die Zukunft sind.

⁶⁶ de.qantara.de/inhalt/die-islamische-umweltbewegung-aufruf-zum-oeko-dschihad.

⁶⁷ Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online, Vol. 10 / 1 (Jan 2003), 397.

Deswegen müssen wir in die Entwicklung gross angelegter Projekte für erneuerbare Energien investieren.»⁶⁸ Das als «CO₂-neutrale Wissenschaftsstadt» angekündigte Vorhaben soll vollständig durch erneuerbare Energien versorgt werden. Für die Wasserversorgung sind solarbetriebene Entsalzungsanlagen geplant. Durch konsequentes Recycling soll die Stadt nahezu abfallfrei sein. Zudem sollen Frischluftkorridore und Parkanlagen die Bauflächen durchziehen und die Temperatur im Vergleich zur Stadt Abu Dhabi drastisch senken. Durch die Finanzkrise und Ansprüche, die mit der Realität nicht übereinstimmen, verzögert sich die Vollendung des Projekts. Die Menschen von Masdar City sind (noch) nicht bereit, auf ihr benzinbetriebenes Auto zu verzichten, wie es im Plan vorgesehen ist. Im Grundsatz aber funktionieren die Idee der Öko-Stadt, sind sich WissenschaftlerInnen einig.

Islamic Declaration on Global Climate Change

Einer der jüngsten Vorstösse auf religiös-politischer Ebene war eine Zusammenkunft von namhaften Gelehrten von Marokko über Bosnien-Herzegowina bis Indonesien im August 2015 in Istanbul. Daraus resultierte die «Islamic Declaration on Global Climate Change» (www.ifees.org.uk/declaration). Darin appellieren die Gelehrten vor allem an die grossen Verursacher von Treibhausgasen, die westlichen Staaten und die Erdöl produzierenden Staaten, alles zu unternehmen, um diese bis spätestens Mitte des Jahrhunderts zu reduzieren.

Die Präambel dieser Deklaration hat einen klaren Bezug zum Islam:

Islamisches Manifest zum globalen Klimawandel

Im Namen Allahs, des Barmherzigsten, des Allerbarmers

PRÄAMBEL

1.1 Gott – Den wir als Allah kennen – schuf das Universum in seiner gesamten Vielfalt, Fülle und Lebendigkeit: die Sterne, die Sonne und den Mond, die Erde und all ihre Lebewesen und deren Gemeinschaften. Sie alle sind Spiegel und Manifest der unermesslichen Pracht und Gnade ihres Schöpfers. Es liegt in der Natur aller Geschöpfe, ihrem Schöpfer ergeben zu sein und Ihn zu preisen; sie alle beugen sich Seinem Willen. Wir Menschen sind dazu geschaffen, dem Gebieter aller Lebewesen zu dienen und für alle Arten, Individuen und Generationen der Geschöpfe Gottes das höchste Gut zu erwirken, zu dem wir fähig sind.

In Art. 3.6 wird an alle Muslime appelliert:

Schliesslich rufen wir alle Muslime, wo auch immer sie sich befinden – Staatsoberhäupter, politische Führungspersonen, Vertreter der Geschäftswelt, Abgeordnete der Klimarahmenkonvention, Religionsführer und Gelehrte, Moscheegemeinschaften, Islamische Stiftungen (awqāf), Pädagogen und pädagogische Einrichtungen, Vorstände von Gemeinschaften, Aktivisten aus der Zivilbevölkerung, Vertreter von Nichtregierungsorganisationen, Vertreter von Kommunikation und Medien – dazu auf, sich in ihren jeweiligen Einflussbereichen mit Gewohnheiten, Denkweisen und den zugrundeliegenden Ursachen für Klimawandel, Umweltzerstörung und Biodiversitätsverlust auseinanderzusetzen, indem sie dem Vorbild des Propheten Muhammad (auf ihm sei Frieden und Segen) folgen; und angesichts der Herausforderungen, die sich uns nun stellen, einen Beschluss herbeiführen. Allah sagt im Qur'ān: «Stolziere nicht hochmütig auf Erden herum. Niemals wirst du die Erde entzweireissen, noch wirst du jemals den Bergen an Höhe gleichkommen.» (17: 37)

⁶⁸ de.qantara.de/inhalt/erneuerbare-energien-am-persischen-golf-sonne-statt-erdol.

III / 4 Interreligiöser Kommentar zu aktuellen Ansätzen zu Schöpfung, Umwelt und Ökologie

Das Christentum hat über Jahrhunderte nicht nur das westliche Verständnis von Natur und Umwelt geprägt, sondern durch die Kolonialisierung auch das Verhalten der islamischen Welt gegenüber Umwelt und Natur beeinflusst. Die Natur wird auch hier vornehmlich als Objekt unserer Konsumbedürfnisse, als Objekt ökonomischer Ausbeutung, naturwissenschaftlicher Forschung, medizinischer Nutzung usw. gesehen. Auslöser für ein Umdenken in den christlichen Kirchen war das Entstehen von Umweltbewegungen in den westlichen Gesellschaften, die dem Christentum und der christlichen Theologie eine Mitschuld an der heutigen Umweltzerstörung gaben. Umweltbewusstes Handeln muss im Christentum deshalb auch mit einem theologischen Bewusstseinswandel, d.h. einem neuen Schöpfungsverständnis und der Entwicklung neuer theologischer Ansätze einhergehen. Stärker als im Judentum und Islam, wo der Umgang mit diesem Thema handlungsorientierter und weniger theologisch ist, wie unsere Darstellung zeigt, ist beim christlichen Zugang zum Thema die Ebene der Theorie und der Theologie wichtig: Seit den 1980er bzw. 1990er Jahren werden ökologische Schöpfungstheologien, eine Theologie der Befreiung für die Erde und ökofeministische Ansätze entwickelt. So wie das christliche Verständnis der Natur («Macht euch die Erde untertan!») massgeblich zur aktuellen Situation beigetragen hat, liefert es jetzt auch theologische Grundlagen für eine Abkehr vom Raubbau an der Natur. Man kann zudem nicht dem Christentum pauschal die Schuld geben an der ausbeuterischen Haltung; Aufklärung und Säkularismus haben mindestens einen ebenso grossen Anteil an der heutigen Situation. Andere christliche Traditionen, die es sehr wohl gab – zum Beispiel in der Mystik – sind nicht wirkmächtig geworden.

Im Judentum und im Islam ist der Umgang mit dem Thema handlungsorientierter: Praxis und Handeln sind zentral, wie die beiden Kapitel zu den neuen Ansätzen in Judentum und Islam zeigen. Allerdings gibt es auch im Islam, ähnlich wie in den christlichen Kirchen (Papst Franziskus, ÖRK, orthodoxe Kirchen), Auffassungen von Umweltschutz als Glaubenspraxis und spirituelle Aufgabe, wie die Beispiele aus dem islamischen Kontext zeigen. Eher überraschend ist vielleicht, dass ökologische Fragen in der islamischen Welt weitgehend losgelöst vom religiösen Kontext behandelt werden. Das mag, was den Einzelnen angeht, mit dem weitgehenden Fehlen einer Zivilgesellschaft zu tun haben und dem Mangel an Eigenverantwortung des Individuums für sein ökologisches Handeln. Die Verantwortung dafür wird bei der Regierung verortet. Typisches Beispiel dafür ist Marokko, wo der König ökologische Vorgaben macht, sich dabei aber nicht auf den Islam bezieht. Explizit islamische Perspektiven auf ökologische Fragen wurden und werden hauptsächlich von im Westen lebenden muslimischen Gelehrten und Aktivisten entwickelt. Solche auf den Islam gestützte Begründungen machen vor allem dort Sinn, wo Menschen für religiöse Argumente offen und zugänglich sind, was in der islamischen Welt ja durchaus der Fall ist. Es macht auch deswegen Sinn, weil in der islamischen Welt bei weiten Teilen der Bevölkerung eine gewisse Skepsis vorherrscht gegenüber Ideen und Initiativen, die aus den USA und Europa kommen und Gefahr laufen, die paternalistische Haltung der Kolonialzeit und westliches Dominanzgebaren zu wiederholen.

Im Judentum ist das Thema Schöpfung zentral und präsent: durch den Schabbat mit seiner wöchentlichen Erinnerung an die Erschaffung der Welt, dem Neujahrsfest «Rosch Haschana» als dem Geburtstag der Erschaffung der Menschheit und der Zählung der Jahre des jüdischen Kalenders nach der Schöpfung. Theorien über Schöpfung und Umwelt, oftmals eingebettet

in Predigten oder in Rituale, sind in der Regel Praxisanleitungen. Projekte für Umweltschutz und den Erhalt der Schöpfung sind seit den 1970er Jahren zunehmend auch zu einem wichtigen Teil synagogalen Gemeindelebens geworden und zentraler Bestandteil in Jugendarbeit und Unterricht.

Für das Christentum und den Islam gilt die Erkenntnis, dass ein neues ökologisches Handeln auch mit einem Bewusstseinswandel einhergehen muss, mit einem neuen Verständnis und Verhältnis gegenüber Natur und Umwelt und insbesondere im Christentum mit einem neuen Verständnis der Rolle des Menschen in der Schöpfung. Im Judentum in der Schweiz wird zunehmend erkannt, dass ökologisches Handeln als Chance für den interreligiösen Dialog genutzt werden sollte. Projekte wie der Mitzvah-Day zum Beispiel würden sich anbieten, über die eigene Gemeinschaft hinaus zusammen mit Christen, Muslimen oder Atheisten eine gemeinsame Basis zum gemeinsamen Handeln zu finden. Aus jüdischer Sicht funktioniert interreligiöser Dialog am besten durch Begegnung und gemeinsames Handeln. Ökologische Projekte eignen sich daher besonders gut als Dialogprojekte.

Allen drei Religionen gemeinsam ist, dass die einzigartige Stellung des Menschen innerhalb der Schöpfung ihn nicht berechtigt, sich als Eigentümer an die Stelle Gottes zu setzen. Der Mensch ist Teil der Schöpfung, als Geschöpf mit allen Geschöpfen verbunden und zur Verantwortung für die Schöpfung aufgerufen.

Schlusskommentar

Ausgangspunkt für unsere Arbeit war die Frage, welches Verständnis von Schöpfung Judentum, Christentum und Islam vertreten und welche Rolle und Verantwortung sie den Menschen gegenüber der Natur und der Umwelt zuweisen.

Schöpfungsberichte dienten dem vormodernen Menschen zur Erklärung der Welt und ihrer Ordnung. Sie erklärten nicht nur, wie die Welt entstanden ist, sondern auch die Stellung des Menschen darin, seine Weltanschauung, Lebensführung und Endzeitvorstellung.

In Europa war in dieser Hinsicht der biblische Schöpfungsbericht massgebend. Relativiert wurde diese Weltsicht vor allem durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse nach der Aufklärung. Mit der Evolutionslehre etablierte sich im 19. Jahrhundert schliesslich ein Gegenmodell. Für die materialistische Evolutionstheorie ist die Welt mit all ihren Mineralien und Lebewesen, Pflanzen, Tieren und Menschen durch Gesetzmässigkeiten geprägt, die der Materie innewohnen. Das heisst: Vom Urknall über die Entstehung der Himmelskörper, des Lebens bis zur höchsten Organisation der Materie in Form des Menschen mit seinem Bewusstsein ist alles eine Kette von Ursache und Wirkungen im physikalisch-chemischen Bereich, die zu immer höheren Organisationen führen. Damit wird die Welt und der Mensch darin als ein in und durch sich selbst bestehendes Ganzes gesehen, über das hinaus es nichts gibt. Diese Haltung hat sich in der säkularen Welt weitgehend durchgesetzt. Nicht-religiös denkende Menschen lehnen den Begriff «Schöpfung» ab. Das, was in der Welt vorhanden ist, hat keine höhere Herkunft und keine höhere Hinkunft, also Bestimmung. Eine ökologische Haltung gewinnt der nicht-religiöse Mensch daher vor allem auf Grund der Einsicht, dass sowohl unserer Erde einzigartig wie auch die Ressourcen endlich sind. Ökologische Verantwortung erwächst aus der realen Bedrohung und der Notwendigkeit, ihr zu begegnen.

Geht man hingegen davon aus, dass Mensch und Welt eine Schöpfung eines Gottes sind, der sie aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat, so muss man sich mit der Frage auseinandersetzen, was Sinn und Zweck dieser Schöpfung und des Menschen sind. Die Antworten darauf fallen in Judentum, Christentum und Islam ähnlich, aber doch unterschiedlich aus: Während im Islam Gottes Schöpfung als vollkommen gilt und der Mensch damit beauftragt wird, sie treuhänderisch zu verwalten, wird sie im Judentum erst durch das Wirken des Menschen vervollkommnet. Im Judentum ist der Gedanke der Nachahmung Gottes wichtig; eine Idee, die sich etwas anders akzentuiert auch im Christentum findet: Der Mensch soll als Bild Gottes Gott nachahmen, indem er den Lebensraum so gestaltet, wie es der göttliche Schöpfer als Vorbild getan hat: fürsorgend, ordnend, weise und gerecht. Der Islam lehnt die autonome Schöpfungsqualität des Menschen ab: Der Mensch soll Gott nicht Konkurrenz machen (wollen). Hier hat auch das Bilderverbot im Islam seinen Ursprung. Der Mensch hat lediglich eine gewisse Verfügungsgewalt und Gestaltungsbefugnis. Im Christentum wurde mit der Aufforderung «Macht euch die Erde untertan!» vor allem die Herrschaft des Menschen über die Erde und alles, was darin vorhanden ist, wirkungsmächtig. Die westliche Kolonialisierung der islamischen Welt brachte eine Universalisierung westlicher Werte und christlich geprägter Wertvorstellungen. Der (rücksichtslose) Umgang mit natürlichen Ressourcen unterscheidet sich in den aus dem Kolonialismus hervorgegangenen Staaten der islamischen Welt nicht von demjenigen in der westlichen Welt.

Ökologie als solche ist ein Thema der Moderne, vergleichbar mit dem Menschenrechtsdiskurs. Die heutige ökologische Diskussion hat ihren Ursprung in der hochentwickelten, tech-

nologisch fortgeschrittenen und mit Abstand am meisten natürliche Ressourcen verbrauchenden westlichen Welt. Die ökologischen Konsequenzen des Raubbaus an den natürlichen Ressourcen tragen im Moment noch hauptsächlich exponierte Gebiete der wirtschaftlich weniger oder unterentwickelten Welt, z.B. in Afrika oder Südostasien. In Europa ist das Bewusstsein stark verbreitet, für den Klimawandel verantwortlich zu sein. Man kann sich fragen, ob die Rhetorik in diesem Zusammenhang von der «Rettung» der Welt und das starke Engagement kirchlicher Kreise bewusst oder unbewusst in christlichen Vorstellungen von Sünde, von Heil und Erlösung und dem Reich Gottes wurzelt. Dies auch in Kreisen, die strikt säkular-wissenschaftlich argumentieren und nichts mit Religion am Hut haben. Eine genuin islamische Argumentation in dieser Frage wäre, dass es nicht am Menschen ist, die Welt zu «retten», auch wenn er zu gerechtem Handeln verpflichtet ist. Gott ist allmächtig. Er hat die Welt geschaffen und es liegt in seiner Macht, sie zugrunde gehen zu lassen, wenn Er will, bzw. wann Er will. Denn die Endlichkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen und auch der Erde selbst ist in der islamischen Auffassung eine von Gott beschlossene Sache. Es ist deshalb vielleicht nicht weiter erstaunlich, dass auch eine *islamische* Perspektive auf die Frage des Umgangs mit der Natur und der Schöpfung vor allem von Muslimen in Europa vertreten wird. Wobei es ökologisch-sensible Projekte in verschiedenen Teilen der islamischen Welt gibt, wie die Beispiele in Kapitel III zeigen. In der Regel wird dort aber nicht theologisch argumentiert, auch wenn der Mensch gehalten ist, seine Verantwortung gegenüber der Schöpfung wahrzunehmen. Für sein gesamtes Tun oder Nicht-tun muss er Gott dereinst Rechenschaft ablegen. Ein schonender Umgang mit Ressourcen drängte sich auch früher hauptsächlich deswegen auf, weil Ressourcen nur in geringem Mass verfügbar waren. Das uralte, hochentwickelte und äusserst effiziente Bewässerungssystem im Iran und auf der arabischen Halbinsel hatte damit zu tun, dass die spärlichen Wasserreserven optimal genutzt werden mussten, um das Überleben der Menschen zu sichern. Muslimische Gelehrte wie al-Kindi, al-Razi (Rhazes) oder Ibn Sina (Avicenna) wiesen bereits ab dem 9. Jahrhundert auf Zusammenhänge zwischen Luft- und Wasserverschmutzung und bestimmten Krankheiten hin. Theologische Überlegungen spielten dabei aber keine Rolle, wenn man davon absieht, dass sie ihre Werke häufig mit der Formel «Bismillah»⁶⁹ einleiteten.

Theologie war während des ganzen europäischen Mittelalters bis zur Aufklärung die wichtigste «wissenschaftliche» Disziplin. Dies ist in Judentum und Islam nicht der Fall. Dieser grundlegende Unterschied zeigt sich auch beim Thema Schöpfung und an der Art, wie das Thema in den vorliegenden Beiträgen behandelt wurde. Während die christlichen Beiträge zu den Quellen (Kap. I) und zu den neuen Ansätzen ökologischer Theologien (Kap. III) das Thema eher theologisch und systematisch behandeln, wird im Judentum nicht so sehr darüber räsoniert wie im Christentum, sondern es ist im täglichen Leben der Menschen über die entsprechenden Gebete integriert. Der Islam wiederum kennt keinen eigentlichen Schöpfungsbericht. Das Räsonieren über die Schöpfung dient der Gotteserkenntnis. Die starke Betonung der Vernunft wiederum führte zu einem tabufreien Umgang mit dem Erwerb von Wissen, was sich in den medizinischen Erkenntnissen (siehe oben) niederschlug.

Bei aller Unterschiedlichkeit ist den drei Religionen gemeinsam, dass sie eine Sicht auf die Welt und das, was in ihr ist, vertreten, die über sie hinausweist: Unsere Erde ist Gottes Erde.

⁶⁹ Bismillahirrahmanirrahim: Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Barmherzigen.

Appell

Aus Respekt vor dem Leben und allem Lebendigen, aus Ehrfurcht vor dem Schöpfer allen Lebens und aus Sorge um das empfindliche ökologische Gleichgewicht auf diesem wunderbaren Planeten fordern wir, jüdische, christliche und muslimische Theologinnen des «Interreligiösen Think-Tank», alle Institutionen unserer Religionen sowie alle religiösen Menschen auf, die Förderung einer ökologischen Sensibilität zu einem Anliegen höchster Priorität zu machen.

Wir alle können einen schonenden und massvollen Umgang mit den Ressourcen unserer Erde pflegen und uns für die Sauberkeit von Luft, Wasser und Boden engagieren. Wir selbst tun dies nicht nur aus Gründen der Opportunität oder weil wir die Auswirkungen menschlichen Verhaltens gegenüber der Umwelt zunehmend zu spüren bekommen, sondern aus religiöser Überzeugung, moralischer Verantwortung und aus Dankbarkeit gegenüber dem Leben, das uns geschenkt ist.

Verhaltensweisen und religiöse Anschauungen, die zu Raubbau, Fehlverteilung, Zerstörung der Umwelt führen, können und müssen überwunden und korrigiert werden durch neue Ansätze und Anschauungen, die ebenfalls in den religiösen Quellen und Traditionen zu finden sind und die es weiterzuentwickeln gilt. Gefordert ist eine religiöse Haltung der Verantwortung und Sorge gegenüber der gesamten Schöpfung.

Wir appellieren nicht nur an religiöse Führungspersonen, sondern an religiös lebende Menschen unterschiedlicher Zugehörigkeit, sich vermehrt und intensiver im Kleinen wie im Grossen, in Politik, Bildung, Wissenschaft und Wirtschaft für den Schutz der Umwelt und die Wiederherstellung des ökologischen Gleichgewichts glaubwürdig einzusetzen.

Wir rufen religiöse Führungspersonen sowie Amtsträgerinnen und Amtsträger dazu auf, Themen der Ökologie und Nachhaltigkeit verstärkt in Predigten, Unterweisungen und im Unterricht zu berücksichtigen.

Im Alltag von religiösen Institutionen gibt es viele praktische Möglichkeiten, auf ökologische Aspekte zu achten: zum Beispiel Mehrweg- statt Einweggeschirr zu verwenden, ökologische Putzmittel zu gebrauchen, sich an tiefere Raumtemperaturen zu gewöhnen, Verpackungsmengen zu reduzieren und Abfallminimierung anzustreben, Wasser zu sparen sowie die Zugänglichkeit mit ÖV oder zu Fuss zu optimieren. Kurz: Es ist wünschenswert, dass man sich in den Religionsgemeinschaften verstärkt mit dem Thema auch aus praktischer Sicht befasst, selbst Initiativen ergreift und Gläubige motiviert, sich in dieser Hinsicht zu engagieren.

Wir rufen dazu auf, dass die vielfältigen Umwelt-Initiativen, die aus jüdischer, christlicher und muslimischer Haltung heraus lanciert wurden und werden, sowohl in den Religionsgemeinschaften wie auch in der breiten Öffentlichkeit mehr Aufmerksamkeit erhalten. Dass sie in den Medien sichtbar werden und verstärkt auch als mobilisierende Faktoren in die breite gesellschaftliche Diskussion um Ökologie einfliessen.

Wir appellieren an die Religionsgemeinschaften, im interreligiösen Dialog nicht nur miteinander zu reden, sondern auch gemeinsam zu handeln, gemeinsam Probleme zu lösen, die uns als gesamte Menschheit betreffen wie der Schutz unserer Umwelt. Gerade für religiöse Menschen müsste die Bewahrung der Schöpfung eine zentrale Aufgabe sein. Alle Religionen vertreten die Auffassung, dass die Erde nicht unser Besitz ist, sondern dass die Schöpfung uns zur Sorge anvertraut ist!

Dazu müsste der Fokus in den Religionsgemeinschaften neu justiert werden. Zugunsten der grossen ökologischen Herausforderungen müssten die Bedeutung von Detailfragen des Alltags, der Strukturert der Gemeinschaften, das Bewirtschaften von Identitätsthemen zur eigenen Profilierung oder sektiererisches Agieren in den Hintergrund treten. Die Verantwortung gegenüber der Schöpfung, die sich in einer neuen Haltung und in konkreten Handlungen manifestieren muss, und die Bewahrung unseres Lebensraumes sind eine gemeinsame Aufgabe aller Religionsgemeinschaften und von uns allen.

Autorinnen

Annette M. Böckler: Geboren 1966 in Remscheid. Dr. theol., Rabbinerin in Ausbildung durch das Levisson Instituut, Amsterdam. Studium der Judaistik, Theologie und Altorientalistik in Tübingen, Bern, Bonn/Köln, Berlin, London. 2005-2012 Ausbildung zur Kantorin bei Marcel Lang, Jeremy Burko und am Levisson Instituut Amsterdam. Wissenschaftliche Mitarbeiterin für Liturgie und Bibel am Abraham Geiger Kolleg, an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, 2007-2017 Dozentin für jüdische Bibelauslegung und jüdische Liturgie am Leo Baeck College London und Leiterin der Bibliothek. Autorin verschiedener Artikel und Essays zum Judentum und zur jüdischen Liturgie. Seit 2017 Fachleiterin Judentum am ZIID (Zürcher Institut für Interreligiösen Dialog, vormals Zürcher Lehrhaus) und seit Ende 2017 Vorstandsmitglied des «Interreligiösen Think-Tank».

Amira Hafner-Al Jabaji: Geboren 1971 in Bern. Studium der Islamwissenschaften, der Neuen Vorderorientalischen Philologie und der Medienwissenschaften an der Universität Bern. Tätigkeiten als freie Journalistin und Kolumnistin sowie Mitarbeit in verschiedenen Gremien zu den Themen Integration und interkulturelle Fragen. 2005-2013 Mitglied im Publikumsrat der SRG Deutschschweiz; 2013-2014 Mitglied im Regionalvorstand der SRG Deutschschweiz; seit Februar 2015 Moderatorin der «Sternstunde Religion» von SRF. Daneben seit 1996 freiberuflich tätig als Referentin und Publizistin in den Bereichen Islam, Muslime in der Schweiz, interreligiöser Dialog mit besonderer Berücksichtigung der Genderperspektive. 2011 für ihr langjähriges Engagement für den Dialog zwischen den Religionen ausgezeichnet mit dem Anna-Göldi-Preis und 2016 mit dem Fischhofpreis. Mitgründerin und Präsidentin des «Interreligiösen Think-Tank».

Rifa'at Lenzin: Geboren 1954 in Bern. Dr. h.c. theol., lic. phil. hist. Studium der Islamwissenschaft, Religionswissenschaft und Philosophie in New Delhi, Zürich und Bern. Während 12 Jahren in verschiedenen Bereichen in der Privatwirtschaft tätig. Seit 2002 freischaffende Islamwissenschaftlerin und Publizistin mit den Schwerpunkten Interkulturalität, Genderfrage im Islam und muslimische Identität in Europa. Dozentin und Lehrbeauftragte an den Universitäten Fribourg, Luzern und Zürich sowie an verschiedenen Fachhochschulen, 2007-2018 Co-Leiterin und Fachreferentin Islam des Zürcher Instituts für interreligiösen Dialog (ZIID). 2010 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Präsidentin der Interreligiösen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz IRAS-COTIS und Mitglied der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus EKR. Mitglied des «Interreligiösen Think-Tank».

Heidi Rudolf: Geboren 1946 in Adliswil. Ausbildung als Journalistin, Publikationen und Redaktion für verschiedene Zeitschriften, sieben Jahre Redaktion ökumenischer und thematischer Missionsjahrbücher. Seit rund 30 Jahren im interreligiösen Dialog, im spirituell-politischen Engagement und für die Menschenrechte engagiert. Ab 1992 für 13 Jahre Geschäftsführerin und Mitaufbau der Interreligiösen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz (IRAS-COTIS). Mitglied des Katharina-Werks, einer ökumenischen Gemeinschaft mit interreligiöser Ausrichtung. Seit 2005 beauftragt vom Katharina-Werk für Interreligiösen Dialog, Beratung und Integration mit Ausstellungen, Projekten, Veranstaltungen. Mitglied des «Interreligiösen Think-Tank», Vorstandsmitglied des IRF (Interreligiöses Forum Basel).

Doris Strahm: Geboren 1953 in Zürich. Dr. theol., Studium der Evangelischen Theologie, Psychologie und Pädagogik in Zürich und der Katholischen Theologie in Luzern, wissenschaftliche Mitarbeiterin an den Universitäten Luzern und Fribourg. 1996 Promotion an der Universität Fribourg; verschiedene Lehraufträge an den Universitäten Bern, Fribourg, Luzern und Basel. Mitgründerin und über 20 Jahre Mitherausgeberin der feministisch-theologischen Zeitschrift FAMA, bis 2008 Präsidentin des cfd (Christlicher Friedensdienst) und seit 2014 im Vorstand der IG Feministische Theologinnen. Freiberuflich tätig als Referentin und Publizistin in den Bereichen feministische Theologien, interkulturelle Theologie und interreligiöser Dialog, mit besonderer Berücksichtigung der Genderperspektive. Mitgründerin und Vize-Präsidentin des «Interreligiösen Think-Tank».

Reinhild Traitler: Geboren 1940 in Berlin. Dr. phil., Studium der Germanistik, Anglistik sowie theologische Studien an der Universität Wien. Vierzehn Jahre Mitarbeiterin beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, Schwerpunkt entwicklungspolitische Bildungs- und Friedensarbeit; ab 1984 Studienleiterin und von 1996 bis 2003 Leiterin im Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern (Zürich) für den Bereich «Frau-Theologie-Gesellschaft». Arbeitsschwerpunkte: feministische Theologie und interreligiöse Bildungsarbeit, besonders mit christlichen, jüdischen und muslimischen Frauen. Mitgründerin mehrerer Frauenprojekte, u.a. des Europäischen Projekts für Interreligiöses Lernen (EPIL), von 2001 bis 2013 Projektkoordinatorin beim EPIL, bis 2016 Vorsitzende der Interreligiösen Konferenz europäischer Theologinnen (IKETH). Marga Bührig Anerkennungspreis sowie Marie von Marschall Preis der Gratia Stiftung Karlsruhe. Mitglied des «Interreligiösen Think-Tank».