

# Journal of Ethics in Antiquity and Christianity

## 5 (2023)

***je/ac***

ISSN 2627-6062

[www.jeac.de](http://www.jeac.de)

Herausgegeben vom Forschungsbereich  
„Ethik in Antike und Christentum“

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer  
Dorothea Erbele-Küster  
Esther Kobel  
Michael Roth  
Ulrich Volp  
Ruben Zimmermann

**Inhalt: Ökologische Ethik****Content: Ecological Ethics**

Editorial: Ökologische Ethik .....	4
Editorial: Ecological Ethics.....	5
<b>Artikel</b>	<b>6</b>
„... und macht sie euch untertan“? <i>Walter Bührer</i> .....	7
Schöpfungstheologie als Machtkritik – Zum politisch-ethischen Schöpfungs-diskurs in der Apostelgeschichte <i>Hans-Georg Gradl</i> .....	36
Der Kosmos als moralischer Maßstab in der antiken Philosophie <i>Jochen Althoff</i> .....	52
<b>Dialog</b>	<b>74</b>
Revisiting the ‘Voice of Earth’ <i>Vicky Balabanski</i> .....	75
Sound – Voice – Communication: A Response to Vicky Balabanski <i>Stefan Krauter</i> .....	87
<b>Miszellen</b>	<b>91</b>
Ancient Roots of Environmental Relations in Asian Traditions: Hinduism, Jainism, Buddhism, Taoism, and Confucianism <i>Christopher Key Chapple</i> .....	92
PARADISING <i>Sarah Köhler</i> .....	99
World on Fire: Environmental Ethics and the Eschatology of 2 Peter <i>Douglas Estes</i> .....	108
<b>Rezensionen</b>	<b>115</b>
Review of: Bernd Janowski. Biblischer Schöpfungsglaube <i>Thomas Hieke</i> .....	116
Rezension zu: Markus Vogt, Christliche Umweltethik <i>David Borgardts</i> .....	119
Rezension zu: Michael Rosenberger, Eingebunden in den Beutel des Lebens <i>Ulrike Peisker</i> .....	123
Rezension zu: Hilary Marlow / Mark Harris (eds.). The Oxford Handbook of the Bible and Ecology <i>Mirjam Jekel</i> .....	126
Review of: Ezra Chitando (ed.). African Perspectives on Religion and Climate Change <i>Dogara Ishaya Manomi</i> .....	133

**JEAC 5 (2023)**

Rezension zu: David G. Ford et al., The Bible and Digital Millenials  
*Soham Al-Suadi* ..... 139

Rezension zu: Peter Philipps, The Bible, Social Media and Digital Culture  
*Soham Al-Suadi* ..... 142

**Impressum JEAC 5 (2023)** ..... **145**

# Editorial: Ökologische Ethik

**Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Ruben Zimmermann  
Dorothea Erbele-Küster, Esther Kobel, Michael Roth, Ulrich Volp**

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (*e/ac*)  
Evangelisch-Theologische Fakultät  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Deutschland

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1252>



Liebe Leserin, lieber Leser,

das Jahr 2023 brachte erneut viele Negativrekorde im Bereich des Klimawandels. Die messbare Erwärmung der Ozeane durchbrach alle bisherigen Skalen. Die Medien sprachen im Sommer im Kontext der Großwetterereignisse (Waldbrände in Kanada, Überschwemmungen in Griechenland und Libyen) von Katastrophen im „biblischen Ausmaß“. Tatsächlich spricht die Bibel von der Genesis bis zur Apokalypse von einer ständigen und auch grundsätzlichen Bedrohung von ‚Himmel und Erde‘. Doch wie sind diese Texte heute im Horizont der globalen, menschengemachten Klimakrise zu lesen? Wo gibt es Analogien, wo Differenzen? Wie kann die Auseinandersetzung mit den antiken Texten den Blick für die gegenwärtige Bedrohung schärfen, erweitern oder auch relativieren? Wo geben sie in der ihnen eigenen Sprech- und Denkweise Anregungen oder gar Orientierung für die aktuellen Narrative um Schöpfungs- und Klimaethik? Wie kann die historisch informierte Stimme von Theologie und Ethik die gegenwärtigen verharmlosenden oder apokalyptisch-dramatisierenden Diskurse bereichern oder kritisieren?

Das vorliegende Heft widmet sich auf der Basis der seit langem im *e/ac* diskutierten Brückenhermeneutik zwischen Antike und Gegenwart diesen Fragen. Es setzt mit drei grundlegenden Beiträgen aus der Perspektive des AT (Bührer), des NT (Gradl) und der Altphilologie (Althoff) ein. Im Dialog-Teil wird das internationale Earth-Bible-Project diskutiert (Balabanski, Krauter). Eine Miscelle (Chapple) bespricht Umweltrelationen in asiatischen Religionen. Weitere Miscellen thematisieren den hermeneutischen Ansatz des „Paradising“ (Köhler) oder die kontrovers interpretierte Schlüsselstelle 2Petr 3 (Estes). Durch die vielfältigen Publikationen zum Thema ist der Rezensionsteil ausführlicher als sonst (Hieke, Borgardts, Peisker, Jekel, Manomi) und gibt so einen Einblick in aktuelle Arbeiten zur theologischen Schöpfungsethik aus unterschiedlichen Disziplinen. Zudem enthält JEAC 5 zwei Rezensionen, die im Themenbereich von JEAC 4 Perspektiven einer digitalen Zeit liegen (Al-Suadi).

Unser herzlicher Dank für Korrektur und Satz gilt Anne Hamann, Felix Heim, Jutta Nennstiel und Nathalie Schüler. Wir wünschen eine anregende Lektüre.

# Editorial: Ecological Ethics

**Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Ruben Zimmermann  
Dorothea Erbele-Küster, Esther Kobel, Michael Roth, Ulrich Volp**

Research “Centre Ethics in Antiquity and Christianity” (*e/ac*)  
Protestant Faculty of Theology  
Johannes Gutenberg University of Mainz  
Germany

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1253>



Dear esteemed reader,

the year 2023 brought many negative records in the area of climate change. The measurable warming of the oceans has broken all previous records, and the summer has seen major weather events (forest fires in Canada, flooding in Greece and Libya) on a “biblical scale”, as the media have labeled them. Indeed, from Genesis to the Apocalypse, the Bible speaks of a constant and fundamental threat to ‘heaven and earth’. But how are these texts to be read today in the context of the global, anthropogenic climate crisis? Are there analogies and differences? How can an examination of the ancient texts sharpen, broaden or relativize our view of the current threat? Where do they provide inspiration or even orientation for current narratives on creation and climate ethics in their own way of speaking and thinking? How can the historically informed voice of theology and ethics enrich or criticize the current trivializing or dramatizing apocalyptic discourses?

This issue is dedicated to these questions on the basis of the bridging hermeneutics between antiquity and the present, which has long been discussed in the *e/ac*. It begins with three fundamental contributions from the perspective of the OT (Bührer), the NT (Gradl) and classical philology (Althoff). In the dialog section, the international Earth Bible Project is discussed (Balabanski, Krauter). A miscellany (Chapple) discusses environmental relations in Asian religions. Other miscellanies address the hermeneutical approach of “paradising” (Köhler) or the controversially interpreted key passage 2 Peter 3 (Estes). Due to the wide range of recent publications on the topic, the review section is more detailed than usual (Hieke, Borgardts, Peisker, Jekel, Manomi) and thus provides an insight into current work on the theological ethics of creation from various disciplines. In addition, JEAC 5 contains two reviews that fall within the thematic area of JEAC 4 Perspectives on a Digital Age (Al-Suadi).

We are grateful to Anne Hamann, Felix Heim, Nathalie Schüler and Jutta Nennstiel for their help with proofreading and typesetting. We sincerely hope for a stimulating reading of this issue.

# Artikel

# „... und macht sie euch untertan“?

## Ethische Implikationen der Mensch-Umwelt-Relation in ausgewählten alttestamentlichen und altorientalischen Schöpfungstexten

Walter Bührer

Universität Heidelberg  
walter.buehrer@ts.uni-heidelberg.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1199>



### Abstract

The article examines the relationship between humans and their animal and non-animal environment in some Old Testament and Ancient Near Eastern texts on creation (the priestly and the non-priestly Primeval History; Atrahasis; *Enūma eliš*; the debate between Sheep and Grain; the Sumerian flood story; and the creation of Enkidu in the epic of Gilgameš). The diverse texts explain the world order as the result of a development, in some cases involving several stages, from a counter-world, which is by no means a paradise, to the real world of their authors. The texts grant humans a special position in creation, which at the same time goes hand in hand with a responsibility towards the rest of creation. This responsibility, though, can also include the use of deadly power.

---

Das Alte Testament stellt gleich zu Beginn die Menschen als dreifach bestimmte Beziehungs-  
wesen vor:<sup>1</sup> Die Menschen stehen in Relation zu Gott (*imago dei*), sie stehen in Relation zu  
anderen Menschen, hier dargestellt anhand der Zweigeschlechtlichkeit der Menschen, und sie  
stehen in Relation zu ihrer tierischen (*regnum animalium*) und nicht-tierischen (*dominium  
terrae*) Umwelt (Gen 1,26–30). Die Mensch-Gott-Relation wird dabei als allein von Gott de-  
terminiert angesehen. Hinsichtlich der Mensch-Mensch- und der Mensch-Umwelt-Relation  
erhalten die Menschen dagegen konkrete Aufträge von Gott, deren Ermöglichungsgrund in  
der Segnung der Menschen durch Gott liegt: Sie sollen sich mehren, sie sollen sich die Erde  
untertan machen und sie sollen über die Tiere herrschen. Dass die Menschen an diesen Auf-  
trägen auch scheitern können, zeigt der weitere Erzählverlauf der Urgeschichte – mit der

---

<sup>1</sup> Vgl. grundlegend SCHELLENBERG, ANNETTE: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung  
des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich 2011 (ATHANT 101), die in  
der Herausarbeitung der Sonderstellung der Menschen die Verhältnisse von Menschen und Tieren, Menschen und  
Gott sowie Menschen und Mitmenschen differenziert, das Verhältnis von Menschen und nicht-tierischer Umwelt  
allerdings nicht weiter thematisiert.

Folge, dass Gott die Mensch-Mensch- und die Mensch-Umwelt-Relation neu definiert (Gen 9,1–7). Unverändert bleibt bei dieser Neuordnung die in Gen 1 beschriebene Mensch-Gott-Relation als Gottes-Bildhaftigkeit der Menschen (*imago dei*). Sie unterscheidet jene von der restlichen Schöpfung und eignet ihnen unwiderruflich, also auch und gerade auch dann, wenn sie in ihren Verhältnissen zu ihren Mitmenschen und ihrer Umwelt scheitern.<sup>2</sup>

Von den genannten Relationsbestimmungen steht im Folgenden die Mensch-Umwelt-Relation, differenziert in tierische und nicht-tierische Umwelt, im Zentrum. Anhand ausgewählter Schöpfungstexte aus dem Alten Testament und dem Alten Vorderen Orient, die vor allem von der Ersterschaffung, der *creatio prima*, handeln,<sup>3</sup> sollen ethische Implikationen dieser Relationsbestimmungen erhoben und miteinander verglichen werden.<sup>4</sup> Es wird sich zeigen, dass der im Titel anzitierte Herrschaftsauftrag keineswegs zur Begründung schrankenloser Ausbeutung der Natur diene und in dessen sachgemäßer Rezeption dienen kann, ja dass seine Deutung auf dem Hintergrund der im Folgenden verglichenen Texte des Alten Testaments und des Alten Vorderen Orients vielmehr eine Form gelingender, realistischer Mensch-Umwelt-Relation darstellen kann.

---

<sup>2</sup> Zu dem hier und ausführlicher in Kap. 1 entfalteten Argument vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 29–142; BÜHRER, WALTER: Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, Göttingen 2014 (FRLANT 256), S. 65–73.341f.; BÜHRER, WALTER: On the Origins of Evil in the Priestly Primeval History, in: VT 73, 2023, S. 194–207. Literatur zur *imago dei* ist Legion; vgl. nebst der hier und im Folgenden genannten Literatur besonders GROSS, WALTER: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: JBTh 15 (2000), 2001, S. 11–38. Im Neuen Testament wird das priesterschriftliche Verständnis der *imago dei* lediglich in Jak 3,9 vertreten. Dagegen bietet 1Kor 11,7 eine Engführung der *imago dei* auf den Mann, 2Kor 4,4; Kol 1,15 eine auf Christus, letzteres mit der Konsequenz einer Eschatologisierung der Vorstellung mit Blick auf ausgewählte Menschen: vgl. Röm 8,29; 1Kor 15,49; 2Kor 3,18; Kol 3,10. Vgl. etwa VOLLENWEIDER, SAMUEL: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der *Imago Dei*, in: MATHYS, HANSPETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 123–146.

<sup>3</sup> Zum Begriff der Schöpfung vgl. CARR, DAVID M.: Genesis 1–11, Stuttgart 2021 (IECOT), S. 27; JANOWSKI, BERND: Biblischer Schöpfungsglaube. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik, Tübingen 2023, S. 1–40. Da im Folgenden nur ausgewählte Aspekte und Texte angesprochen werden können, sei hier auf folgende Überblicksdarstellungen zum Thema insgesamt hingewiesen: Zum Alten Testament: JEREMIAS, JÖRG: Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments (1990), in: JEREMIAS, JÖRG: Studien zur Theologie des Alten Testaments. Herausgegeben von FRIEDHELM HARTENSTEIN und JUTTA KRISPENZ, Tübingen 2015 (FAT 99), S. 83–108; SCHMID, KONRAD: Schöpfung im Alten Testament, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 71–120; JANOWSKI: Schöpfungsglaube. Zum Alten Vorderen Orient: WILCKE, CLAUS: Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in: ANGEHRN, EMIL (Hg.): Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft, Berlin/New York 2007 (Colloquium Rauricum 10), S. 3–59; ZGOLL, ANNETTE: Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 17–70.

<sup>4</sup> Es versteht sich von selbst, dass durch diese dreifache Einschränkung auf ausgewählte Texte zum Thema Schöpfung viele Aspekte alttestamentlicher, antik-israelitischer und altorientalischer tier- und umweltethischer Motive, die etwa in Rechts-, weisheitlichen und prophetischen Texten verhandelt sowie in ikonographischen und archäologischen Funden greifbar werden, im Folgenden unberücksichtigt bleiben müssen.

## 1. Die priesterschriftliche Urgeschichte

Sowohl die Anfangsstellung von Gen 1,1–2,3 als erstes Kapitel der hebräischen und griechischen Bibel wie auch das Maß an Reflexion über die Relationalität des Menschen darin begründen die Bedeutung dieses Textes für jüdische wie christliche Menschenbilder. Gen 1,1–2,3, der priesterschriftliche Schöpfungsbericht, steht freilich nicht in *splendid isolation*,<sup>5</sup> sondern muss, um angemessen verstanden werden zu können, zweifach kontextualisiert werden:<sup>6</sup> einerseits in den historischen Kontext der babylonischen und persischen Zeit<sup>7</sup> und andererseits in den literarischen Kontext der mit guten Gründen redaktionsgeschichtlich rekonstruierten priesterschriftlichen Urgeschichte als Teil der Priesterschrift, die einst eigenständig überliefert wurde und erst später um ältere und jüngere nicht-priesterschriftliche Texte ergänzt wurde.<sup>8</sup>

Die Menschen in ihrem Wesen als Bild Gottes (Gen 1,26a.27) erhalten im Herrschaftsauftrag eine Funktionsbestimmung: Sie sollen als Repräsentanten Gottes auf Erden über die Erde „herrschen“ (רָדָה; Gen 1,26b)<sup>9</sup> und sie sich, gerade durch ihre Vermehrung, „untertan machen“ (כִּבְשׁ; Gen 1,28a), und sie sollen über die Tiere „herrschen“ (רָדָה; Gen 1,26b.28b).

<sup>5</sup> Vgl. JEREMIAS: Schöpfung, S. 107: „Eine isolierte Lektüre von Gen 1 ist biblisch nicht intendiert.“

<sup>6</sup> Eine solche Kontextualisierung fehlt weitestgehend in den bekannten Thesen, wonach gerade der biblische Herrschaftsauftrag zur Begründung schrankenloser Ausbeutung der Natur gedient hätte (vgl. zur Diskussion BARANZKE, HEIKE; LAMBERTY-ZIELINSKI, HEDWIG: Lynn White und das dominium terrae [Gen 1,28b]. Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, in: BN 76, 1995, S. 32–61; STIPP, HERMANN-JOSEF: Dominium terrae. Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28, in: MICHEL, ANDREAS; STIPP, HERMANN-JOSEF [Hg.]: Gott – Mensch – Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 2001 [ATSAT 68], S. 113–148, darin S. 113f.; GERTZ, JAN C.: Das erste Buch Mose [Genesis]. Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen <sup>2</sup>2021 [ATD 1], S. 72–74), sie fehlt aber auch in zahlreichen aktuellen tier- (vgl. etwa STRÖMMEN, HANNA M.: Biblical Animality after Jacques Derrida, Atlanta 2018 [SemeiaSt 91], S. 37–66 und *passim* [bezogen auf Gen 9]; BREIER, IDAN: An Ethical View of Human-Animal Relations in the Ancient Near East, Cham 2022 [The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series], S. 131–142 und *passim*) oder umweltethischen (vgl. etwa JOERSTAD, MARI: The Hebrew Bible and Environmental Ethics. Humans, Nonhumans, and the Living Landscape, Cambridge 2019, S. 48–58 und *passim*) Behandlungen des Themas bzw. der Texte.

<sup>7</sup> Vgl. zum historischen Kontext etwa BERLEJUNG, ANGELIKA: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: GERTZ, JAN C. (Hg. in Zusammenarbeit mit ANGELIKA BERLEJUNG, KONRAD SCHMID und MARKUS WITTE): Grundinformation Altes Testament, Göttingen <sup>6</sup>2019, S. 59–192; FREVEL, CHRISTIAN: Geschichte Israels, Stuttgart <sup>2</sup>2018 (Kohlhammer Studienbücher Theologie).

<sup>8</sup> Die Unterscheidung mindestens zweier unterschiedlicher Textstränge im Pentateuch, nämlich des priesterschriftlichen und des nicht-priesterschriftlichen, ist exegetischer Konsens. Die Ausdifferenzierung im Detail, die Relationierung der Textstränge und ihre jeweilige literarhistorische Einordnung sind Gegenstand der Debatte. Vgl. zu der hier vertretenen literarhistorischen Auswertung etwa GERTZ, JAN C.: The Formation of the Primeval History, in: EVANS, CRAIG A. ET AL. (Hg.): The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation, Leiden 2012 (VTSup 152), S. 107–135; BÜHRER: Anfang; GERTZ: Buch; CARR: Genesis 1–11; CARR, DAVID M.: Competing Construals of Human Relations with „Animal“ Others in the Primeval History (Genesis 1–11), in: JBL 140, 2021, S. 251–269.

<sup>9</sup> So die Mehrheitslesart in Gen 1,26b, wohingegen eine Mehrheit von Exeget:innen der ausschließlich im syrischen Text bezeugten Lesart folgt und „Getier (der Erde)“ ergänzt (vgl. BHK, BHS). Mit MT lesen etwa HENDEL, RONALD S.: The Text of Genesis 1–11. Textual Studies and Critical Edition, New York/Oxford 1998, S. 42f.; BÜHRER: Anfang, S. 38f.68f.; CARR: Genesis, S. 41.43f., die den syrischen Text von Gen 1,26b als Harmonisierung mit den Listen aus Gen 1,24f. deuten (vgl. BHQ). Dass die Septuaginta Gen 1,28 nach Gen 1,26 durch die Hinzufügung (des Viehs und) der Erde harmonisiert, spricht zusätzlich für die Ursprünglichkeit des (von der Septuaginta vorausgesetzten) masoretischen Textes von Gen 1,26. Zu den zahlreichen Harmonisierungen des Textes in der antiken Textüberlieferung mit dem Ziel der genaueren Übereinstimmung von Auftrag und Ausführung vgl. HENDEL: Text, S. 20–35.41–43.81–88.120–123; BÜHRER: Anfang, S. 35f.38f.

Beide Begriffe, כבש „untertan machen“ und רדה „(be)herrschen“, bezeichnen sehr wohl gewaltbereite und gewalttätige Aktionen, betreffen aber (potentiell feindlich gesinnte) „Anderere“; sie beziehen sich also nicht etwa auf ein königliches Herrschen über das „eigene“ Volk,<sup>10</sup> wie die weiteren Belege dieser Lexeme im Alten Testament unmissverständlich deutlich machen.<sup>11</sup> Die Nahrungszuweisung in Gen 1,29–30 zeigt jedoch, dass dieser Herrschaft Grenzen gesetzt sind, denn Menschen und Tiere werden auf vegetabile Kost festgelegt. Die Tötung tierischer Lebewesen zum Verzehr ist in dieser Anordnung nicht vorgesehen.

Neben dieser expliziten Hierarchisierung von Menschen und Tieren sowie nicht-tierischer Umwelt bietet der priesterschriftliche Schöpfungsbericht mehrere implizite Bestimmungen dieser Hierarchie, durch die sich der Herrschaftsauftrag weiter konkretisieren lässt:

Wenn auch Menschen wie Tiere auf pflanzliche Nahrung festgelegt werden, so fällt doch ein Unterschied bei der Zuteilung der Pflanzen auf: Den Menschen werden alles Samen tragende Kraut und alle Samen tragenden Bäume zugewiesen (Gen 1,29), die Tiere erhalten dagegen schlicht grünes Kraut (Gen 1,30). Die Betonung der Samen der den Menschen zugeordneten Pflanzen dürfte einerseits eine höhere Qualität der Nahrung für die Menschen im Vergleich zu den Tieren zum Ausdruck bringen und andererseits auch auf Agrikultur abzielen, insofern sich die Menschen die Samen der Pflanzen zunutze machen können.<sup>12</sup> Die Agrikultur, wenn auch nicht expliziert im Text, kann so als eine Näherbestimmung des *dominium terrae* bezeichnet werden.

Eine weitere Näherbestimmung des *dominium terrae* liegt im *regnum animalium*: Wie schon die Nahrungszuweisung in Gen 1,30 nur an die Landtiere und Vögel ergeht, also an die Tiere, die mit den Menschen die Erde als Lebensraum (bei den Vögeln zumindest partiell) teilen, die Fische aber unberücksichtigt bleiben, so dürfte auch die konkrete Ausübung der Herrschaft über die Tiere in erster Linie die Tiere betreffen, die mit den Menschen denselben Lebensraum teilen, auch wenn in Gen 1,26b.28b die Tierwelt insgesamt genannt ist. Mit dem nur in Gen 1,26b explizit genannten „Vieh“ (בְּהֵמָה) sind die domestizierten Tiere im Blick, die ja nicht zwingend „aufgefressen“ werden müssen,<sup>13</sup> sondern von den Menschen auch anderweitig genutzt werden können; mit den weiteren Tieren sind die wild lebenden Tiere im Blick, die in der „menschenarmen Welt“ der babylonischen und persischen Zeit zu Teilen

<sup>10</sup> Hierin unterscheidet sich Gen 1,26–28 von der Herrschaftsaussage in Ps 8,7–9, der mit מַשֵׁל „herrschen“ ein vergleichsweise neutrales Herrschaftslexem verwendet, das auch die Herrschaft über eigene Größen bezeichnet. Ps 8 beschreibt in diesen Versen ein klar hierarchisches Verhältnis zwischen dem Menschen (אָנוּשׁ und בְּרִיאַתָּהּ; Ps 8,5) und den – ihm von Gott zu Füßen gelegten – Werken Gottes (von denen lediglich die Tiere explizit genannt werden), lässt eine genauere Beschreibung dieses Verhältnisses insgesamt jedoch nicht zu. Im Vergleich zu Gen 1,26–28 fällt immerhin auf, dass in Ps 8,8 mit Schafen und Rindern zuerst domestizierte Tiere genannt werden. Vgl. zu Ps 8 NEUMANN-GORSOLKE, UTE: Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2004 (WMANT 101), S. 20–136; SCHELLENBERG: Mensch, S. 143–177.

<sup>11</sup> Vgl. WEIPPERT, MANFRED: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: MATHYS, HANS-PETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 35–55, darin S. 48–52; STIPP: *Dominium*, S. 119–136; WÖHRLE, JAKOB: *dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28, in: ZAW 121, 2009, S. 171–188, darin S. 173–176.

<sup>12</sup> Vgl. CARR: Genesis, S. 70.73.

<sup>13</sup> Vgl. BUDDE, KARL: Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte, in: ZAW 35, 1915, S. 65–97, darin S. 84.

eine reale Bedrohung für die Menschen sowie deren Nutztiere darstellten.<sup>14</sup> Die Menschen führen Gottes Ordnungshandeln als seine Stellvertreter auf Erden also dadurch fort, dass sie das durch die Wildtiere dargestellte Chaos zurückdrängen, indem sie die von den Wildtieren ausgehende Bedrohung abwehren, wozu sie von Gott durch den Mehrungssegen befähigt und durch den Herrschaftsauftrag legitimiert werden; der derart geordnete Raum menschlicher Lebenswelt wird sodann durch Agrikultur und Nutztierhaltung gestaltet. Menschen und Tiere stehen damit in einer Konkurrenzsituation,<sup>15</sup> die von den Menschen im Falle der Nutztiere mit weniger, im Falle der wilden Tiere mit mehr Gewaltanwendung gestaltet worden sein dürfte – wie denn auch auffällt, dass vom domestizierten „Vieh“ (בְּהֵמָה) explizit nur in Gen 1,26 die Rede ist, nicht aber in den Anordnungen für die Menschen in Gen 1,28–30; 9,2.<sup>16</sup> Deutliches Zeichen für diese Konkurrenzsituation in der von Gott sehr gut geordneten Schöpfung (Gen 1,31) ist erstens, dass die am gleichen Tag wie die Menschen gemachten und in demselben Lebensraum angesiedelten Tiere (Gen 1,24–25) im Unterschied zu den Menschen (Gen 1,28) sowie zu den Wassertieren und Vögeln (Gen 1,22) *keinen* Segen von Gott zugesprochen bekommen, und dass sie zweitens – ebenfalls im Unterschied zu Menschen, Wassertieren und Vögeln – nicht „erschaffen“ (ברא; Gen 1,21.27[3x]), sondern schlicht „gemacht“ (עשה; 1,25) werden. Ein vergleichbarer Ausdruck dieses Welterlebens findet sich etwa in der Vorstellung von Ex 23,29–30, wenn Gott die Kanaanäer nur schrittweise und nicht auf einmal aus dem Land vertreibt, damit nicht die wilden Tiere statt der „Israeliten“, die erst „zahlreich werden“ (פרה) müssen, das Land übernehmen (vgl. auch etwa Jes 13,19–22; 34,8–17), oder in Vorstellungen von der zukünftigen „Befriedung“ des Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren in Texten wie Lev 26,6; Jes 11,6–9; Ez 34,25; Hos 2,20, die indes die Konkurrenzsituation auch jeweils einseitig zugunsten der Menschen auflösen.<sup>17</sup>

Wie die Vorstellungen eines solchen Tierfriedens (für die Menschen), so ist auch die Festlegung von Menschen und Tieren auf rein vegetabile Kost gegenweltlich, utopisch gezeichnet. Zehn Generationen nach der Erschaffung der Menschheit stellt Gott mit Blick auf die Erde auf jeden Fall fest, dass sie nicht mehr „sehr gut“ ist wie noch in Gen 1,31, sondern „verdorben“ (שחת) und „voller Gewalt“ (הַמָּוֶט + מְלֵא), da „alles Fleisch“ (כָּל-בְּשָׂר), also Menschen *und* Tiere,<sup>18</sup> die Erde verdorben hat (Gen 6,11–13).<sup>19</sup>

Wie es zu dieser Gewalt und Verderbnis kommt, berichtet die Priesterschrift nicht explizit. Durch die Verwendung des aus der Unheilsprophezie bekannten „Gewalt“-Begriffes (הַמָּוֶט;

<sup>14</sup> Vgl. WEIPPERT: Tier, S. 52–55 (das Zitat entstammt dem Titel); STIPP: Dominium, S. 140–142; CARR: Genesis, S. 70. Vgl. etwa Lev 26,22; 1Kön 13,23–30; Jer 9,10; Am 5,19.

<sup>15</sup> Vgl. etwa STIPP: Dominium, S. 136–143; WÖHRLE: dominium; GERTZ: Buch, S. 61f.69–74; CARR: Construals, S. 263–266; BÜHRER: Evil.

<sup>16</sup> Die Septuaginta indes harmonisiert Gen 1,28 mit Gen 1,26 (s. o. Anm. 9). Zum „Vieh“ in der priesterschriftlichen Fluterzählung vgl. Gen 6,20; 7,14.21; 8,1.17; 9,10.

<sup>17</sup> Vgl. WEIPPERT: Tier, S. 53; GERTZ: Buch, S. 74.

<sup>18</sup> Vgl. STIPP, HERMANN-JOSEF: „Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben“ (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, in: ZAW 111, 1999, S. 167–186.

<sup>19</sup> Vgl. SCHÜLE, ANDREAS: „Und siehe, es war sehr gut ... und siehe, die Erde war verdorben“ (Gen 1,31; 6,12). Der urgeschichtliche Diskurs über das Böse, in: JBTh 26 (2011), 2012, S. 3–28; BÜHRER: Evil.

Gen 6,11.13),<sup>20</sup> durch die Zuweisung der Verantwortung an Menschen *und* Tiere, durch die explizite Neuordnung der Mensch-Tier-Relation in Gen 9,1–7, sowie durch die konkrete Gestaltung der Adam-Genealogie in Gen 5 wird aber deutlich, dass das Übel gemäß der Priesterschrift dadurch auf Erden kam, „daß Menschen und Tiere und diese untereinander sich gegenseitig töten und, wie sich das dann erfahrungsmäßig von selbst versteht, aufzehren.“<sup>21</sup> Die von Menschen und Tieren „verdorbene“ (שחת; Gen 6,11.12) Schöpfung kann nur dadurch gerettet werden, dass Gott die Verderber „verdirbt“ (שחת; Gen 6,13.17) und mit dem in seiner Generation allein für gerecht und untadelig beschriebenen Noah (Gen 6,9) einen Neuanfang macht. Noah ist bezeichnenderweise der erste Mensch, von dem die Priesterschrift die Ausübung des *dominium terrae* und des *regnum animalium* explizit berichtet: Die Verwendung von Holz und Pech bei der Fertigung der Arche (Gen 6,14) weist auf forstwirtschaftliche Kompetenzen, die Mitnahme von Nahrungsvorräten (Gen 6,21) auf eine etablierte Vorratshaltung hin; beides zeugt von der Indienstnahme der Erde durch die Menschen. Wenn Noah gemäß der priesterschriftlichen Fluterzählung von allen Tieren je zwei in die Arche mitnimmt, ein männliches und ein weibliches (Gen 6,19–20; 7,14–16a), dürfte auch an die Viehzucht gedacht sein, und wenn alle diese Tiere (mitsamt den Menschen) nach einem ganzen Jahr die Arche wieder unversehrt verlassen (Gen 8,16–19), dann hat sich Noah als umsichtiger Herrscher über die auf engstem Raum zusammengepferchte, diverse Tierwelt erwiesen.<sup>22</sup> Fleischverzehr – durch Menschen und Tiere – ist auf der priesterschriftlichen Arche auf jeden Fall ausgeschlossen.

Die Neuordnung von Gen 9,1–7 verschärft das bereits in Gen 1,1–2,3 angelegte Konkurrenzverhältnis zwischen Menschen und Tieren einseitig zugunsten der Menschen: Gen 9,1 wiederholt den Mehrungssegen aus Gen 1,28a für die Menschen – wohingegen sich die nachsintflutliche Tierwelt nach Gen 8,17 zwar ebenso mehren soll, jedoch keinen Mehrungssegen zugesprochen bekommt. Gen 9,2 verschärft das *regnum animalium* aus Gen 1,26b.28b, indem aus der Herrschaft über die Tiere eine Terrorherrschaft wird: „Furcht und Schrecken vor euch (וַיִּמְרָאֲכֶם וַיִּחַתְכֶם) sei auf allen Tieren ...“ (vgl. etwa Dtn 11,25); die Tiere sind den Menschen nun „in die Hand gegeben“ (בְּיַדְכֶם נָתַנּוּ).<sup>23</sup> Gen 9,3 korrigiert die Nahrungszuweisung aus Gen 1,29 und gibt den Menschen die Tiere zur Nahrung frei – nur das Blut als Sitz des Lebens darf nicht verzehrt werden (Gen 9,4). Die Tötung von Menschen wird in Gen 9,5–6 dagegen explizit sanktioniert, und zwar unabhängig davon, ob ein Tier oder ein Mensch einen Menschen tötet. Diese Sonderstellung der Menschen wird explizit mit der in Gen 1,1–2,3 dargestellten Sonderstellung der Menschen als *imago dei* begründet.

Von den eingangs genannten Relationsbestimmungen ändert Gen 9,1–7 also die Bedingungen für das Verhältnis zwischen den Menschen und den Tieren und für das Verhältnis zwischen den Menschen untereinander. An der Wesensbestimmung des Menschen als *imago dei*

<sup>20</sup> Vgl. KESSLER, RAINER: „Die Erde war voller Gewalt“ (Genesis 6,11.13). Paradigmatische Gewaltverarbeitung in der biblischen Urgeschichte, in: KESSLER, RAINER: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2006 (BWANT 170), S. 41–54; SCHELLENBERG: Mensch, S. 45f.; GERTZ: Buch, S. 249–252.

<sup>21</sup> BUDDE: Wortlaut, S. 84.

<sup>22</sup> Vgl. zu Letzterem CARR: Construals, S. 264f.

<sup>23</sup> Vgl. im neutralen Sinne etwa Gen 39,4.8.22, im kriegerischen Kontext etwa Ex 23,31; Lev 26,25; Num 21,2.34; Dtn 1,27; 2,24.30; 3,2.3; 7,24; 20,13; 21,10 u. ö. Vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 65–67.

wird dagegen nicht nur explizit festgehalten, sie wird zur Begründung für die Notwendigkeit der nachsintflutlichen Neuordnung und zum Kriterium für die Mensch-Mensch- und Mensch-Tier-Relation. Auch das Verhältnis zwischen den Menschen und der nicht-tierischen Umwelt wird nicht neu bestimmt; dies zeigt sich besonders daran, dass Gen 9,1 bei der wörtlichen Wiederholung des Mehrungssegens aus Gen 1,28a die Unterwerfung der Erde (וְכַפְשֵׁהָ) nicht nennt.<sup>24</sup>

Hinsichtlich der Vermehrung der Menschen knüpft Gen 9,1 an die vorsintflutliche Ausbreitung der Menschen auf Erden an. Dabei stellt der Stammbaum Adams in Gen 5 die erste Realisierung des Mehrungssegens dar (vgl. nachsintflutlich Gen 10; 11,10–32). Gen 5,1 wiederholt dabei die Sonderstellung der Menschen gegenüber der weiteren Schöpfung als *imago dei* (vgl. Gen 1,26a.27); Gen 5,2 wiederholt die Differenzierung der Menschen in männlich und weiblich (vgl. Gen 1,27b) sowie den Segen für die Menschen (vgl. Gen 1,28), jedoch ohne seinen Inhalt konkret zu benennen; Gen 5,3 hält über Gen 1 hinausgehend fest, dass die *imago dei* über die Generationen weitergegeben wird – und das, wie Gen 9,6 zeigt, auf Dauer. Die in Gen 5 dargestellte Vermehrung der Menschen wird indes nicht „unschuldig“ berichtet, sondern lässt sich als subtiler Hinweis auf den moralischen Niedergang der vorsintflutlichen Menschen und damit als genealogisch realisierte Begründung für Gottes negatives Urteil über die Schöpfung in Gen 6,11–13 verstehen:<sup>25</sup> Die Genealogie lässt sich in zwei Teile gliedern: Die erste Gruppe umfasst fünf „gute“ Patriarchen, die positiv-sprechende Namen tragen und sehr hohe Lebensalter erreichen. Aus der zweiten Fünfer-Gruppe von Patriarchen werden Henoch und Noah explizit herausgehoben als mit Gott wandelnd (Gen 5,22.24; 6,9), sodass nur mehr drei Patriarchen übrig bleiben; diese tragen negativ-sprechende Namen (vgl. besonders Metushelach als „Mann der Waffe“) und sind nach den ursprünglichen Jahresangaben, wie sie für Gen 5 aller Wahrscheinlichkeit nach der Samaritanische Pentateuch bezeugt, allesamt vergleichsweise früher als die ersten fünf Patriarchen und zwar ausdrücklich im Jahr der Flut gestorben.<sup>26</sup> Dies lässt sich dahingehend deuten, dass sie als Strafe für ihr gewaltsames Tun, für ihr Verderben der Schöpfung, in der und durch die Flut vom Schöpfer verdorben werden.

*Fazit:* Der Herrschaftsauftrag über Tiere und nicht-tierische Umwelt für die als Bild Gottes erschaffene zweigeschlechtliche Menschheit zielt als Segen Gottes auf „die gnadenhaft gewährte Ertüchtigung zum Überleben in einer menschenfeindlichen Umwelt“.<sup>27</sup> Durch die Zuweisung rein pflanzlicher Nahrung an Menschen und Tiere ist die Schöpfungsordnung uto-

<sup>24</sup> Aus diesem Grund dürfte auch der Mehrheitslesart in Gen 9,7b zu folgen sein, die zum dritten Mal in dem Abschnitt die Vermehrung der Menschen in den Blick nimmt (רבה; 9,1.7a.7b; vgl. zuletzt etwa GERTZ: Buch, S. 224 mit Anm. 23), und nicht mit nur wenigen griechischen Handschriften ein ursprüngliches וְכַפְשֵׁהָ „und sie sollen sie beherrschen“ anzunehmen sein (so aber zuletzt etwa CARR: Genesis, S. 225.230.261.266; vgl. BHK, BHS, BHQ).

<sup>25</sup> Vgl. BUDDE, KARL: Die Biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), Gießen 1883, S. 89–116; BÜHRER: Anfang, S. 331–339; GERTZ: Buch, S. 189–195; CARR: Genesis, S. 185–190; BÜHRER: Evil, S. 199–204.

<sup>26</sup> Vgl. die Tabellen zu den Lebensaltern der Patriarchen in den unterschiedlichen Textzeugen in der in der voranstehenden Anm. genannten Literatur. Die Angaben für Jared, Metushelach und Lamech, die sich zwischen dem masoretischen Text und dem Text des samaritanischen Pentateuch unterscheiden, betragen nach dem samaritanischen Pentateuch  $62 + 785 = 847$ ,  $67 + 653 = 720$  sowie  $53 + 600 = 653$  Jahre, womit alle drei im Jahr 1307 nach Grundlegung der Welt und damit im Jahr der Flut sterben.

<sup>27</sup> STIPP: Dominium, S. 140.

pisch als eine Art beste vorstellbare Welt gezeichnet, in der auch Gott nicht grundlos tötet: Anders als in der wohl älteren, nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung (vgl. besonders Gen 6,5–8) wird den Tieren in der Priesterschrift ausdrücklich eine Mitverantwortung an der zur Flut führenden Gewalt zugewiesen, so dass ihr Untergang in der Flut ihrer Verderbtheit entspricht, im Rahmen der Vorstellung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs mithin als gerecht erscheint.<sup>28</sup> Die Neuordnung von Gen 9,1–7 passt die Rechtslage an die Bedingungen einer karnivoren Weltordnung im Sinne einer „Kompromissordnung“<sup>29</sup> an, wobei ausschließlich den Menschen Fleischverzehr explizit zugesprochen wird; dass Tiere andere Tiere verzehren, dürfte in dem die Menschen fokussierenden Text als selbstverständlich schlicht übergangen worden sein. Indem aber auch die Tiere für das Töten von Menschen zur Rechenschaft gezogen werden, werden sie auch hier als für ihr Handeln belangbar eingestuft.<sup>30</sup> In Gen 9,8–17 werden sie sodann wie die Menschen als Bundespartner Gottes behandelt, wenn auch nicht als solche angesprochen. Der Herrschaftsauftrag über die Erde bleibt dagegen vergleichsweise blass. Das Zurückdrängen der wilden Tiere und die so ermöglichte Agrikultur ließen sich als zwei implizite Bestimmungen des *dominium terrae* benennen. Eine Änderung diesbezüglich findet nachsintflutlich nicht statt. Deutlich wird immerhin, dass die Erde als Opfer menschlichen und tierischen Scheiterns an der Schöpfung dargestellt wird: Die Erde ist verdorben, weil alles Fleisch seinen Lebenswandel auf Erden verdorben hat (Gen 6,12).

Würde man unter den ganz anderen Bedingungen einer überbevölkerten technisierten Welt, in der nicht mehr die wilden Tiere eine Bedrohung für die Menschen, sondern vielmehr die Menschen eine Bedrohung für die Schöpfung insgesamt darstellen,<sup>31</sup> die Funktion der gottesbildhaften Menschen als Stellvertretern Gottes auf Erden, nämlich ihre Verantwortung gegenüber der Schöpfung in Verantwortung gegenüber ihrem Schöpfer,<sup>32</sup> vielleicht etwas anders formulieren als mit dem priesterschriftlichen *dominium terrae* und *regnum animalium*, so bleibt doch festzuhalten, dass mit diesen Bestimmungen kein „Freibrief zu Raubbau und Verwüstung im Dienste eigensüchtiger, vom Schöpfer emanzipierter Interessen“ gemeint ist: „Die Menschen dürfen mit situationsgerechten Mitteln ihren Bestand sichern, mehr nicht. Zerstörerische Konsequenzen waren nicht beabsichtigt und blieben unter damaligen Bedingungen auch jenseits der Vorstellbarkeit.“<sup>33</sup>

## 2. Die nicht-priesterschriftliche Urgeschichte

Auch die zweite, die nicht-priesterschriftliche Schöpfungserzählung steht in einem größeren literarischen Kontext, der mindestens die Eden-Erzählung Gen 2,4b–4,26, möglicherweise auch schon die Abfolge dieser Schöpfungserzählung mit der darauffolgenden nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung in Gen 6,5–8,22 umfasste. Diese nicht-priesterschriftliche Ur-

<sup>28</sup> Vgl. STIPP: Fleisch; STIPP: Dominium, S. 117; CARR: Construals, S. 262.264. Zur literarhistorischen Auswertung vgl. die hier und in Anm. 8 genannte Literatur.

<sup>29</sup> STIPP: Dominium, S. 137 u. ö.

<sup>30</sup> Vgl. CARR: Construals, S. 266, der hier u. ö. von „moral agency for animals“ o. ä. spricht.

<sup>31</sup> Dass auch die Schöpfung insgesamt eine Bedrohung für die antiken Menschen darstellen konnte, etwa durch Hungersnöte, Erdbeben etc., ist in der priesterschriftlichen Urgeschichte höchstens durch die theologisch gedeutete Flut im Blick.

<sup>32</sup> Vgl. KESSLER, RAINER: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017, S. 98.

<sup>33</sup> STIPP: Dominium, S. 143 (beide Zitate).

geschichte wurde mit nur wenigen redaktionellen Verbindungen mit der etwas jüngeren priesterschriftlichen Urgeschichte verknüpft und später um die weiteren nicht-priesterschriftlichen Texte der Urgeschichte angereichert. Die aktuelle exegetische Forschung bestimmt den literarischen Kontext, den Umfang der einzelnen Erzählungen sowie deren Datierung im Einzelnen recht divergent – das hier kurz skizzierte Szenario ist gut begründet, jedoch nur eines unter mehreren.<sup>34</sup>

Wird dieser größere literarische Kontext ernst genommen, und werden nicht beliebige Teiltex-te daraus zu Krontexten theologischer Deutung erhoben, erschließt sich die Deutung der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte als Ätiologie menschlichen Lebens auf Erden im Palästina des 1. Jt. v. Chr.,<sup>35</sup> vergleichbar der priesterschriftlichen Urgeschichte. Die Ordnungen, Neuordnungen und Grenzziehungen gestalten sich im Detail freilich unterschiedlich in beiden *Urgeschichten*.

Nach Gen 2,7 „formt“ (יצר) YHWH Gott „den Menschen“ (הָאָדָם) „aus Staub vom Erdboden“ (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) und belebt ihn durch das Einhauchen von „Lebensatem“ (נִשְׁמַת חַיִּים); „so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen (וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה).“<sup>36</sup> Der geschlechtlich noch nicht weiter ausdifferenzierte, angesichts der Fortsetzung der Erzählung sowie im Kontext des patriarchalen antiken Israel freilich kaum anders denn als Mann vorgestellte, aber dennoch für die Menschheit insgesamt stehende Mensch<sup>37</sup> als erstes Werk der Schöpfung hat ausweislich der Vorweltschilderung von Gen 2,5 die Aufgabe, „den Erdboden“, von dem er selbst genommen ist (vgl. Gen 3,19.23), „zu bebauen“ (לְעֵבֵד אֶת־הָאֲדָמָה). Seiner schöpfungsgemäßen Aufgabe wird der Mensch in Gen 3,23 zugeführt: „Und YHWH Gott schickte ihn aus dem Garten Eden, um den Erdboden zu bebauen, von dem er genommen war (וַיִּשְׁלַח־הוּא) : וַיְהִי אֶל־הֵימָּן מִגִּן־עֵדֶן לְעֵבֵד אֶת־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם.“ Diese Klammer macht deutlich, dass alles, was im gegenweltlich<sup>38</sup> und ambivalent<sup>39</sup> gezeichneten Garten (in) Eden geschieht, der Befähigung des Menschen dient, seine von Gott gegebene Bestimmung auf Erden zu erfüllen.

<sup>34</sup> Vgl. zu obiger Auswertung die in Anm. 8 genannte Literatur. Die hier vorausgesetzte literarhistorische Auswertung und theologische Deutung von Gen 2,4b–4,26 ist ausführlich begründet in BÜHRER: Anfang, S. 165–273.

<sup>35</sup> Vgl. KRÜGER, THOMAS: Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 95–109, darin S. 98–102; HARTENSTEIN, FRIEDHELM: Orte des Ursprungs und der Erneuerung. Altorientalische und biblische Paradiesvorstellungen, in: KARRER-GRUBER, CHRISTIANE ET AL. (Hg.): Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag, Münster 2009 (AOAT 359), S. 35–48, darin S. 38–39.

<sup>36</sup> Vgl. zur ganzheitlich leiblichen Vorstellung des Menschen als lebendiges Wesen JANOWSKI, BERND: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, S. 48–58; JANOWSKI: Schöpfungsglaube, S. 92f.

<sup>37</sup> Vgl. CARR: Genesis, S. 104f.; CARR: Construals, S. 256. Zur Differenzierung zwischen dem Menschen (הָאָדָם) und Adam (אָדָם) in den unterschiedlichen Textüberlieferungen von Gen 2,4b–4,26 vgl. BÜHRER: Anfang, S. 187–191.

<sup>38</sup> Vgl. STOLZ, FRITZ: Paradiese und Gegenwelten (1993), in: STOLZ, FRITZ: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von DARIA PEZZOLI-OLGIATI ET AL., Göttingen 2004, S. 28–44; zur biblischen Paradieserzählung S. 41f.

<sup>39</sup> Vgl. SPIECKERMANN, HERMANN: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f. (2000), in: SPIECKERMANN, HERMANN: Gottes Liebe zu Israel, Tübingen 2001 (FAT 33), S. 49–61.

Und so wird denn der erste gezeugte Mensch, Kain, „Ackerbauer“ (עֹדֵי אֲדָמָה), sein Bruder, Abel, wird „Hirte“ (רֹעֵה צֹאן; Gen 4,1–2).

Der Gott unmittelbare Mensch im Garten Eden ist also der urgeschichtlich-utopische Mensch. Erst der durch die Erkenntnis von Gut und Schlecht Gott ähnlich gewordene Mensch (Gen 3,22), der aus der Gottesunmittelbarkeit im Garten Eden vertrieben wird (Gen 3,23–24), ist der geschichtlich-reale Mensch.<sup>40</sup> Das imaginierte Leben im Garten Eden ist ebenso utopisch, wie es die Bestimmungen von Gen 1,1–2,3 sind, und muss daher ebenso der Realität angepasst werden wie jene. Anders als dort geschieht dies in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte nicht erst in der Fluterzählung, sondern bereits in Gen 2,4b–4,26 infolge des Essens vom verbotenen Baum vermittelt des klügsten von Gott erschaffenen Tieres auf Erden, der Schlange (Gen 3,1–7). Und anders als dort umfassen die Neuordnungen alle vier oben differenzierten Relationen, weshalb im Folgenden auch kurz die Mensch-Mensch- und die Mensch-Gott-Relation angesprochen werden:

*Zur nicht-tierischen Umwelt:* YHWH Gott lässt aus dem Erdboden Bäume hervorsprossen (Gen 2,9a) und pflanzt einen Garten in Eden, darein er den Menschen setzt (Gen 2,8) und darin er zwei besondere Bäume hervorsprossen lässt (Gen 2,9b). Von den Bäumen des Gartens darf der Mensch essen, einzig der Baum der Erkenntnis von Gut und Schlecht bleibt ihm verwehrt (Gen 2,16–17). Der Mensch als Sammler der ihm von Gott bereitgestellten Früchte im Garten Eden ist freilich noch nicht der in Gen 2,5 anvisierte Bebauer des Erdbodens.<sup>41</sup> Und so berichtet die Erzählung von der Gebotsübertretung, in deren Folge YHWH Gott im Strafspruch über den hier als Mann zu deutenden Menschen den Erdboden „verflucht“ (אָרַר; Gen 3,17–19; vgl. Gen 8,21 [קָלַל]), auf den die Menschen sodann geschickt werden (Gen 3,23–24): Nur mit Mühen können sich die Menschen von ihm ernähren; die Bestimmung des Menschen zum Ackerbau ist daher schweißtreibend. Die YHWH dargebrachte „Gabe“ (מְנַחֵם) von den Erträgen des Erdbodens durch Kain, als dem Begründer von Opferpraxis im weitesten Sinne, wird von YHWH nicht angenommen (Gen 4,3–5), was letztlich den Brudermord zur Folge hat. Über den Grund dieser göttlichen Ablehnung lässt sich trefflich streiten – dass die Gaben dem verfluchten Erdboden entstammen, ist eine von vielen Deutungen; insgesamt dürfte die vom Text nicht explizit begründete Ablehnung die Kontingenz menschlichen Lebens und Arbeitens im Blick haben.<sup>42</sup> Wenn der Erdboden sodann seinen Mund öffnet, um das Blut des getöteten Abel zu nehmen (Gen 4,11), so wird die Erde selbst einerseits als Opfer menschlicher Gewalt angesehen, andererseits wird ihr aber auch

<sup>40</sup> Vgl. ALBERTZ, RAINER: „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes (1993), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 23–47; SPIECKERMANN: Ambivalenzen; zur Begrifflichkeit BLUM, ERHARD: Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung (2004), in: BLUM, ERHARD: Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, herausgegeben von WOLFGANG OSWALD, Tübingen 2010 (FAT 69), S. 1–19.

<sup>41</sup> Dass der Mensch nach Gen 2,15 den Garten Eden „bebauen und bewahren“ soll (לְעֹבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ), ist ausweislich der Wiederaufnahme von Gen 2,8b als literarisch nachgetragene Bestimmung zu deuten: Gen 2,10–15 dient der sekundären Verortung des alokalen Garten Edens. Vgl. BÜHRER: Anfang, S. 214–220; GERTZ: Buch, S. 114–119.

<sup>42</sup> Vgl. BÜHRER: Anfang, S. 263f.; GERTZ: Buch, S. 161–164.

eine gewisse Handlungsmacht zugewiesen.<sup>43</sup> Der „Erdboden“ (אֶרֶץ) soll dem „verfluchten“ (אָרָר; Gen 4,11) Kain seine Kraft, seinen Ertrag nicht weiter geben, Kain muss daher unsted und flüchtig sein auf „Erden“ (אֲרָצוֹת; Gen 4,12) – jenseits des Gebietes Eden und jenseits der Gegenwart Gottes (Gen 4,14,16). Die Eden-Erzählung Gen 2,4b–4,26 mündet schließlich in zwei Genealogien: Im Kainiten-Stammbaum Gen 4,17–24 erscheinen die Kainiten als Kulturgründer, womit Kulturleistungen zwar als positive Folge der erlangten Erkenntnis erscheinen, allerdings auch ambivalent dargestellt werden, insofern sie auf den verfluchten Kain und dessen Nachkommen zurückgeführt werden; der Setiten-Stammbaum Gen 4,25–26 mit der Abfolge Adam – Set – Enosch mündet dagegen in den Beginn von Gottesdienstpraxis und zielt damit in erster Linie auf eine positive Mensch-Gott-Relation ab.

*Zur tierischen Umwelt:* Weil es für den Menschen nicht gut ist, allein zu sein, will ihm YHWH Gott „ein ihm entsprechendes Gegenüber“ (עֵצֶר כְּנֶגְדּוֹ) „machen“ (עָשָׂה; Gen 2,18) und so „formt“ (יָצַר) er wie zuvor den Menschen die Tiere „aus dem Erdboden“ (מִן־הָאֲדָמָה) und führt sie dem Menschen zu, damit er sie benenne (Gen 2,19). Der Mensch benennt die Tiere, klassifiziert sie nach ihrer Nützlichkeit für ihn (wodurch sich die unterschiedliche Aufzählung der Tierarten in Gen 2,19 und Gen 2,20 erklärt)<sup>44</sup> – findet in ihnen aber kein ihm entsprechendes Gegenüber (Gen 2,20). Die Tiere sind in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte, anders als in der priesterschriftlichen, also auf den Menschen hin und für ihn erschaffen. Dass er sie benennt und klassifiziert, stellt einen göttlich legitimierten Herrschaftsakt des Menschen über die Tiere dar, ja durch die Benennung wird der Mensch selbst kreativ tätig als Mitgestalter der Schöpfung.<sup>45</sup> Dass in der Aufzählung der Tiere die Wasserlebewesen – anders als in Gen 1,1–2,3 – nicht genannt werden, weil sie als Gegenüber der Menschen aufgrund ihres anderen Lebensraumes nicht in Frage kommen, macht freilich deutlich, dass die Stellung und das Existenzrecht der Tiere in der Schöpfung nicht allein an den Menschen liegen – denn die Tierwelt ist hier gar nicht als solche im Blick, sondern lediglich hinsichtlich der vom Menschen aus gedachten Mensch-Tier-Relation. Dies zeigt sich, wiederum im Unterschied zur priesterschriftlichen Urgeschichte, auch darin, dass der Tod der (nicht auf der Arche geretteten) Tiere in der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung schlicht als Kollateralschaden der Vernichtung der schlechten Menschen erscheint und nicht durch das Handeln der Tiere begründet wird (vgl. besonders Gen 6,5–8).<sup>46</sup> Herrscht damit im Garten Eden bereits eine klare Hierarchie zwischen Menschen und Tieren, so verschlechtert sich ihr Verhältnis nach dem Essen vom verbotenen Baum explizit und implizit – und zwar, hierin wieder in Übereinstimmung mit der priesterschriftlichen Urgeschichte, durch Setzungen Gottes: Zunächst „verflucht“ (אָרָר; Gen 3,14) YHWH Gott die Schlange und bestimmt das Verhältnis zwischen der Schlange und der Frau sowie mittels deren Nachkommen zwischen Schlangen und Menschen insgesamt als „Feindschaft“ (אֵיבָה; Gen 3,15); der Schlange wird so eine Verantwortung für ihr Handeln zugesprochen, vergleichbar den Tieren in der priesterschriftlichen Fluterzählung. Sodann macht YHWH Gott den nur behelfsmäßig bekleideten (Gen 3,7), sich

<sup>43</sup> Vgl. JOERSTAD: Bible, S. 58–65.

<sup>44</sup> Vgl. WHITEKETTLE, RICHARD: Oxen Can Plow, But Women Can Ruminare. Animal Classification and the Helper in Genesis 2,18–24, in: SJOT 23, 2009, S. 243–256.

<sup>45</sup> Vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 197–200.

<sup>46</sup> S. o. Anm. 28.

nackt fühlenden (Gen 3,10) Menschen Kleidung aus Tierhaut und bekleidet sie damit (Gen 3,21). Damit dürfte der Tod, wahrscheinlich sogar die Tötung von Tieren durch Gott im Interesse der Menschen vorausgesetzt sein; letzteres erscheint als die wahrscheinlichste Deutung, weil sie schlicht die einfachste Lesart darstellt:<sup>47</sup> Die Verwendung tierischen Fells und tierischer Haut zur Fertigung (unter anderem von) menschlicher Kleidung wird hier auf eine göttliche Setzung zurückgeführt. Tiere und Menschen unterscheiden sich damit auch in ihrer Bekleidung. Schließlich wird mit dem Opfer Abels die erste Tötung von Tieren durch einen Menschen und die Annahme dieses Opfers durch Gott explizit berichtet (Gen 4,4). Dabei ist es wahrscheinlich, dass mit dem tierischen Opfer auch der Fleischverzehr durch die Menschen impliziert wird. Das lässt darauf schließen, dass sich auch hier die urgeschichtlich-utopische Menschheit von der geschichtlich-realen Menschheit durch ihren Vegetarismus unterscheidet. Durch das in Gen 8,20–22 berichtete Opfer von Tieren unterscheidet sich auch die nicht-priesterschriftliche Fluterzählung von der priesterschriftlichen; möglicherweise steht hinter der Siebenzahl der mitgenommenen reinen Tierpaare (im Unterschied zur priesterschriftlichen Zweizahl; vgl. Gen 7,2–3 mit Gen 6,19–20; 7,14–16a [dagegen ist Gen 7,8–9 wohl redaktionell]) nicht nur das Opfer, sondern auch der Fleischkonsum von Mensch und / oder Tier auf der Arche.<sup>48</sup>

*Zur Mensch-Mensch-Relation:* Weil der Mensch die Tiere als ihm entsprechendes Gegenüber zurückgewiesen hat, erschafft YHWH Gott die Frau (הַאִשָּׁה): Im Unterschied zum Menschen (אָדָם) und zu den Tieren wird sie nicht aus dem Erdboden geformt, sondern aus einer Rippe vom Menschen „gebaut“ (בָּנָה; Gen 2,21–22). Der Mensch erkennt diese kreatorige Intimität (im Unterschied zur kreatorigen Gleichförmigkeit mit den Tieren), womit die Suche nach einem ihm entsprechenden Gegenüber an ihr Ziel gekommen ist (Gen 2,23). Die Innigkeit ihrer Beziehung wird erst durch ihr Erkennen von Gut und Schlecht getrübt: Sie erkennen erst jetzt (gegenüber Gen 2,25) ihre Nacktheit und beheben sie behelfsmäßig (Gen 3,7). Sie verstecken sich so in gewisser Weise voreinander – und erst recht vor YHWH Gott (Gen 3,8.10). Sowohl die Erkenntnisfähigkeit sowie die daraus folgende Scham und Bekleidung unterscheiden die (erwachsenen) Menschen von den Tieren.<sup>49</sup> Im Strafspruch gegen die Frau, die hier erstmals als Hervorbringerin weiteren Lebens in den Blick kommt (und von dem hier als Mann zu deutenden Menschen in Gen 3,20 entsprechend benannt wird), wird das Verhältnis zwischen Mann und Frau nun als Abhängigkeitsverhältnis beschrieben: Das Verhältnis der Frau zum Mann wird als „Begehren“ (תִּשְׁתַּחֲוֶה), das Verhältnis des Mannes zur Frau als „Herrschen“ (מִשַּׁל) bezeichnet (Gen 3,16). Gott legt hier also eine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern zugunsten des Mannes fest,<sup>50</sup> die jedoch nicht als Unterdrückung, sondern

<sup>47</sup> Vgl. BLUM: Gottesunmittelbarkeit, S. 17; CARR: Genesis, S. 138. Zuletzt dezidiert anders, doch im Kontext der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte m. E. wenig überzeugend STRAWN, BRENT A.: Must Animals Die? Genesis 3:21, Enūma Eliš IV, and the Power of Divine Creation, in: VT 72, 2022, S. 122–150.

<sup>48</sup> Vgl. BOYD, SAMUEL L.: The Flood and the Problem of Being an Omnivore, in: JSOT 43, 2019, S. 163–178, darin S. 168f.

<sup>49</sup> Vgl. CARR: Construals, S. 257f.

<sup>50</sup> Mit Blick auf die handelnde(n) Person(en) zeigt sich in der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung im Unterschied zur priesterschriftlichen eine enge Fokussierung auf den Sintfluthelden: Genannt wird lediglich Noah; die ihm zugeordneten, aber nicht weiter spezifizierten Menschen werden lediglich als sein „Haus“ in den Blick genommen bzw. als die, die mit ihm auf der Arche waren (Gen 7,1.23).

als „gerechte Herrschaft“ zu verstehen ist, „die Fürsorge und den Schutz der anvertrauten Person“ umfasst.<sup>51</sup> So wird mit מַשַׁל „herrschen“ ein vergleichsweise neutrales Herrschaftslexem verwendet,<sup>52</sup> dem Mann selbst wird in Gen 3 kein Herrschaftsauftrag erteilt,<sup>53</sup> und der ätiologisch über den Garten Eden hinausweisende Vers Gen 2,24 macht deutlich, dass auch der Mann aufs Innigste auf seine Frau bezogen ist.<sup>54</sup> Schließlich machen der Brudermord in Gen 4,8 und die überbordende Gewalt(bereitschaft) Lamechs gegenüber seinen Mitmenschen in Gen 4,23–24 deutlich, dass jegliche zwischenmenschliche Relation zumindest potentiell konflikträchtig ist.

*Zur Mensch-Gott-Relation:* Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wandelt sich von der Gottesunmittelbarkeit der kindlich unbedarften Menschen im Garten Eden zur Gottähnlichkeit der nun vernunftbegabten Menschen außerhalb des Garten Edens bis hin zur Gottesferne des verfluchten Brudermörders, der indes von Gott gleichwohl geschützt wird (vgl. Gen 4,13–15). Mit Adams Enkel Enosch, dessen Name ebenso wie der seines Großvaters „Mensch“ bedeutet, verbindet die Adam-Genealogie in Gen 4,25–26 den Anfang der YHWH-Anrufung. In der Fluterzählung schließlich ändert Gott sich selbst, der die Erschaffung der schlechten Menschen nicht länger bereut (so noch in Gen 6,6), sondern die Schlechtigkeit der Menschen akzeptiert: Gen 8,21–22.<sup>55</sup>

*Fazit:* Die Menschen der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte sind zur Arbeit am Erdboden bestimmt und werden dazu durch das in Gen 2,4b–4,26 Berichtete befähigt. Gen 2,4b–4,26 berichtet so von der Ordnung und der Neuordnung der Schöpfung in einem, stellt die Gegenwelt aber, anders als die priesterschriftliche Urgeschichte, nicht als beste vorstellbare, sondern als ebenso ambivalente Welt dar. Die beschwerliche Arbeit dient in erster Linie der Ernährung der Menschen, ausgehend von der Vorweltschilderung in Gen 2,5 und dem literarhistorisch späteren Bebauungs- und Bewahrungsauftrag für den Garten Eden in Gen 2,15<sup>56</sup> aber auch der Schöpfungs- bzw. Weltgestaltung insgesamt. Gegenüber den Tieren sind die Menschen von Gott in eine dominierende Position gesetzt worden, die letztlich auch Feindschaft und das Töten von Tieren umfasst; die Menschen unterscheiden sich von den Tieren nebst dieser dominierenden Position durch ihre Erkenntnisbegabung und ihre Bekleidung. Zumindest implizit unterscheiden sich die realen, vorfindlichen Menschen von den nur imaginierten der Gegenwelt des Garten Edens auch in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte durch ihren Fleischverzehr.

---

<sup>51</sup> GERTZ: Buch, S. 145.

<sup>52</sup> S. o. Anm. 10.

<sup>53</sup> Dies ist anders in der literarisch sekundären Anrede YHWHs an Kain in Gen 4,6f., wo beide zuvor genannten Beziehungslexeme wieder begegnen: Kain als der ältere Bruder soll über den auf ihn verwiesenen jüngeren Bruder – und nicht über die syntaktisch hier nicht mögliche Sünde! – herrschen (vgl. zu dieser Auswertung und Deutung BÜHRER: Anfang, S. 265f. mit weiterer Literatur). Kain jedoch fühlt sich gegenüber seinem Bruder nicht verantwortlich: Gen 4,9.

<sup>54</sup> Vgl. BLUM: Gottesunmittelbarkeit, S. 11f.; BÜHRER: Anfang, S. 230f.251; GERTZ: Buch, S. 145f.; JANOWSKI: Schöpfungsglaube, S. 101f.

<sup>55</sup> Vgl. GERTZ, JAN C.: Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos, in: DVfLG 81, 2007, S. 503–522, darin S. 515–522.

<sup>56</sup> S. o. Anm. 41.

### 3. Mesopotamische Texte

Anders als in der biblischen Urgeschichte spielt in mesopotamischen Texten von der Schöpfung das Verhältnis der Menschen zur Erde eine deutlich größere Rolle als das Verhältnis der Menschen zu den Tieren; von der Erschaffung der Tiere wird auch nur selten berichtet.<sup>57</sup> Dies dürfte damit zusammenhängen, dass trotz der enormen Diversität der Texte, die einem Zeitraum von gut 3000 Jahren, dem riesigen geographischen Raum Mesopotamiens, mit dem Sumerischen und dem Akkadischen zwei verschiedenen Sprachen und schließlich ganz unterschiedlichen Textgenres entstammen,<sup>58</sup> von der Schöpfung vor allem im Zusammenhang mit der Aufgabe der Menschen *in* der Schöpfung die Rede ist. Diese Aufgabe wird weitgehend einhellig als die kontinuierliche (Weiter-)Arbeit an der Schöpfung im Dienste der Götter bestimmt,<sup>59</sup> die hauptsächlich im – durch (staatlich organisierten) Kanalbau ermöglichten – Ackerbau besteht.

Der Gedanke wird im Folgenden anhand des Schöpfungs- und Flutmythos Atraḫasīs nachgezeichnet, weil er mit der Abfolge von Schöpfung und Flut der biblischen Urgeschichte besonders nahe steht (3.1.). Sodann werden drei von zahlreichen weiteren Texten zum Thema knapp angeführt, um zusätzliche Motive zu erläutern (3.2.).<sup>60</sup> Schließlich wird die für die Mensch-Tier-Relation lehrreiche Episode von der Erschaffung und Menschwerdung Enkidu im Gilgameš-Epos besprochen (3.3.).

---

<sup>57</sup> Vgl. SCHELLENBERG: Mensch, S. 38.287.314; ESPAK, PEETER: Creation of Animals in Sumerian Mythology, in: MATTILA, RAJA ET AL. (Hg.): Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World, Wiesbaden 2019 (Universal- und kulturhistorische Studien. Studies in Universal and Cultural History), S. 303–311; BREIER: Ethical View, S. 69–74. Die geringe Anzahl an Nennungen von Tieren in Schöpfungstexten steht in deutlichem Kontrast zu den überaus zahlreichen Nennungen von Tieren besonders in weisheitlichen Texten, lexikalischen Listen und Omina. Vgl. dazu FOSTER, BENJAMIN R.: Animals in Mesopotamian Literature, in: COLLINS, BILLIE J. (Hg.): A History of the Animal World in the Ancient Near East, Leiden/Boston/Köln 2002 (HdO I/64), S. 271–288; BREIER: Ethical View.

<sup>58</sup> An kurzen Einführungen mit unterschiedlichen Schwerpunkten sei auf KREBERNIK, MANFRED: Götter und Mythen des Alten Orients, München 2012 und RADNER, KAREN: Mesopotamien. Die frühen Hochkulturen an Euphrat und Tigris, München 2017 verwiesen, an Textsammlungen auf TUAT (KAISER, OTTO [Hg.]: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 3 Bände und Ergänzungslieferung, Gütersloh 1982–2001) und TUAT.NF (JANOWSKI, BERND ET AL. [Hg.]: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, 9 Bände, Gütersloh 2004–2020).

<sup>59</sup> Vgl. PETTINATO, GIOVANNI: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971 (AHAW.PH), S. 21 *et passim*; ZGOLL: Welt, S. 51–57.

<sup>60</sup> Zu den „zahlreichen weiteren Texten“ vgl. etwa folgende Zusammenstellungen: PETTINATO: Menschenbild; CLIFFORD, RICHARD J.: Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible, Washington 1994 (CBQMS 26), S. 13–98; LISMAN, JAN J. W.: Cosmogony, Theogony and Anthropogony in Sumerian Texts, Münster 2013 (AOAT 409); LAMBERT, WILFRED G.: Babylonian Creation Myths, Winona Lake 2013 (Mesopotamian Civilizations 16) sowie TUAT III/3 (1993), TUAT III/4 (1994) und TUAT.NF 8 (2015).

### 3.1. Der Atraḫasīs-Mythos

Der erstmals in altbabylonischer Zeit überlieferte Atraḫasīs-Mythos<sup>61</sup> spricht gleich in der ersten Zeile von „der Menschlichkeit der Götter und von der Göttlichkeit der Menschen“:<sup>62</sup> „Als die Götter Mensch (waren) (*inūma ilū awīlum*)“ (Atr I 1). In dieser Vor- oder Frühzeit, als noch keine Menschen existierten, haben die Götter die Arbeitslast des Kanalbaus getragen, um die Fruchtbarkeit des Ackerlandes durch gezielte Bewässerung zur notwendigen Zeit und durch Verhinderung von Überschwemmungen zu gewährleisten. Die Götterwelt ist dabei in zwei Klassen aufgeteilt, die Annunaki und die Igigi, und nur die untere Klasse der Igigi leistet die Arbeit, Tag und Nacht, Jahrhunderte lang, bis sie aufgrund ihrer Überlastung aufbegehren. Der Götterkampf wird jedoch verhindert, indem je nach Textzeuge Ea, der Gott der Weisheit, oder Anu(m), der große Himmelsgott, zur Erschaffung der Menschen rät: „Der Mutterleib“, die Muttergöttin Bēlet-ilī, „möge den Menschen [*lullū(m)*] erschaffen, dann soll den Tragkorb der Götter der Mensch [*amēlu*] tragen!“<sup>63</sup> Zusammen mit Ea erschafft die Muttergöttin die Menschen aus Lehm sowie aus Fleisch und Blut eines geschlachteten Gottes – und zwar des Gottes, der zuvor den Aufstand anführte.<sup>64</sup> Auf diese Weise erhalten die Menschen eine Art göttlichen Funken: die Planungsfähigkeit, den Verstand (*ṭēmu(m)*) des getöteten Aufrührers (Atr I 223.239) und den aus seinem Fleisch auf die Menschen übergehenden (Toten-)Geist (*eṭemmu(m)*); vgl. Atr I 215–217.227–230).<sup>65</sup> „Von nun an übernehmen die Menschen die Arbeit der Götter und setzen das Schöpfungswerk fort, indem sie Kanäle graben und dadurch die Versorgung des fruchtbaren Landes mit dem lebenspendenden Wasser und das Gedeihen der Feldfrucht sicherstellen. Der Mensch wurde einzig und allein geschaffen, um den Unterhalt der Götter zu sichern“:<sup>66</sup> „Große Kanaldeiche bauten sie für die Hungerstillung der Menschen, den Unterhalt [der Götter].“ (Atr I 338–339 [zitiert nach von Soden]). Die Erschaffung der Menschen stellt damit im Unterschied zu den biblischen Texten bereits eine Neuordnung der Schöpfungsordnung dar – und zwar nicht die letzte: Die sich vermehrende und arbeitende Menschheit wird zunehmend laut und damit ein Störfaktor für Enlil, den Herrn der Welt. Wenn er sich durch das Lärmen der Menschen (wie zuvor der rebellierenden Götter) in sei-

<sup>61</sup> Übersetzungen: SODEN, WOLFRAM VON: Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: TUAT III/4, 1994, S. 612–645; HECKER, KARL: Atra-ḫasīs. Die spätbabylonische Fassung des Epos, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 132–143. Textausgaben: LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R.: Atra-ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969); GEORGE, ANDREW R.; AL-RAWI, FAROUK N. H.: Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḫasīs, in: Iraq 58, 1996, S. 147–190; zu den Flutpassagen WASSERMANN, NATHAN: The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion, Leuven/Paris/Bristol 2020 (OBO 290). Vgl. auch SCHELLENBERG: Mensch, S. 276–284.

<sup>62</sup> MAUL, STEFAN M.: Ringen um göttliches und menschliches Mass. Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient, in: HORNUNG, ERIK; SCHWEIZER, ANDREAS (Hg.): Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006, Basel 2007, S. 161–183, darin S. 168.

<sup>63</sup> Atr spB II 69f. (zitiert nach HECKER); vgl. Atr I 190f.

<sup>64</sup> Zu seinen unterschiedlichen Namensformen vgl. GEORGE; AL-RAWI: Tablets: S. 149f.

<sup>65</sup> Vgl. zu *ṭēmu(m)* STEINERT, ULRIKE: Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr., Leiden/Boston 2012 (CuMo 44), S. 385–404; zu *eṭemmu(m)* S. 295–384, besonders S. 324–332: „Der Mensch geht durch Transformation aus einem Gott hervor, sowohl physisch (Fleisch/Blut) als auch ‚geistig‘ (Verstand/*eṭemmu*). Das, was Gott und Mensch voneinander trennt, ist der Tod, denn die Erschaffung des Menschen bedurfte der Tötung eines Gottes. Der *eṭemmu* versinnbildlicht zugleich den Tod und sichert dem Menschen dennoch eine Form von göttlicher Unsterblichkeit.“ (S. 331f.).

<sup>66</sup> MAUL: Ringen, S. 175.

nem Schlaf gestört fühlt (Atr I 352–359; II i 1–8), wird damit eine Störung der Weltordnung zum Ausdruck gebracht, auf die zwingend zu reagieren ist.<sup>67</sup> Um die aus den Fugen geratene Ordnung wiederherzustellen, sendet Enlil als Plage ein Kältefieber, um die Menschheit zu dezimieren. Durch das Zusammenspiel Eas und seines Schützlings Atraḫasīs („Überaus Weiser“) kann der Plage gewehrt werden, und die Menschheit breitet sich wieder aus. Zwei weitere Plagen folgen im Abstand mehrerer Jahrhunderte, diesmal zwei Formen von Hungersnöten, die die Erträge des Ackerbaus zunichtemachen. Um dieser Spirale aus Vermehrung und Dezimierung zu entkommen, beschließen die Götter endlich, die Menschheit durch die Sintflut zu vernichten. Wieder ist es Ea, der Atraḫasīs einen Ausweg für die Menschen skizziert, indem er ihm aufträgt, eine Arche zu errichten. Die eigentliche Fluterzählung ist in unterschiedlichen Textvertretern vergleichsweise parallel überliefert, am besten in der elften Tafel des Gilgameš-Epos aus dem 11. Jh. v. Chr.:<sup>68</sup> Der Sintflutheld, der im Gilgameš-Epos Ūta-napišti („Ich habe das Leben gefunden“) heißt, nimmt auf das den Kosmos symbolisierende Schiff<sup>69</sup> seinen Besitz sowie seine Familie, die Tierwelt und die Vertreter von Handwerk und Kunsthandwerk (Gilg XI 81–86) mit, um so Natur und Kultur durch die Flut zu retten. Schon während der Flut erkennen die Götter ihren Fehler, die für sie arbeitende Menschheit zu vernichten: Sie sitzen da „in Durst und Hunger“ (Atr III iii 30–31; vgl. III iv 15–23), „verdorrte ihre Lippen, beraubt der gekochten Opferspeisen“ (Gilg XI 127 [zitiert nach Maul]). Entsprechend versammeln sie sich wie Fliegen, als der Sintflutheld nach Ablauf der siebentägigen Flut und einer Wartezeit von weiteren sieben Tagen (mit dem berühmten Vogelflugexperiment: Gilg XI 147–156; vgl. Gen 8,6–12) ein Opfer darbringt – und zwar, im Unterschied zum nicht-priesterschriftlichen Noah (Gen 8,20–22) und zum sumerischen Sintfluthelden Ziudura / Ziusudra („Leben ferner Tage“; D 11)<sup>70</sup>, ein pflanzliches Opfer (Gilg XI 157–163). Doch auch der mesopotamische Sintflutheld hat Tiere geschlachtet: Damit und weil ihn seine Mitmenschen beim Bau der Arche unterstützen, bereitet er ihnen täglich Rinder und Schafe zu (Gilg XI 71–75).<sup>71</sup> Schon als es darum ging, seine wahren Pläne bzw. seine wahre Bestimmung vor seinen Mitmenschen zu verschleiern, werden sie unter anderem mit Vögeln und Fischen „abgespeist“ (Gilg XI 35–47; vgl. Atr III i 34–35).<sup>72</sup> Dass Tiere verzehrt werden,

<sup>67</sup> Dies ist durchaus mit dem Schöpfungssabbat von Gen 2,2f. zu vergleichen: Nach erfolgter und für gut befundener Ordnung des Kosmos (Gen 1,31) kann Gott „ruhen“ (שבת).

<sup>68</sup> Übersetzungen: HECKER, KARL: Das akkadische Gilgamesch-Epos, in: TUAT III/4, 1994, S. 646–744; MAUL, STEFAN M.: Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert, München <sup>3</sup>2006 [Zeilenzählung hiernach]; RÖLLIG, WOLFGANG: Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von WOLFGANG RÖLLIG, Stuttgart 2009. Textausgaben: GEORGE, ANDREW R.: The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, 2 Bände, Oxford 2003; eBL (The electronic Babylonian Library Project: <https://www.ebl.lmu.de>) L / I.4; zu Tafel 11 vgl. auch WASSERMANN: Flood, S. 103–129. Vgl. auch die exzellente Einführung von SALLABERGER, WALTHER: Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008 sowie TIGAY, JEFFREY H.: The Evolution of the Gilgamesh Epic, Wauconda 2002 (=1982).

<sup>69</sup> Vgl. MAUL: Gilgamesch-Epos, S. 186 (Kommentar zu Gilg XI 60–63); ZGOLL: Welt, S. 44f.

<sup>70</sup> S. u. Kapitel 3.2.3. Die sumerische Fluterzählung.

<sup>71</sup> Die hier nur fragmentarisch überlieferte altbabylonische Fassung des Atraḫasīs-Mythos berichtet immerhin von einem Festmahl (Atr III ii 40–44). Die erst kürzlich identifizierte und publizierte sogenannte Ark Tablet, die vor allem an den Ausmaßen der Arche interessiert ist, liest an der entsprechenden Stelle, jedoch auch in fragmentarisch überliefertem Zusammenhang, explizit von einem Schlachten wie in der genannten Gilgameš-Passage (Ark 43; vgl. zum Text WASSERMANN: Flood, S. 61–76).

<sup>72</sup> Vgl. zur Zweideutigkeit dieser Zusagen für die Menschen die Kommentare bei MAUL: Gilgamesch-Epos, S. 185f.

wird hier gänzlich nebensächlich und wertfrei berichtet und damit als völlig selbstverständlich schlicht vorausgesetzt. Bemerkenswerterweise lässt ein neuassyrischer Textvertreter des Atrahāsīs-Mythos (nur) Wildtiere auf die Arche, „deren Weide Gras ist“.<sup>73</sup> Dieser Text scheint also eine pflanzliche Ernährung der Tiere vorauszusetzen und adressiert so, exzeptionell, die Frage des tierischen Speiseplans auf der Arche explizit. Nach der Sintflut kommt es zu einer weiteren Neuordnung der Schöpfungsordnung, die eine Art Kompromisslösung zwischen dem menschenfreundlichen Ea und Enlil, der die Sintflut initiiert hat, darstellt: Der Tod soll auf Dauer zum festen Bestandteil menschlichen Lebens auf Erden werden, etwa durch die Säuglingssterblichkeit; die Vermehrung der Menschen soll gehemmt werden, etwa durch die Etablierung von Berufsständen (etwa Priesterinnen), die Fortpflanzung *de jure* ausschlossen (Atr III vi–vii [äußerst fragmentarisch]); und schließlich sollen wilde Tiere wie Löwen und Wölfe, Hungersnöte und Seuchen die Menschenmenge klein halten (Gilg XI 188–195).<sup>74</sup> Und: Auch in der mesopotamischen Fluttradition wird ein moralisches Kriterium eingeführt, indem ein Tun-Ergehen-Zusammenhang etabliert wird: „Auf den Sünder leg seine Sünde, auf den Frevler leg seinen Frevel!“ (Gilg XI 185–186 [zitiert nach Röllig]; vgl. Atr III vi 25). Der Sintflutheld schließlich, der das Göttergericht der Sintflut entgegen deren ursprünglichem Plan überlebt hat, wird zusammen mit seiner Frau dem Menschengeschlecht enthoben und, geworden wie die Götter, als Unsterblicher der Gesellschaft entrückt (Gilg XI 203–206).

*Fazit:* Die Schöpfungsordnung und deren Neuordnungen dienen nach dem Atrahāsīs-Mythos wie nach altorientalischer Vorstellung grundsätzlich primär den Göttern. Die Menschen verrichten stellvertretend für die Götter die Arbeit, und zwar insbesondere den Ackerbau. Indem sie ihrer Bestimmung nachkommen, führen sie die Schöpfung fort und bewahren sie so. Das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren wird im Atrahāsīs-Mythos nicht explizit reflektiert. Dass Tiere den Menschen zur Nahrung dienten, wird schlicht vorausgesetzt. Im Vergleich mit den besprochenen biblischen Texten fällt auf, dass die Neuordnungen der Schöpfungsordnung zu unterschiedlichen Zeitpunkten verortet werden: Die Begrenzung der Vermehrung der Menschen durch die Einführung des Todes – im bevölkerungsarmen exilierten und exilischen Juda im Gegensatz zu den Hochkulturen Mesopotamiens eine undenkbare Bestimmung – wird in den mesopotamischen Texten erst nach der Sintflut eingeführt; in der Priesterschrift ist der Tod dagegen von Anfang an Teil des Menschseins, in der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte wird er durch die Vertreibung der sterblich erschaffenen Menschen aus dem Gottesgarten in Eden unumgänglich.<sup>75</sup> In der nicht-priesterschriftlichen Fluterzählung nimmt YHWH vor allem sich selbst zurück und ändert sich bzw. seine Einstellung gegenüber den menschlichen Menschen. Dasselbe kommt auch in der priesterschriftlichen

---

<sup>73</sup> Ms. W (Ninive) Z. 9' (vgl. WASSERMANN: Flood, S. 90–93). Der Hinweis auf die Nahrung hier ersetzt im oben genannten Text des Gilgameš-Epos den Verweis auf die Mitnahme der (Kunst-)Handwerker in Gilg XI 86.

<sup>74</sup> Vgl. zur Frage der Überbevölkerung ALBERTZ, RAINER: Die Kulturarbeit im Atrahāsīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (1980), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 1–21, darin S. 13–19 und zu ihrer Deutung GERTZ: Noah, S. 512–514.

<sup>75</sup> Vgl. SCHMID, KONRAD: Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 58–78.

nachsintflutlichen Neuordnung der Schöpfungsordnung zum Ausdruck, indem Gott seine Bewertungsmaßstäbe für Gewalt neu definiert. Das hierbei reflektierte Verhältnis zwischen Tieren und Menschen wird im Atrahāsīs-Mythos, wie gesagt, nicht behandelt. In allen Fällen gilt jedoch, dass eine derart umfassende Flut in Zukunft ausgeschlossen wird, denn: „The gods have learned a lesson.“<sup>76</sup>

### 3.2. Weitere Texte

#### 3.2.1. Enūma Eliš

Auch im sogenannten babylonischen Welterschöpfungsepos *Enūma eliš*,<sup>77</sup> dem Epos von der Übernahme der Herrschaft unter den Göttern durch Marduk, spielt die Tierwelt keine nennenswerte Rolle. In dem zu Ende des 2. Jt. v. Chr. entstandenen Text wird die Erschaffung der Menschen zur Übernahme der Arbeitslast der Götter nach einer ausführlichen Theogonie, Theomachie und Kosmogonie erst auf Tafel VI des Epos berichtet. Ausgeführt wird sie vom Weisheitsgott Ea mittels des Blutes eines geschlachteten Gottes,<sup>78</sup> initiiert jedoch von Marduk, der damit „kunstvolle Dinge“ (*nikiltu*; Ee VI 2; vgl. Ee IV 136; VI 38; VII 112.116) schaffen will: „Lullû will ich erstehen lassen, sein Name soll ‚Mensch‘ [*amēlu / awīlu(m)*] sein“ (Ee VI 6 [zitiert nach Hecker]). In den fünfzig Namen, die die Götter schließlich Marduk geben (vgl. Ee VI 121; VII 143–144), wird wiederholt auf die Erschaffung der Menschen *durch ihn* verwiesen (vgl. etwa Ee VI 129–130; VII 25–32.112–114), verschiedentlich auch darauf, dass er Ackerbau ermöglicht hat (vgl. etwa Ee VII 1–2.60.61–63.64–67.68–69.73.78–79). Vereinzelt wird auch genannt, dass Marduk für die domestizierte Tierwelt zuständig ist (vgl. Ee VI 124; VII 59.79), ja sie erschaffen hat: So heißt Marduk etwa mit seinem dreißigsten Namen „<sup>78</sup> Gil, der dauernd Getreidehaufen aufschüttet, riesige Hügel, <sup>79</sup> der Korn und Schafe erschafft (*banû[m]*), dem Land Samen gibt.“ (Ee VII 78–79 [zitiert nach Hecker]).<sup>79</sup>

#### 3.2.2. Mutterschaf und Getreide(göttin)

Um „Mutterschaf und Getreide(göttin)“ geht es auch in dem gleichnamigen sumerischen Rangstreitgespräch, in dem Mutterschaf und Getreide(göttin) miteinander über ihre jeweiligen Vorzüge streiten. Der Text ist aus altbabylonischer Zeit überliefert, wohl aber bereits im

<sup>76</sup> JACOBSEN, THORKILD: The Eridu Genesis, in: JBL 100, 1981, S. 513–529, darin S. 527.

<sup>77</sup> Übersetzungen: LAMBERT, WILFRED G.: Enūma Eliš, in: TUAT III/4, 1994, S. 565–602; HECKER, KARL: Enūma eliš, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 88–132. Textausgaben: TALON, PHILIPPE: The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French, Helsinki 2005 (SAACT 4); KÄMMERER, THOMAS R.; METZLER, KAI A.: Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma Eliš, Münster 2012 (AOAT 375); LAMBERT: Babylonian Creation Myths, S. 3–277.405–492.535–575; eBL L / I.2. Vgl. auch den Kommentar von GABRIEL, GÖSTA: enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“, Tübingen 2014 (ORA 12) sowie SCHELLENBERG: Mensch, S. 285–287.

<sup>78</sup> Hier handelt es sich um Qingu, der zuvor „den Streit erzeugte, Ti’amat zur Aufruhr brachte und den Kampf begann“ (Ee VI 29f. [zitiert nach HECKER]); vgl. Ee I 147–152. Bemerkenswerterweise wird hier kein Lehm als Schöpfungsmaterie genannt.

<sup>79</sup> Zu *banû(m)* und weiteren Schöpfungstermini (bezogen auf die Erschaffung der Menschen) vgl. PETTINATO: Menschenbild, S. 48–60.

ausgehenden 3. Jt. v. Chr. entstanden.<sup>80</sup> Im ätiologisch auf Schafe und Getreide in Sumer ausgerichteten Prolog dieses Textes wird eine Welt imaginiert, in der die Menschen noch ohne jegliche Kultur lebten und weder Kleidung noch Nahrungszubereitung kannten:

<sup>19</sup> Die Menschen (nam-lu<sub>2</sub>-lu<sub>7</sub>) jener fernen Tage <sup>20</sup> kannten das Brot Essen nicht, <sup>21</sup> (auch) das Gewänder Anziehen kannten sie nicht. <sup>22</sup> Das Volk lief nackt umher. <sup>23</sup> Nachdem sie wie Schafe Gras mit ihrem Mund gefressen hatten, <sup>24</sup> tranken sie vom Wasser der Gartenbeete.

Z. 19–24 (zitiert nach Mittermayer).<sup>81</sup>

Erst als die Götter Mutterschaf und Getreide(göttin) vom Urhügel in die Welt der Menschen entlassen, damit die Menschen die Arbeit der Götter verrichten, stellt sich für alle Überfluss ein. Der Text unterscheidet mithin zwischen einem Stadium der unzivilisierten, wie Tiere und vegetarisch lebenden Menschen und dem der durch Arbeit zivilisierten Menschen, die sich von den Tieren unterscheiden. Dabei besteht Arbeit hier, ausweislich der zwei Protagonisten des Streitgespräches, aus Ackerbau *und* Viehzucht.

### 3.2.3. Die sumerische Fluterzählung

In der leider nur mit großen Lücken überlieferten und daher im Detail oft unterschiedlich gedeuteten sumerischen Fluterzählung aus spätaltbabylonischer Zeit<sup>82</sup> soll die darbende Menschheit endlich der Zivilisation zugeführt werden, dargestellt anhand von Städtebau, der Errichtung von Kultstätten (und damit der Arbeit für die Götter) und Ackerbau. In diesem Zusammenhang wird auch genannt, dass die Götter die Tiere haben entstehen oder zumindest zahlreich werden lassen (A 11'–14') – möglicherweise, um Menschen und Göttern dienstbar zu sein.<sup>83</sup> Im zweiten überlieferten Abschnitt geht es um die Einführung des Königtums und das durch die (staatlich organisierten) Kanalarbeiten ermöglichte Wachstum. Möglicherweise stand in der Lücke zwischen diesen zwei Abschnitten einst die Schilderung der noch unzivilisierten Menschheit, die noch keinen Ackerbau und keine Viehzucht betrieben und entsprechend, wie in „Mutterschaf und Getreide(göttin)“, nackt waren; in dieser Gegenwelt hatten die Menschen auch noch keinerlei (tierische) Feinde – wie in der vergleichbar formulierenden sumerischen Erzählung „Enmerkara und der Herr von Arata“ aus dem ausgehenden 3. Jt. v. Chr.<sup>84</sup> Die weiteren überlieferten Abschnitte enthalten die eigentliche Fluterzählung,

<sup>80</sup> Übersetzung: BLACK, JEREMY ET AL.: *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford 2006 (=2004), S. 225–229. Textausgaben: ETCSL (Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>) 5.3.2; MITTERMAYER, CATHERINE: „Was sprach der eine zum anderen?“ Argumentationsformen in den sumerischen Rangstreitgesprächen, Berlin/Boston 2019 (UAVA 15), S. 37–66.163–227 (vgl. S. 37 Anm. 208 zum Titel des Werkes). Vgl. auch den Kommentar von LISMAN: *Cosmogony*, S. 40–44.256–281 sowie SCHELLENBERG: *Mensch*, S. 261–267.

<sup>81</sup> Vgl. auch den sumerischen Text „Wie das Getreide nach Sumer kam“; Übersetzung: RÖMER, WILLEM H. PH.: *Wie das Getreide nach Sumer kam*, in: TUAT III/3, 1993, S. 360–363. Textausgabe: ETCSL 1.7.6.

<sup>82</sup> Übersetzungen: RÖMER, WILLEM H. PH.: *Die Flutgeschichte*, in: TUAT III/3, 1993, S. 448–458; BLACK ET AL.: *Literature*, S. 212–215. Textausgaben: Miguel Civil: *The Sumerian Flood Story*, in: LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R.: *Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL*, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969), S. 138–145.167–172; JACOBSEN: *Eridu Genesis*; ETCSL 1.7.4 [Zeilenzählung hiernach]. Vgl. auch LISMAN: *Cosmogony*, S. 55–57.318–323.

<sup>83</sup> So die Deutung von LISMAN: *Cosmogony*, S. 57.323.

<sup>84</sup> Vgl. den Rekonstruktionsversuch mit Nennung von Parallelen bei JACOBSEN: *Eridu Genesis*, S. 516–517; vgl. auch MITTERMAYER, CATHERINE: *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, Fribourg/Göttingen 2009 (OBO 239), S. 58f. Die entsprechenden Zeilen in „Enmerkara und der Herr von Arata“

die sich unter anderem durch das tierische Opfer nach der siebentägigen Flut von den anderen mesopotamischen Flutüberlieferungen unterscheidet (s. o.). Dient die Flut dazu, „den Samen der Menschheit zu zerstören“ (C 23 [zitiert nach Römer]), so wird der Sintflutheld Ziudsura / Ziusudra schließlich der Menschheit entrückt, weil er den Samen der Menschheit *und* den Namen der Tiere beschützt hat (E 10).

#### 3.2.4. Fazit

Die hier kurz angesprochenen Texte unterstreichen die Bedeutung menschlicher Arbeit für die Ordnung des Kosmos. Gegenüber dem Atrahāsīs-Mythos und der Flutüberlieferung in der elften Tafel des Gilgameš-Epos tritt in diesen Texten die Viehzucht neben den Ackerbau, oder werden zumindest auch Tiere als Teil der Schöpfung bedacht, wobei aber auch hier den Tieren kein allzu großes Gewicht zukommt. Deutlich ist auch hier, dass die Arbeit der Menschen nicht eigennützig erfolgt, sondern den Göttern und damit letztlich der Ordnung der Schöpfung insgesamt dient. In einer nur denkbaren aber letztlich irrealen Welt unterscheiden sich die Menschen nicht von den Tieren hinsichtlich ihrer (auch vegetabilen) Nahrung (so in „Mutterschaf und Getreide[göttin]“) und brauchen sich vor Tieren auch nicht zu fürchten (so in „Enmerkara und der Herr von Arata“ und möglicherweise auch in der sumerischen Fluterzählung). In der realen, vorfindlichen Welt dagegen stellen wilde Tiere eine Bedrohung für die Menschen dar (Gilg XI 188–191) und werden von diesen verzehrt (Gilg XI 35–47; 71–75; vgl. Atr III i 34–35).

#### 3.3. Die Erschaffung und Menschwerdung Enkidus im Gilgameš-Epos

Im Unterschied zur Fluterzählung gehört die Erzählung von der Erschaffung und Menschwerdung Enkidus bereits zur altbabylonischen Fassung des Gilgameš-Epos.<sup>85</sup> Im kanonisch gewordenen Elf- bzw. Zwölftefel-Epos wird sie in Tafel I und II berichtet: Da Gilgameš, König von Uruk, zu zwei Dritteln Gott und zu einem Drittel Mensch (Gilg I 48), dem keiner gleichkommt (Gilg I 65.82), seine Bevölkerung – dem Bild des altorientalischen Königs als gutem Hirten und Chaosbezwinger unwürdig<sup>86</sup> – durch seinen Spiel- und Sexualtrieb unter-

---

lauten folgendermaßen: „Einst gab es weder Schlange noch Skorpion, weder Hyäne noch Löwe, weder Hund noch Wolf. Es existierte nicht Furcht, nicht Schrecken, und die Menschen hatten keinerlei Feind.“ (ELA 136–140; zitiert nach MITTERMAYER, CATHERINE: Enmerkara und der Herr von Arata, in: VOLK, KONRAD [Hg.]: Erzählungen aus dem Land Sumer, Wiesbaden 2015, S. 169–201, darin S. 178; zum Text vgl. ETCSL 1.8.2.3; MITTERMAYER: Enmerkara [OBO 239]). Auf diese Schilderung folgt die bekannte Schilderung der ursprünglichen Einsprachigkeit der ganzen Welt und die Ätiologie ihrer Vielsprachigkeit: ELA 141–155.

<sup>85</sup> S. o. Anm. 68. Zum Folgenden vgl. TIGAY: Gilgamesh, S. 192–213; HARTENSTEIN, FRIEDHELM: „Und weit war seine Einsicht“ (Gilgamesch I,202). Menschwerdung im Gilgamesch-Epos und in der Paradieserzählung Gen 2–3, in: GEIGER, MICHAELA ET AL. (Hg.): Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009, S. 101–115; GERHARDS, MEIK: Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9, Neukirchen-Vluyn 2013 (WMANT 137), S. 140–149; STAUBLI, THOMAS: Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau (Gen 3:21) in ihrem altorientalischen und biblischen Kontext, in: BAUKS, MICHAELA ET AL. (Hg.): Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity. Texts and Material Culture, Göttingen 2019 (JASup 28), S. 19–36, darin S. 30–32.

<sup>86</sup> Vgl. etwa MAUL, STEFAN M.: Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: ASSMANN, JAN ET AL. (Hg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren abendländischen Ursprüngen, München 1998, S. 65–77.

drückt (Gilg I 66–93; zu Letzterem vgl. Gilg II 63–112 und die hier besser erhaltene altbabylonische Fassung: OB II iv<sup>87</sup>), wollen ihm die Götter in Form von Enkidu einen ebenbürtigen „Widerpart“ erschaffen, auf dass Uruk zur Ruhe kommen kann (Gilg I 94–98). Aus Lehm erschafft die Muttergöttin Aruru, die bereits die Menschen erschaffen hat (Gilg I 95), Enkidu in der Steppe. Enkidu lebt mit den Tieren der Steppe und wie diese:

<sup>105</sup> Dicht behaart ist er an seinem ganzen Leibe, <sup>106</sup> versehen mit Locken wie eine Frau. <sup>107</sup> Seiner Haarmähne Locken sprießen so üppig hervor wie Nissaba [das Getreide bzw. die Getreidegöttin] selbst [vgl. Gilg I 60 bezogen auf Gilgameš]. <sup>108</sup> Nicht sind ihm die Menschen und (nicht) das Kulturland bekannt. <sup>109</sup> Mit einem Gewande bekleidet wie Schakkan [der wie Tiere lediglich Fell tragende Gott der Herden- und Wildtiere], <sup>110</sup> frisst mit Gazellen er Gras. <sup>111</sup> Mit Herdentieren drängt er sich an der Wasserstelle, <sup>112</sup> mit wilden Tieren labt er sich am Wasser.

Gilg I 105–112 (zitiert nach Maul); vgl. Gilg VIII 3–6.

Zugleich unterscheidet sich Enkidu von den Tieren durch seine List, mit der er die Tiere vor dem Fallensteller schützt (Gilg I 113–133). Um ihn zu bezwingen und von den Tieren zu entfremden, lässt der Fallensteller Šamḫat, die Dirne, aus Uruk holen (Gilg I 134–145) – von Gilgameš selbst autorisiert (Gilg I 146–166). Als sich Šamḫat und Enkidu an der Wasserstelle gegenüber stehen,

<sup>188</sup> ... löste Šamḫat ihr Untergewand. <sup>189</sup> Sie öffnete ihre Scham, und er nahm ihre Reize. <sup>190</sup> Nicht schreckte sie zurück, seinen Atem nahm sie hin. <sup>191</sup> Sie breitete ihre Kleider aus, und er lag dann auf ihr. <sup>192</sup> Sie wirkte an ihm, an ihm, dem Ur-Menschen [*lullû(m)*], mit den Künsten des Weibes. <sup>193</sup> Seine Liebe umschmeichelte sie (da). <sup>194</sup> Sechs Tage und sieben Nächte stand Enkidu aufrecht und paarte sich mit Šamḫat. <sup>195</sup> Als er sich an ihrer Lust gesättigt, <sup>196</sup> wandte er sein Gesicht seiner Herde zu. <sup>197</sup> Es sahen Enkidu und stürmten davon die Gazellen, <sup>198</sup> die Herde der Steppe wich zurück vor seiner Gestalt. <sup>199</sup> Beschmutzt hatte Enkidu seinen ganz reinen Körper, <sup>200</sup> still standen da seine Knie, die *sonst gewohnt*, mit der Herde zu laufen. <sup>201</sup> Geschwächt war da Enkidu, sein Laufen war nicht mehr so wie zuvor. <sup>202</sup> Doch (mit einem Male) besaß er *Verstand* [*tēmu(m)* (?)], und tief war seine Einsicht [*ḥasīsu(m)*].

Gilg I 188–202 (zitiert nach Maul).

Der Beischlaf mit Šamḫat bewirkt somit einerseits die Entfremdung von den Tieren, andererseits erlangt Enkidu dadurch die die Menschen kennzeichnende Erkenntnisfähigkeit, die sich erstens darin äußert, dass er menschliche Sprache nun versteht und selbst spricht, und zweitens, dass ihm, mit nun wissendem Herzen, nach einem menschlichen Freund (*ibru(m)*) verlangt (Gilg I 214; zum wissenden Herzen vgl. noch Gilg II 32.59). Damit ist der erste Schritt von Enkidus Menschwerdung abgeschlossen. Der zweite Schritt erfolgt durch seine Einführung in die Stadtkultur Uruks, wodurch er endgültig vom Wildmenschen, vom Ur-Menschen, zum Menschen wird: Zunächst wird er (behelfsmäßig) bekleidet (Gilg II 35), lernt die Hirten als Vorstufe der Stadtbewohner kennen (Gilg II 36–62), wird von ihnen und Šamḫat mit dem Essen von Brot und dem Trinken von Bier vertraut gemacht (Gilg II 44–51), wird – hier muss nach der altbabylonischen Fassung ergänzt werden – rasiert, reibt sich mit Öl ein und wird so „wie ein Mensch“ (*awīliš*; OB II iii 109), bekleidet sich und wird so „wie ein (Kriegs-)Mann“ (*kīma muti*; OB II iii 111), bewaffnet sich und wendet sich nun für die Hirten gegen seine früheren Gefährten und bekämpft und tötet Wölfe und Löwen (OB II iii 112–119). Schließlich tritt er Gilgameš entgegen, und sie werden nach heftigem Kampf zu Freunden. In ihren

<sup>87</sup> Vgl. zur sog. Pennsylvania-Tafel die Übersetzung bei RÖLLIG: Gilgamesch, S. 123–127 und den Text bei GEORGE: Gilgamesh, S. 172–192 (Zeilenzählung hiernach).

sodann gemeinsam unternommenen Abenteuern nehmen sie wenig Rücksicht auf ihre Mitwelt, indem sie etwa Humbaba (Gilg V) und den Himmelsstier (Gilg VI) töten, bis schließlich Enkidu zur Strafe sterben muss (Gilg VII). Auf seinem Totenbett blickt er auf seine durch Šamḥat vermittelte Menschwerdung zurück – und möchte sie ungeschehen machen durch die Verfluchung der Zederntür mit der Tilgung seines darauf verewigten Namens, des Fallentellers und Šamḥats (Gilg VII 37–63.90–99.100–131). Erst die Einwände des Sonnengottes Šamaš lassen Enkidu das Positive seiner Menschwerdung (wieder) erkennen (Gilg VII 132–147) und veranlassen ihn, Šamḥat schließlich auch zu segnen (Gilg VII 148–161).

*Fazit:* „An Enkidu vollzieht sich im Zeitraffer die Menschwerdung des Menschen noch einmal.“<sup>88</sup> Er wird als Ur-Mensch erschaffen (*lullû(m)*; vgl. Gilg I 178 [*lullû amēlu*].185.192), vergleichbar mit den Ur-Menschen im Atrahasis-Mythos und im *Enūma eliš*. Anders als bei diesen wird bei der Erschaffung Enkidus allerdings kein Götterblut verwendet, ihm fehlt als Ur-Mensch in gewisser Weise der göttliche Funke. Erst durch den Beischlaf mit Šamḥat und seine daran anschließende Zivilisierung durch sie und die Hirten wird Enkidu zum Menschen (*awīlu(m)*), ja nach dem Beischlaf kann Šamḥat zu ihm sagen: „Gut bist du, Enkidu. Du trittst wie ein Gott (*kī ili*) ins Sein.“ (Gilg I 207 [zitiert nach Maul]; vgl. Gilg II 36). Wie die mit Verstand ausgestatteten Menschen ihrer Bestimmung, der Arbeit für die Götter, zugeführt werden können, so kann der Mensch gewordene Enkidu seiner Bestimmung nun nachkommen und Uruks Not durch Gilgameš beheben. Enkidus Dasein als Ur-Mensch wird – mit den sumerischen Texten „Mutterschaf und Getreide(göttin)“, „Enmerkara und der Herr von Arata“ und möglicherweise auch der sumerischen Fluterzählung vergleichbar – als Leben in Übereinstimmung mit den wilden Tieren beschrieben. Als vernunftbegabter Mensch dagegen wendet er sich gegen seine früheren Gefährten – doch nicht willkürlich, sondern zum Schutz, als Wächter (*maššāru(m)*; OB II iii 118) der Hirten und wohl auch ihrer Herden.

#### 4. Fazit

Die Menschen sind nach den hier besprochenen Texten ebenso wie die Tiere und ihre nicht-tierische Umwelt – sei sie als belebt oder unbelebt wahrgenommen – Geschöpfe Gottes bzw. der Götter, allerdings besondere: Ihre durch Marduk initiierte Erschaffung im *Enūma eliš* zeugt ebenso von Marduks Kunstfertigkeit wie die Errichtung von Himmel und Erde durch ihn (vgl. Ee IV 136 mit VI 2); die Menschen sollen nach den besprochenen mesopotamischen Texten für die Götter die Arbeit auf Erden verrichten, bestehend aus Ackerbau und – deutlich untergeordnet – Viehzucht. Erde und Tiere stehen damit in der Verfügungsgewalt der Menschen; nach der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte sind die Menschen von Gott ebenso zum Ackerbau bestimmt, jedoch nicht um der Götter bzw. um Gottes willen. Die Erde und die vom Menschen benannte und derart klassifizierte Tierwelt stehen auch hier in der Verfügungsgewalt der Menschen; desgleichen gilt für den gottesbildhaften Menschen der priesterschriftlichen Urgeschichte, der über Tiere und Erde als die „Anderen“ herrschen soll. Die Verhältnisse der Menschen zu ihrer tierischen und nicht-tierischen Umwelt bzw. deren Ausgestaltungen erfolgen damit stets *coram deo* und damit in Verantwortung gegenüber dem Schöpfer bzw. den Göttern. Insbesondere die mesopotamischen Texte machen diesen Verant-

<sup>88</sup> HARTENSTEIN: Menschwerdung, S. 106 (im Original kursiv gedruckt).

wortungsaspekt deutlich, indem sie die menschliche Weltgestaltung nicht um der Menschen, sondern um der Götter willen erfolgen lassen.

Die besprochenen Texte sind ätiologisch ausgerichtet und begründen die von ihrer Autorenschaft erlebte Weltordnung als Ergebnis einer teils mehrere Etappen umfassenden Entwicklung von einer Gegenwelt zur Lebenswelt. Die Verhältnisse der Menschen zu ihrer tierischen und teilweise auch zu ihrer nicht-tierischen Umwelt bzw. deren Ausgestaltungen verschlechtern sich dabei in aller Regel – und zwar in aller Regel durch Setzungen Gottes bzw. der Götter: Aus der Verfügungsgewalt in der nicht-priesterschriftlichen und der priesterschriftlichen Gegenwelt wurde in der realen Welt Feindschaft, ja eine Terrorherrschaft der Menschen über die Tiere; der fruchtbare Erdboden ist nach der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte verflucht, weshalb die Arbeit an ihm mühsam ist; in der mesopotamischen Flutüberlieferung dienen unter anderem die wilden Tiere der Dezimierung der Menschen; und der Mensch gewordene Enkidu bekämpft zum Schutze seiner neuen Gefährten, der Hirten und ihrer Herden, seine früheren Gefährten, die wilden Tiere. Ein vielfach beschriebenes Anzeichen dieser veränderten Verhältnisbestimmung zwischen Menschen und Tieren ist der veränderte Speiseplan: Fleischverzehr kennzeichnet die reale Welt; in einigen der besprochenen imaginierten Gegenwelten dagegen ernährten sich Menschen und Tiere vegetarisch. Diese durch den Essensverzicht zum Ausdruck kommende Harmonie zwischen Menschen und Tieren wird in den besprochenen Texten aber in der Regel keineswegs als erstrebenswert für die Menschen angesehen – wie denn überhaupt deutlich ist, dass die Gegenwelt in aller Regel nicht als erstrebenswertes Paradies, sondern als mindestens ebenso ambivalente, wenn nicht gar un-menschliche Imagination erscheint: Den unbekleideten, wie Tiere Gras bzw. Pflanzen fressenden, nicht erkenntnisbegabten Ur-Menschen werden die erkenntnisbegabten, omnivoren, bekleideten und arbeitenden Menschen der der Autorenschaft vor Augen stehenden Zivilisation gegenüber gestellt, womit auch die in den Texten greifbaren, wesentlichen Unterschiede zwischen Tieren und Menschen genannt sind. Nur diese realen Menschen können die für die Menschen vorgesehene Aufgabe in der und für die Schöpfung erfüllen.

Eine bemerkenswerte Ausnahme in dieser negativen oder ambivalenten Bewertung der Gegenwelt stellt gerade die priesterschriftliche Urgeschichte dar: Die Utopie von Gen 1,1–2,3 zeichnet im Unterschied zu den anderen besprochenen Texten gerade kein defizitäres Menschsein, das verändert werden müsste. Die Schwäche von Menschen und Tieren, ihr Hang zur Gewalt, kennzeichnet Menschen und Tiere mit nur wenigen Ausnahmen; verändert wird daher nicht ihr Hang zur Gewalt, sondern Gottes Bewertungsmaßstäbe im Umgang mit dieser Gewalt (vgl. Gen 9,1–7). Gen 1,1–2,3 imaginiert so eine Art beste vorstellbare Welt, in der nicht grundlos und auch nicht zu Essenszwecken getötet wird. Die Imagination ist dabei nicht naiv, sondern bleibt realistisch: Der Herrschaftsauftrag an die Menschen unterstellt sowohl die Erde, als auch die Tiere der Verfügungsgewalt der Menschen, die, um sich mehren zu können, ihre Lebenswelt permanent dem Chaos abringen müssen. Aus diesem Grund ist eine Konkurrenz zwischen Menschen und Tieren auch der von Gott sehr gut geordneten Schöpfung inhärent.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Zuletzt hat besonders G. Thomas pointiert gefordert, Natur und Schöpfungstheologie angesichts der Coronapandemie einerseits und der Klimakrise andererseits konsequent realistisch zu deuten; vgl. etwa THOMAS,

Soll der Herrschaftsauftrag der Menschen über Tiere und Erde den Menschen als gottesbildhaften Geschöpfen dienen, kann er kaum im Missverhältnis zur restlichen Schöpfung ausgelebt werden. Und so wird sich jede Generation stets von neuem fragen müssen, wie der eigene Umgang mit anderem Leben dem Leben insgesamt nützt und nicht unnötig schadet. Dies kommt in den besprochenen Texten am deutlichsten in der Episode von der Menschwerdung Enkidus zum Ausdruck, der, soeben Mensch geworden, Tiere (nur) tötet, um Menschen und Tiere zu schützen. Die den Menschen von Gott im Herrschaftsauftrag zugesprochene Verfügungsgewalt über Erde und Tiere ist somit als *potestas / power* zu deuten, nicht aber als *violencia / violence*. In diesem hier ausgeführten Sinne können, ja müssen sich die Menschen die Erde „untertan machen“, können sie sich nicht gleichgültig sein lassen.

### Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, RAINER: Die Kulturarbeit im Atramḥasīs im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (1980), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 1–21.
- ALBERTZ, RAINER: „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3,1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes (1993), in: ALBERTZ, RAINER: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels, unter Mitarbeit von GABI KERN herausgegeben von INGO KOTTSIEPER und JAKOB WÖHRLE, Berlin/New York 2003 (BZAW 326), S. 23–47.
- BARANZKE, HEIKE; LAMBERTY-ZIELINSKI, HEDWIG: Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, in: BN 76, 1995, S. 32–61.
- BERLEJUNG, ANGELIKA: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: GERTZ, JAN C. (Hg. in Zusammenarbeit mit ANGELIKA BERLEJUNG, KONRAD SCHMID und MARKUS WITTE): Grundinformation Altes Testament, Göttingen <sup>6</sup>2019, S. 59–192.
- BHK: KITTEL, RUDOLF (Hg.): Biblia Hebraica, Stuttgart <sup>13</sup>1962.
- BHQ: SCHENKER, ADRIAN ET AL. (Hg.): Biblia Hebraica Quinta, Stuttgart 2004ff. [bisher 8 Bände].
- BHS: ELLIGER, KARL; RUDOLPH, WILHELM (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart <sup>5</sup>1997.
- BLACK, JEREMY ET AL.: The Literature of Ancient Sumer, Oxford 2006 (=2004).

---

GÜNTER: Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik. Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie, in: Zeitzeichen, 2021: <https://zeitzeichen.net/node/9445> (Stand: 18.12.2023); vgl. auch SCHÜLE, ANDREAS: Alte Welt und neue Schöpfung. Bausteine einer biblisch-theologischen Schöpfungslehre unter dem Eindruck der Pandemie, in: ALKIER, STEFAN (Hg.): Zuversichtsargumente. Biblische Perspektiven in Krisen und Ängsten unserer Zeit. Band 2, Paderborn 2023 (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 3/2), S. 143–161. Die hier dargestellten Überlegungen zeigen freilich, dass auch ein realistisches Schöpfungsverständnis utopische Züge haben kann, ja vielleicht gar braucht.

- BLUM, ERHARD: Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung (2004), in: BLUM, ERHARD: Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, herausgegeben von WOLFGANG OSWALD, Tübingen 2010 (FAT 69), S. 1–19.
- BOYD, SAMUEL L.: The Flood and the Problem of Being an Omnivore, in: JSOT 43, 2019, S. 163–178.
- BREIER, IDAN: An Ethical View of Human-Animal Relations in the Ancient Near East, Cham 2022 (The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series).
- BUDDE, KARL: Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte, in: ZAW 35, 1915, S. 65–97.
- BUDDE, KARL: Die Biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), Gießen 1883.
- BÜHRER, WALTER: On the Origins of Evil in the Priestly Primeval History, in: VT 73, 2023, S. 194–207.
- BÜHRER, WALTER: Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, Göttingen 2014 (FRLANT 256).
- CARR, DAVID M.: Competing Construals of Human Relations with „Animal“ Others in the Primeval History (Genesis 1–11), in: JBL 140, 2021, S. 251–269.
- CARR, DAVID M.: Genesis 1–11, Stuttgart 2021 (IECOT).
- CIVIL, MIGUEL: The Sumerian Flood Story, in: LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R.: *Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL*, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969), S. 138–145. 167–172.
- CLIFFORD, RICHARD J.: Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible, Washington 1994 (CBQMS 26).
- eBL: The electronic Babylonian Library Project: <https://www.ebl.lmu.de>.
- ESPAK, PEETER: Creation of Animals in Sumerian Mythology, in: MATTILA, RAIJA ET AL. (Hg.): *Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*, Wiesbaden 2019 (Universal- und kulturhistorische Studien. Studies in Universal and Cultural History), S. 303–311.
- ETCSL: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.
- FOSTER, BENJAMIN R.: Animals in Mesopotamian Literature, in: COLLINS BILLIE J. (Hg.): *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden/Boston/Köln 2002 (HdO I/64), S. 271–288.
- FREVEL, CHRISTIAN: *Geschichte Israels*, Stuttgart 2018 (Kohlhammer Studienbücher Theologie).
- GABRIEL, GÖSTA: *enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“*, Tübingen 2014 (ORA 12).
- GEORGE, ANDREW R.; AL-RAWI, FAROUK N. H.: Tablets from the Sippar Library VI. *Atra-Ḫasīs*, in: Iraq 58, 1996, S. 147–190.
- GEORGE, ANDREW R.: *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Bände, Oxford 2003.

- GERHARDS, MEIK: *Conditio humana*. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9, Neukirchen-Vluyn 2013 (WMANT 137).
- GERTZ, JAN C.: *Das erste Buch Mose (Genesis)*. Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen 2021 (ATD 1).
- GERTZ, JAN C.: *The Formation of the Primeval History*, in: EVANS, CRAIG A. ET AL. (Hg.): *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden 2012 (VTSup 152), S. 107–135.
- GERTZ, JAN C.: *Noah und die Propheten*. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos, in: DVfLG 81, 2007, S. 503–522.
- GROSS, WALTER: *Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut*, in: JBTh 15 (2000), 2001, S. 11–38.
- HARTENSTEIN, FRIEDHELM: „Und weit war seine Einsicht“ (Gilgamesch I,202). *Menschwerdung im Gilgamesch-Epos und in der Paradieserzählung Gen 2–3*, in: GEIGER, MICHAELA ET AL. (Hg.): *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2009, S. 101–115.
- HARTENSTEIN, FRIEDHELM: *Orte des Ursprungs und der Erneuerung*. Altorientalische und biblische Paradiesvorstellungen, in: KARRER-GRUBER, CHRISTIANE ET AL. (Hg.): *Sprachen – Bilder – Klänge*. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag, Münster 2009 (AOAT 359), S. 35–48.
- HECKER, KARL: *Atra-ḥasīs*. Die spätbabylonische Fassung des Epos, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 132–143.
- HECKER, KARL: *Enūma eliš*, in: TUAT.NF 8, 2015, S. 88–132.
- HECKER, KARL: *Das akkadische Gilgamesch-Epos*, in: TUAT III/4, 1994, S. 646–744.
- HENDEL, RONALD S.: *The Text of Genesis 1–11*. Textual Studies and Critical Edition, New York/Oxford 1998.
- JACOBSEN, THORKILD: *The Eridu Genesis*, in: JBL 100, 1981, S. 513–529.
- JANOWSKI, BERND: *Biblischer Schöpfungsglaube*. Religionsgeschichte – Theologie – Ethik, Tübingen 2023.
- JANOWSKI, BERND: *Anthropologie des Alten Testaments*. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019.
- JEREMIAS, JÖRG: *Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments*. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments (1990), in: JEREMIAS, JÖRG: *Studien zur Theologie des Alten Testaments*. Herausgegeben von FRIEDHELM HARTENSTEIN und JUTTA KRISPENZ, Tübingen 2015 (FAT 99), S. 83–108.
- JOERSTAD, MARI: *The Hebrew Bible and Environmental Ethics*. Humans, Nonhumans, and the Living Landscape, Cambridge 2019.

- KÄMMERER, THOMAS R.; METZLER, KAI A.: Das babylonische Welterschöpfungsepos *Enūma Eliš*, Münster 2012 (AOAT 375).
- KESSLER, RAINER: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017.
- KESSLER, RAINER: „Die Erde war voller Gewalt“ (Genesis 6,11.13). Paradigmatische Gewaltverarbeitung in der biblischen Urgeschichte, in: KESSLER, RAINER: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2006 (BWANT 170), S. 41–54.
- KREBERNIK, MANFRED: Götter und Mythen des Alten Orients, München 2012.
- KRÜGER, THOMAS: Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 95–109.
- LAMBERT, WILFRED G.; MILLARD, ALAN R., Atra-Ḫasīs. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by MIGUEL CIVIL, Winona Lake 1999 (=Oxford 1969).
- LAMBERT, WILFRED G.: Babylonian Creation Myths, Winona Lake 2013 (Mesopotamian Civilizations 16).
- LAMBERT, WILFRED G.: Enuma Elisch, in TUAT III/4, 1994, S. 565–602.
- LISMAN, JAN J. W.: Cosmogony, Theogony and Anthropogony in Sumerian Texts, Münster 2013 (AOAT 409).
- MAUL, STEFAN M.: Ringen um göttliches und menschliches Mass. Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient, in: HORNUMG, ERIK; SCHWEIZER, ANDREAS (HG.): Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006, Basel 2007, S. 161–183.
- MAUL, STEFAN M.: Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert, München <sup>3</sup>2006.
- MAUL, STEFAN M.: Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: ASSMANN, JAN ET AL. (Hg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren abendländischen Ursprüngen, München 1998, S. 65–77.
- MITTERMAYER, CATHERINE: „Was sprach der eine zum anderen?“ Argumentationsformen in den sumerischen Rangstreitgesprächen, Berlin/Boston 2019 (UAVA 15).
- MITTERMAYER, CATHERINE: Enmerkara und der Herr von Arata, in: VOLK, KONRAD (Hg.): Erzählungen aus dem Land Sumer, Wiesbaden 2015, S. 169–201.
- MITTERMAYER, CATHERINE: Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit, Fribourg/Göttingen 2009 (OBO 239).
- NEUMANN-GORSOLKE, UTE: Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2004 (WMANT 101).
- PETTINATO, GIOVANNI: Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971 (AHAW.PH).
- RADNER, KAREN: Mesopotamien. Die frühen Hochkulturen an Euphrat und Tigris, München 2017.

- RÖLLIG, WOLFGANG: Das Gilgamesch-Epos. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von WOLFGANG RÖLLIG, Stuttgart 2009.
- RÖMER, WILLEM H. PH.: Die Flutgeschichte, in: TUAT III/3, 1993, S. 448–458.
- RÖMER, WILLEM H. PH.: Wie das Getreide nach Sumer kam, in: TUAT III/3, 1993, S. 360–363.
- SALLABERGER, WALTHER: Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008.
- SHELLENBERG, ANNETTE: Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen, Zürich 2011 (ATHANT 101).
- SCHMID, KONRAD: Schöpfung im Alten Testament, in: SCHMID KONRAD (Hg.), Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 71–120.
- SCHMID, KONRAD: Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and Its Early Receptions, in: SCHMID, KONRAD; RIEDWEG, CHRISTOPH (Hg.): Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and Its Reception History, Tübingen 2008 (FAT II/34), S. 58–78.
- SCHÜLE, ANDREAS: Alte Welt und neue Schöpfung. Bausteine einer biblisch-theologischen Schöpfungslehre unter dem Eindruck der Pandemie, in: ALKIER, STEFAN (Hg.): Zuversichtsargumente. Biblische Perspektiven in Krisen und Ängsten unserer Zeit. Band 2, Paderborn 2023 (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 3/2), S. 143–161.
- SCHÜLE, ANDREAS: „Und siehe, es war sehr gut ... und siehe, die Erde war verdorben“ (Gen 1,31; 6,12). Der urgeschichtliche Diskurs über das Böse, in: JBTh 26 (2011), 2012, S. 3–28.
- SODEN, WOLFRAM VON: Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in: TUAT III/4, 1994, S. 612–645.
- SPIECKERMANN, HERMANN: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2f. (2000), in: SPIECKERMANN, HERMANN: Gottes Liebe zu Israel, Tübingen 2001 (FAT 33), S. 49–61.
- STAUBLI, THOMAS: Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau (Gen 3:21) in ihrem altorientalischen und biblischen Kontext, in: Bauks, MICHAELA ET AL. (Hg.): Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity. Texts and Material Culture, Göttingen 2019 (JAJSup 28), S. 19–36.
- STEINERT, ULRIKE: Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr., Leiden/Boston 2012 (CuMo 44).
- STIPP, HERMANN-JOSEF: Dominium terrae. Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28, in: MICHEL, ANDREAS; STIPP, HERMANN-JOSEF (Hg.): Gott – Mensch – Sprache. Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 2001 (ATSAT 68), S. 113–148.
- STIPP, HERMANN-JOSEF: „Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben“ (Gen 6,12). Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift, in: ZAW 111, 1999, S. 167–186.

- STOLZ, FRITZ: Paradiese und Gegenwelten (1993), in: STOLZ, FRITZ: Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze herausgegeben von DARIA PEZZOLI-OLGIATI, KATHARINA ET AL., Göttingen 2004, S. 28–44.
- STRAWN, BRENT A.: Must Animals Die? Genesis 3:21, *Enūma Eliš* IV, and the Power of Divine Creation, in: VT 72, 2022, S. 122–150.
- STRØMMEN, HANNA M.: Biblical Animality after Jacques Derrida, Atlanta 2018 (Se-meiaSt 91).
- TALON, PHILIPPE: The Standard Babylonian Creation Myth *Enūma Eliš*. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French, Helsinki 2005 (SAACT 4).
- THOMAS, GÜNTER: Jenseits von Eden und Blühwiesenromantik. Über Fehlschlüsse zeitgenössischen Ökoglaubens und die Freude weihnachtlicher Schöpfungstheologie, in: Zeitzeichen, 2021: <https://zeitzeichen.net/node/9445>.
- TIGAY, JEFFREY H.: The Evolution of the Gilgamesh Epic, Wauconda 2002 (=1982).
- TUAT: KAISER, OTTO (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, 3 Bände und Ergänzungslieferung, Gütersloh 1982–2001.
- TUAT.NF: JANOWSKI, BERND ET AL. (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge, 9 Bände, Gütersloh 2004–2020.
- VOLLENWEIDER, SAMUEL: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der *Imago Dei*, in: MATHYS, HANS-PETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 123–146.
- WASSERMANN, NATHAN: The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion, Leuven/Paris/Bristol 2020 (OBO 290).
- WEIPPERT, MANFRED: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1, in: MATHYS, HANS-PETER (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998 (BThSt 33), S. 35–55.
- WHITEKETTLE, RICHARD: Oxen Can Plow, But Women Can Ruminant. Animal Classification and the Helper in Genesis 2,18–24, in: SJOT 23, 2009, S. 243–256.
- WILCKE, CLAUDIUS: Vom altorientalischen Blick zurück auf die Anfänge, in: ANGEHRN, EMIL (Hg.): Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft, Berlin/New York 2007 (Colloquium Rauricum 10), S. 3–59.
- WÖHRLE, JAKOB: *dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28, in: ZAW 121, 2009, S. 171–188.
- ZGOLL, ANNETTE: Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 17–70.

# Schöpfungstheologie als Machtkritik – Zum politisch-ethischen Schöpfungs- diskurs in der Apostelgeschichte

Hans-Georg Gradl

Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments  
Theologische Fakultät Trier  
gradl@uni-trier.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1202>



## Abstract

The article examines three texts from Acts (12:19b–23; 14:8–18; 17:16–34) that speak about God the Creator, about man as creature of the Creator, and general human experiences in the midst of creation. In the scenes and speeches of Acts, the topic of creation functions as a communicative bridge connecting Christian and non-Christian believers as they share the same creational experiences and understand those arguments. At the same time the theology of creation in Acts has an ethical and power-critical impact: human creatureliness underlines the common dignity of all people as self-righteous exercise of power, the deification and oppression of man are criticized.

---

Die Apostelgeschichte verfolgt – ihrem Ansatz und Anliegen nach – einen intensiven Austausch mit der reichsrömischen Kultur und Religiosität.<sup>1</sup> Sie stellt das Werk eines antiken Historiografen dar, der das urchristliche Evangelium in verschiedenen kulturellen Kontexten ausbuchstabiert: Verständnishilfen anbietet, Anknüpfungsmöglichkeiten verdeutlicht und Schnittstellen, aber auch Trennlinien zwischen der paganen Kultur des Mittelmeerraums und der christlichen Verkündigung benennt. Letztlich geht es darum, einem in der reichsrömischen Antike beheimateten Adressatenkreis „das Christentum so zu präsentieren, daß es profaner Geistigkeit kommensurabel wird“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu BACKHAUS, KNUT: Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung, Berlin 2022 (BZNW 240), S. 505f.: „Die Doppelkodierung, mit der Geschehnisse einerseits in biblisch-frühjüdischer Prägung, andererseits in paganen Farben dargetan werden, baut in beiden Schriften Brücken, wobei die Rückbindung an die jüdische Religion in Lk, die Öffnung für die pagane Kultur in Apg überwiegt.“

<sup>2</sup> KLEIN, GÜNTER: Lukas 1,1–4 als theologisches Programm, in: DINKLER, ERICH (Hg.): Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, S. 212.

Das Thema Schöpfung stellt dabei einen entscheidenden kommunikativen Knotenpunkt dar.<sup>3</sup> Anhand des Themas lassen sich Gemeinsamkeiten in den Überzeugungen der Gesprächspartner kondensieren, aber auch eigene Vorstellungen konturieren. Das kommunikative Potential menschlicher Schöpfungserfahrung ist offensichtlich: Der Blick in die Schöpfung versetzt den Menschen in Erstaunen, verdeutlicht ihm die eigene Ohnmacht und unterstreicht die Geschenkhaftekeit allen Lebens. Anhand der Schöpfung lässt sich – ob in Cäsarea (Apg 12,19b–24), Lystra (Apg 14,8–18) oder Athen (Apg 17,16–34) – das interkulturelle und interreligiöse Gespräch beginnen. Das Thema Schöpfung erweist sich als entscheidende, in den Missionsreden der Apostelgeschichte aufgegriffene und theologisch entfaltete Kommunikationsbasis.<sup>4</sup>

Die in den Verlauf der Apostelgeschichte eingespielten Schöpfungsdiskurse sind weit mehr als ein abstrakter theologischer Disput über die Herkunft oder das Ziel der Schöpfung. Das Thema hat eine ethische Relevanz und eine pragmatische Funktion und dient der Einstellungsänderung und Verhaltensmodifikation: Die Wahrnehmung der Welt als eine dem Menschen gegebene Schöpfung wirkt sich auf das Selbstverständnis des Menschen und die Struktur menschlicher Beziehungen aus. Alle Menschen sind innerhalb der Schöpfung Geschöpfe und als solche von fundamental gleichem Wert und gleicher Würde.<sup>5</sup>

### 1. Schöpfung und Herrschaft (Apg 12,19b–23)

Eine markante schöpfungstheologische Aussage mit ethischen Implikationen bietet die Apostelgeschichte im Kontext (Apg 12,1–19a) der Inhaftierung von Petrus in Apg 12,19b–24. Nach der Hinrichtung von Jakobus wird Petrus von Herodes Agrippa I., den Lukas – wohl um den Bezug zu König Herodes zu verdeutlichen und ähnlich negativ zu charakterisieren – einfach Ἡρώδης ὁ βασιλεύς (Apg 12,1) nennt, festgenommen und ins Gefängnis geworfen. Die wundersame Befreiung aus dem Gefängnis wird als unmittelbare „Errettung aus der Hand des Herodes“ (Apg 12,11) verstanden. Die Zeichnung könnte nicht gegensätzlicher sein: Der Herrscher steht der urchristlichen Verkündigung als Feind gegenüber. Die Befreiung durch einen Engel des Herrn (Apg 12,11) macht die Unterlegenheit des Herrschers deutlich: Schlussendlich nämlich „breitet sich“ – trotz aller Gegenmaßnahmen – „das Wort Gottes aus“ (Apg 12,24). Petrus bleibt der Macht von Herodes entzogen, der ihn zwar sucht, aber nicht

<sup>3</sup> Vgl. KONRADT, MATTHIAS: Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 137.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu GRADL, HANS-GEORG: Siehe, ich mache alles neu. Schöpfung im Neuen Testament, Freiburg u. a. 2022, S. 79–94. *Forschungsgeschichtlich* setzt der Beitrag – mit HOPPE 2010 und KONRADT 2012 – bei vereinzelt Untersuchungen an, die nach der theologischen und anthropologischen Relevanz des Themas „Schöpfung“ in der Apostelgeschichte fragen. Eine alle drei – hier untersuchten – Texte zusammenführende Darstellung fehlt bislang in der Forschung. *Methodisch* geht es zunächst jeweils um eine narrative Analyse des Einzeltextes unter besonderer Berücksichtigung des Schöpfungsthemas. Daran schließt sich ein Blick auf die Verständnishintergründe und die religionsgeschichtlichen Parallelen und Vorstellungsmuster an, die zum Erfassen der dezidiert lukanischen Aussage unabdingbar sind. In einem letzten Schritt sollen die schöpfungstheologischen Implikationen und die ethische Dimension des Themas herausgearbeitet und zusammengefasst werden.

<sup>5</sup> Deutlich wird hier bereits, dass sich lukanische Schöpfungstheologie nicht auf die Frage nach dem Verhältnis der Menschen untereinander einschränken lässt. Sie schließt die nicht-menschliche Welt und die Frage nach der Beziehung des Menschen zu Tieren, Pflanzen und zur Schöpfung ganz generell ein. Als Geschöpf Gottes ist der Mensch auf alles Geschaffene und die gesamte Schöpfung als Lebensraum verwiesen. Biblische – und insbesondere lukanische – Schöpfungstheologie begründet eine kreatürliche Solidarität des Menschen mit allen Lebewesen (vgl. Röm 8,22) und eine sorgsame Verantwortung gegenüber allen geschaffenen Dingen.

findet.<sup>6</sup> Die erzählerische Notiz, dass Herodes die Wachen (wohl zur Hinrichtung) abführen lässt (Apg 12,19), verdeutlicht nur das Scheitern und die – auf Seiten der Leser Antipathie hervorrufende – Willkür des Herrschers.

### 1.1. Zur Erzählung: Der Tod von Herodes Agrippa I.

In Form eines kurzen historiografischen Nachtrags wird in Apg 12,19b–23 das weitere Schicksal von Herodes erzählt, der nach Apg 12,19a auch weiterhin alles andere als positiv präsentiert wird: Er zeichnet für den Tod von Jakobus und die Inhaftierung von Petrus verantwortlich. Der urchristlichen Verkündigung steht er feindlich gegenüber. Durch den Hinweis, dass Herodes mit Tyrus und Sidon wegen Getreidelieferungen in Streit geriet,<sup>7</sup> wird die Zeichnung des Herrschers sogar noch negativer: Anscheinend hegt Herodes keinerlei Skrupel, selbst ganze Landstriche von der Nahrungskette abzuschneiden und hungern zu lassen (Apg 12,20). Die Passivformulierung *τρέφεσθαι* erweckt jedenfalls den Eindruck, dass Tyrus und Sidon für die Ernährung der Bevölkerung von den Entscheidungen des Herodes abhängig sind.

Der Tod ereilt Herodes in Form eines Gottesgerichts: Während einer Ansprache, die wohl die Aussöhnung mit den Küstenstädten besiegeln soll, rühmt das Volk die Stimme von Herodes als „Stimme eines Gottes und nicht eines Menschen“ (Apg 12,22). Herodes wird gottgleiche Verehrung zuteil.<sup>8</sup> Seine Reaktion auf den Zuruf des Volkes wird zwar nicht geschildert, dennoch lässt die erzählerische Notiz keinen Zweifel am Grund des Gottesgerichts, das sich

---

<sup>6</sup> Zu der keineswegs jeweils univoken Verwendung und den Schwierigkeiten einer allseits überzeugenden Definition der Begriffe „Macht“ und „Herrschaft“ vgl. die – auf die aktuelle Diskussion in der Theologie ausgerichtete – Studie von HASLINGER, HERBERT: *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*, Freiburg u.a. 2022, S. 96–127. Mit Blick auf die hier untersuchten Texte geht es – im Falle eines weltlichen Herrschers – insbesondere um politische Macht: die einem Herrscher zukommende Handlungsmöglichkeit, die sich in konkreter Herrschaft – in Entscheidungen, Aktionen und einer möglichen Zuhilfenahme ökonomischer oder militärischer Potentiale zur Durchsetzung der eigenen Macht – ausdrückt und realisiert. Dabei wird gerade die politische Herrschaft einzelner Machthaber mit der Gott zukommenden Macht und den Wertigkeiten seiner Herrschaftsausübung konfrontiert. Aus der Wahrnehmung des Menschen als Geschöpf Gottes ergeben sich ethische Plausibilitäten: Menschliche Macht und Herrschaftsausübung lässt sich schöpfungstheologisch nur in Verantwortung gegenüber Gott und unter Anerkennung von Wert und Würde aller Geschöpfe begründen und definieren. Erhellend ist in dieser Hinsicht auch der Beitrag von EICHHORN, MATHIAS: *Paulus und die imperiale Theologie der Evangelien. Das Neue Testament als kontroverser politischer Machtdiskurs*, Berlin 2011 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 165). Eichhorn fragt nach der Auswirkung des Auferstehungsglaubens (der durchaus auch als Teil der paulinischen Schöpfungstheologie verstanden werden kann) auf die Wahrnehmung der imperialen Herrschaft Roms in den Evangelien und in den Paulusbriefen. Die Anerkennung der Macht Gottes und der Glaube an die Auferstehung modifizieren die Sicht der Mächtigen und das Selbstverständnis der „Machtunterworfenen“: „Der Machtdiskurs des *Neuen Testaments* (und letztlich auch des *Alten Testaments*), den Paulus inszeniert, ist darum, wenn man bedenkt, dass für die Bibel Gott die Macht schlechthin ist, eine Offenbarung des Selbstverständnisses von Macht und damit Aufklärung der Unterworfenen über ihre Bedeutung für die Macht – und damit ihre Befreiung gegenüber den Ansprüchen der Mächtigen.“ (S. 30).

<sup>7</sup> Vgl. MARGUERAT, DANIEL: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 2022 (KEK 3), S. 475.

<sup>8</sup> Vgl. KLAUCK, HANS-JOSEF: *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996 (SBS 167), S. 57. Klauck erkennt – anhand der für Kaiser Nero sprichwörtlich bekannten „schönen Stimme“ – einen versteckten Hinweis auf Nero: „Einen Kaiser direkt zu kritisieren, wäre sicher unklug gewesen. [...] Die ‚schöne Stimme‘ als Grund für die Akklamation eines Herrschers, das gab es eigentlich kein zweites Mal. Für den kundigen Leser war das deutlich genug.“

unmittelbar anschließt: „Sofort schlug ihn ein Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gab. Und von Würmern zerfressen, starb er.“ (Apg 12,23).

## 1.2. Hintergründe und Vergleiche

In den Jüdischen Altertümern (Flav. Jos. Ant. 19,343–350) erzählt auch Flavius Josephus vom Tod Agrippas, der in Apg 12,23 in dramatischer Kürze beschrieben wird. Ein Vergleich der beiden Traditionen, die wohl unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Überlieferung Bezug nehmen, lässt das Interesse der lukanischen Darstellung deutlich hervortreten.<sup>9</sup>

Gegenüber der ausführlichen Schilderung der Situation und der Umstände des Ablebens von Herodes Agrippa wirkt die Darstellung der Apostelgeschichte – in nur einem Vers! – wie ein extremes Kondensat. Viel bleibt der freien Ergänzung und Vorstellungskraft der Leser überlassen. Lukas erwähnt im Kontext der Rede von Herodes an das Volk nur das „königliche Gewand“, in das sich der Herrscher gehüllt, und den „Richterstuhl“, auf den er sich gesetzt hat. Josephus wartet dagegen mit vielen weiteren Details auf: Ausführlich wird das kunstfertig gestaltete, aus Silber gewirkte Kleid beschrieben, das die Sonne reflektiert und einen durch und durch herrschaftlichen, ja gottgleichen Eindruck auf Seiten des Volkes hinterlässt (Flav. Jos. Ant. 19,344)<sup>10</sup>. Die Reaktion auf das Erscheinungsbild des Herrschers wird in wörtlicher Rede dargeboten: „Sei uns gnädig! Haben wir dich bisher nur als Mensch geachtet, so wollen wir in Zukunft ein überirdisches Wesen in dir verehren.“ (Flav. Jos. Ant. 19,345). Eigens unterstreicht Josephus: „Der König machte ihnen daraus keinen Vorwurf und wies ihre gotteslästerischen Schmeicheleien nicht zurück.“ (Flav. Jos. Ant. 19,346). Ereilt im Fall der Apostelgeschichte der Tod den Herrscher sofort, so lässt Josephus „einen Uhu“ (ebd.) als Unglücksboten erscheinen: ebenfalls unmittelbar im Anschluss an die nicht zurückgewiesene gottgleiche Verehrung des Herrschers. Hier wie dort führt der Tod des Herrschers, dem im Fall der Jüdischen Altertümer ein tageslanges schmerzvolles Siechtum von Herodes vorangeht, die gottgleiche Verehrung *ad absurdum*. Josephus lässt dies sogar Herodes selbst zum Ausdruck bringen: „Seht, euer Gott muss jetzt das Leben lassen, und das Schicksal macht eure gleißenden Worte zuschanden. Unsterblich nanntet ihr mich, und doch streckt der Tod schon seine Arme nach mir aus.“ (Flav. Jos. Ant. 19,347).

Die Besonderheit der lukanischen Darstellung besteht zum einen in der enigmatischen Kürze der Schilderung. Sie fordert die Vorstellungskraft und das eigene Ergänzen der Leserinnen und Leser heraus. Die Darstellung bleibt auf das Allernotwendigste beschränkt: Herodes tritt hoheitlich in Erscheinung, wird als Gott gepriesen und weist die Verehrung nicht zurück. So kurz wie grausam mutet die Schilderung seines Todes an: Er wird von Würmern zerfressen.

Zum anderen verbindet Lukas den Tod des Herrschers inhaltlich mit dem Konflikt mit der urchristlichen Gemeinde. Die Szene in Cäsarea ist überschattet von der vorangegangenen Tötung von Jakobus und von der Inhaftierung von Petrus. Nicht von ungefähr wird an den Tod des Herodes – da der Feind nun vernichtet ist und die Verkündigung freie Bahn hat – die

<sup>9</sup> Vgl. dazu KEENER, CRAIG S.: Acts. An Exegetical Commentary. Volume 2. 3:1–14:28, Grand Rapids 2013, S. 1965–1968.

<sup>10</sup> Die Angaben folgen hier und im Weiteren FLAVIUS JOSEPHUS: Jewish Antiquities. Books XVIII–XIX. With an English Translation by Louis H. Feldman, Cambridge, Mass.; London 1965 (LCL 433).

Notiz angeschlossen: „Das Wort Gottes aber wuchs und breitete sich aus.“ (Apg 12,24). Der Tod von Herodes erscheint nicht nur als Gottesgericht über das gotteslästerliche Ansinnen des Herrschers, sondern auch als Strafe für die Feindschaft des Herrschers gegenüber der urchristlichen Verkündigung.

Man mag über die Historizität und die historischen Haftpunkte im Hintergrund der Erzählung spekulieren, Lukas geht es um eine kerygmatisch-apologetische Deutung und die adressatenorientierte Wirkung der Szene. Herodes fungiert als Paradebeispiel eines Herrschers, der scheitert, weil er in zweifacher Hinsicht Gott lästert: indem er sich gegen die von Gott autorisierte urchristliche Verkündigung stellt und weil er sich selbst als Gott verehren lässt.

### 1.3. Schöpfungstheologische Implikationen

Mit dem als göttliches Strafgericht gedeuteten Ende von Herodes Agrippa I. kritisiert Lukas alle ehrgeizigen, selbstgerechten und blasphemisch vermessenen Ansprüche von Menschen über Menschen. Die Erzählung setzt merksatzartig ein Bekenntnis ins Bild: „Gott ist mächtiger als alles gottfeindliche Gemächte der Welt.“<sup>11</sup> Was dabei eigens herausgestellt und als machtkritisches Argument ins Feld geführt wird, ist die Kreatürlichkeit des Herrschers. Der Gegensatz könnte nicht größer sein: Ein vom Volk als Gott angerufener Machthaber endet als von Würmern zerfressener Kadaver (Apg 12,23). Nichts bleibt von der Fama und Macht des Herrschers übrig. Die Erzählung mahnt, die eigene Vergänglichkeit nicht zu vergessen und sich als Geschöpf des Schöpfers zu verstehen: „Von dieser Erkenntnis der eigenen Endlichkeit und des unendlichen Unterschieds zwischen Gott und Mensch her werden die gesellschaftlichen Rangunterschiede relativiert und absolutistische Ansprüche abgewiesen.“<sup>12</sup>

Die Erwähnung des Konflikts mit den beiden Küstenstädten lässt zudem die Deutung zu, dass Herodes sogar die Gaben der Schöpfung als Machtmittel ansieht und missbraucht. Anscheinend wird auf Tyrus und Sidon wirtschaftlicher Druck ausgeübt, indem die Einfuhr von Nahrungsmitteln erschwert oder gar gestoppt und Hunger in der Bevölkerung in Kauf genommen wird. Damit beansprucht Herodes Hoheit über die Schöpfungsgaben: Er vergisst seine eigene Kreatürlichkeit und Vergänglichkeit und missachtet die Tatsache, dass Gott durch die Gaben der Schöpfung allen Menschen Gutes tut (Apg 14,17).

Das dramatische Ende der Erzählung macht deutlich, dass sich auch und gerade Machthaber als Teil der Schöpfung zu verstehen haben. Menschliche Herrschaft bleibt begrenzt. Als Teil der Schöpfung sind alle Geschöpfe Gottes Geschöpfe von fundamental gleicher Würde. Das abschreckende Schmähbild von Herodes jedenfalls fordert ein selbstkritisches Selbstverständnis eines Herrschers und eine egalitäre Amtsausübung: Herrschaft ist kein Selbstzweck, sondern ein Dienst unter und an den Mitgeschöpfen.

## 2. Gott und Schöpfung (Apg 14,8–18)

Die tumultartige Szene nach einer von Paulus und Barnabas vollzogenen Heilung eines Gelähmten wirkt wie das direkte Gegenstück zu Apg 12,19b–23. Dort wird die schmeichelhafte

<sup>11</sup> ZMIJEWSKI, JOSEF: Die Apostelgeschichte, Regensburg 1994 (RNT), S. 471.

<sup>12</sup> HAACKER, KLAUS: Wege des Wortes. Apostelgeschichte, Stuttgart 1984 (BiAuPr 20), S. 78.

Vergöttlichung des Herrschers nicht abgewehrt. Hier nun wird die versuchte, gottgleiche Verehrung mit aller Kraft zurückgewiesen und zu einer theologischen Klarstellung genutzt.<sup>13</sup> Aussagekräftig ist die Tatsache, dass das Thema Schöpfung erstmalig in einer ausschließlich an Heiden gerichteten Rede in der Apostelgeschichte zutage tritt: In der Begegnung verschiedener religiöser Kulturen und Vorverständnisse bietet sich die Schöpfung als Verständigungsmöglichkeit und Kommunikationsbrücke an.<sup>14</sup>

### 2.1. Zur Erzählung: Heilende Götter in Menschengestalt

Vergleichsweise ausführlich wird die Situation des Gelähmten beschrieben (Apg 14,8): Der Mann war „ohne Kraft in den Füßen“, „lahm von Geburt an“ und „hatte noch niemals gehen können“. Schon vor diesem Hintergrund wirkt die in aller Kürze geschilderte und dementsprechend so leicht wie kraftvoll erscheinende Heilung wie ein Schöpfungshandeln: Die Krankheit des Mannes passt nicht in eine von Gott gut gemachte Schöpfung. Das Wunder stellt die ursprünglich gute Schöpfung wieder her. Unmittelbar kommt der Mann der Aufforderung von Paulus nach, sich aufrecht auf die Füße zu stellen: „Er sprang auf und ging umher.“ (Apg 14,10).

Die Reaktion der Menge ist verständlich: Das Wunder hat Außerordentliches bewirkt und wird als göttlicher Eingriff verstanden. Die Menge glaubt, in Paulus Hermes (den Wortführer) und in Barnabas Zeus (den majestätisch und schweigsam auftretenden, obersten olympischen Gott) zu erkennen: „In Menschengestalt sind die Götter zu uns herabgestiegen!“ (Apg 14,11). Sogar Opfertiere werden aus dem Zeustempel herbeigebracht, um Hermes und Zeus – in Gestalt von Paulus und Barnabas – zu opfern.

Beide wehren die Verehrung energisch ab. Die Erzählung mündet in eine kurze klarstellende und auf die Schöpfung bezugnehmende Predigt. Das Zerreißen der Kleider unterstreicht dabei den Ernst der Worte. Paulus und Barnabas weisen die Identifikation mit Hermes und Zeus entschieden von sich.

Dreh- und Angelpunkt der Rede ist der Hinweis auf Gott, den Schöpfer, dessen Wirken mit einem Kombinationszitat aus Ex 20,11 und Ps 146,6 verdeutlicht wird: Gott „hat den Himmel und die Erde und das Meer gemacht und alles darin“ (Apg 14,15). Den aus der Völkerwelt stammenden und mit paganen Gottesvorstellungen vertrauten Einwohnern Lystras dürften die biblischen Elemente und Bezugnahmen auf die Schöpfung eingeleuchtet haben: „Er ließ in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre Wege gehen“, hat sich ihnen aber doch bezeugt, indem „er Gutes tat, aus dem Himmel Regen gab und fruchtbringende Zeiten“ und aller Menschen „Herz mit Nahrung und Freude erfüllte“ (Apg 14,16–17). Lukas lässt Paulus und Barnabas Argumente der natürlichen, aus der Beobachtung der Schöpfung resultierenden Gotteserkenntnis nutzen. Welt und Leben weisen auf einen weisen Schöpfergott hin. Eine theologische Konsequenz dieser natürlichen Theologie wird bereits am Anfang der Rede ersichtlich (Apg 14,15): Alle Menschen sind – im Wissen um den einen Schöpfer der Welt und aller Menschen – schwache und sterbliche Geschöpfe.<sup>15</sup> Diese Einsicht stellt Paulus und

<sup>13</sup> Vgl. BOCK, DARRELL L.: Acts, Grand Rapids<sup>3</sup>2009 (BECNT), S. 432.

<sup>14</sup> Vgl. MUSSNER, FRANZ: Apostelgeschichte, Würzburg 1984 (NEB.NT 5), S. 85.

<sup>15</sup> Vgl. dazu – mit zahlreichen Verweisen auf das Alte Testament und Texte der griechisch-römischen Antike – KEENER: Acts, S. 2164–2168.

Barnabas mit den Einwohnern Lystras – und mit allen Menschen – auf eine Ebene. Der verwendete Ausdruck *ὁμοιοπαθεῖς* greift auf eine gemeinsame Erfahrung aus: Menschen sind von gleicher Art. Als Geschöpfe verbindet sie ihre Kreatürlichkeit: Sie leiden und empfinden in gleicher Weise. Die Vergänglichkeit macht alle Menschen gleich.

## 2.2. Hintergründe und Vergleiche

Die Vorstellung, dass aus der Beobachtung der Schöpfung das Wirken Gottes erkannt und auf einen Schöpfer der Welt geschlossen werden kann, ist durch und durch alttestamentlich geprägt, aber auch für Menschen der griechisch-römischen Antike nachvollziehbar.

In den Psalmen werden Mond und Sterne und der Himmel als Werk Gottes gepriesen (Ps 8,4; 102,26). Das Buch Jesaja vergleicht den Menschen mit einem Stück Ton, den Gott – wie ein Töpfer – geformt hat: „Wir alle sind das Werk deiner Hände.“ (Jes 64,7). Kunstvoll und fein wurde der Mensch von Gott im Mutterleib gewoben (Ps 139,13). Philo betont, dass hinter allem Geschaffenen und in allem, was Hände schaffen und formen Gott – der Schöpfer – erkennbar wird: „Wer keines von den Werken von Menschenhand oder von den geschaffenen Wesen für einen Gott hält, sondern nur den Einen, den Herrscher des Alls, der komme zu mir.“ (Mos. 2,168)<sup>16</sup>.

Im Wachsen „einer Rebe oder eines Baumes“, aber auch in der „Gestaltung eines Lebewesens“ sieht Cicero das planvolle Walten der Natur am Werk (Cic. n.d. 2,86)<sup>17</sup>. Welt und Leben sind nicht Zufall, sondern lassen auf einen göttlichen Plan schließen. Für Dio Chrysostomos stellen Sterne und Mond, Wälder und Flüsse, vor allem aber auch der Erhalt und die Ernährung des Menschen Hinweise dar: An all diesen Dingen lässt sich göttliches Wirken erkennen (12,27–29). In Kleinasien wurde Zeus *καρποφόρος* (Fruchtbringer) genannt (12,75–77).<sup>18</sup> Wachsen und Werden in der Natur werden als göttlicher Schöpfungsakt begriffen.

Lukas lässt Paulus in seiner Rede gerade diese Bezeichnung *καρποφόρος* (Apg 14,17) aufgreifen: Die Vorstellung, das göttliche Wirken in der Natur erkennen zu können, ist den Adressaten vertraut. Gleichwohl wird ein deutlicher Unterschied markiert: Paulus wirbt um die Anerkennung des einen Schöpfergottes, der sich als lebendiger und einziger Gott in der Weite und dem Wachstum der Schöpfung erkennen lässt. Über die bekannte Vorstellung vom göttlichen Wirken in der Schöpfung hinaus, dürfte gerade darin die entscheidende theologische Herausforderung bestanden haben: Es geht darum, gegenüber vielen Vegetationsgötterheiten und diversen lokalen paganen Kulturen, aber auch angesichts der Annahme, dass verschiedene Götter existieren und in der Schöpfung wirken, „das Naturgeschehen als gütiges Walten des einen Gottes zu erschließen und zu dessen Erkenntnis und Anerkennung anzuleiten“<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Die Angabe folgt PHILO: *De vita Mosis II*, in: Philo: Volume VI. With an English Translation by F. H. Colson, Cambridge, Mass.; London 1935 (LCL 289), 450–595.

<sup>17</sup> Die Angaben folgen MARCUS TULLIUS CICERO: *Vom Wesen der Götter*. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von OLOF GIGON und LAILA STRAUME-ZIMMERMANN, Düsseldorf; Zürich 1996 (Sammlung Tusculum).

<sup>18</sup> Die Angaben folgen hier und im Folgenden DIO CHRYSOSTOMOS: *Discourses 12–30*. Translated by J. W. Cohoon, Cambridge, Mass. 1939 (LCL 339). Vgl. BREYTENBACH, CILLIERS: *Zeus und der lebendige Gott*. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17, in: NTS 39, 1993, S. 404–405.

<sup>19</sup> KONRADT: *Schöpfung*, S. 140.

### 2.3. Schöpfungstheologische Implikationen

In der Erzählung wird Macht in zweierlei Hinsicht restrukturiert und modifiziert. Zum einen wehren Paulus und Barnabas die ihnen entgegengebrachte göttliche Verehrung ab. Sie betonen, wie alle anderen Menschen Geschöpfe zu sein: schwache, leidende, hilfsbedürftige Geschöpfe. Allenfalls verstehen sie sich – deutlich durch die Heilung des Gelähmten – als Medien, um die Schöpfermacht Gottes erfahrbar zu machen.

Zum anderen werden die vielen verschiedenen Götter regelrecht entmachtet. Sie werden – wie an vielen Stellen der alt- wie neutestamentlichen Überlieferung (Ps 96,5; Jes 44,9–20; Jer 2,5; 8,19; 10,14–15; 1Kor 12,2; 1Thess 1,9; Offb 9,20) – als nichtiges Blend- und Machwerk der Menschen entlarvt. Im einen wie im anderen Fall wird ein schöpfungstheologisches Argument ins Feld geführt: Der eine Schöpfer hinterfragt die von Geschöpfen über andere Geschöpfe ausgeübte Macht kritisch. Als Geschöpfe des Schöpfers stehen Menschen in tiefer Gleichheit und – nimmt man die Wendung καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι (Apg 14,15) ernst – in kreatürlicher Solidarität zusammen. Mitmenschlichkeit wird in der Erzählung als Konsequenz der alle Menschen verbindenden Kreatürlichkeit dargestellt. Daraus folgt aber auch: Der eine Schöpfer verbietet die Anbetung der Geschöpfe. Der Mensch muss vor den Geschöpfen nicht in die Knie gehen, so sehr sich Gott an und in ihnen erkennen lässt: „Das Bild Gottes als des Schöpfergottes hat für Lk [...] hier die Funktion, den Menschen auf seine Unterschiedenheit vom Göttlichen zu verweisen. Dem Versuch, Barnabas und Paulus zu Göttern zu machen, [...] versuchen die Missionare durch die Botschaft vom weltüberlegenen Schöpfergott zu wehren. Die biblische Schöpfungstheologie begründet eine wichtige Seite der lukanischen Anthropologie. Es ist der Mensch unter seinem Schöpfergott.“<sup>20</sup> Jede von Menschen ausgeübte Macht hat sich an dieser anthropologischen Grundbestimmung des Menschen als Geschöpf Gottes zu messen.

### 3. Schöpfung und Geschöpfe (Apg 17,16–34)

Nach der Versammlung in Jerusalem (Apg 15,6–29) und der Klärung der Zulassungsbedingungen der Heiden zur christlichen Gemeinde explodiert in der Apostelgeschichte regelrecht die geographische Perspektive: Paulus trägt das Evangelium in verschiedene Kulturräume und erreicht schließlich Rom, die Hauptstadt des Weltreichs. Innerhalb dieser weit-schweifigen Bewegung gelangt Paulus damit auch in das Zentrum des griechischen Geistes: Eine weitere schöpfungstheologische Aussage findet sich in einer Rede von Paulus in Athen. Sie ist Teil eines Gesprächs mit stoischen und epikureischen Philosophen: Es geht um die Profilierung des christlichen Gottesbilds vor dem Hintergrund paganer Gottesvorstellungen. Erneut soll im Folgenden die Relevanz des Themas verdeutlicht und nach der ethischen Dimension gefragt werden, die Lukas mit der Welt als Schöpfung und dem Menschen als Geschöpf Gottes verbindet.

---

<sup>20</sup> HOPPE, RUDOLF: Schöpfungstheologie und Anthropologie. Überlegungen zu Apg 14,8–18 und 17,16–34, in: HOPPE, RUDOLF (Hg.): Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung, Stuttgart 2010 (SBAB 47), S. 259.

### 3.1. Zur Erzählung: Philosophisch-theologischer Disput auf dem Areopag

Die Erzähleinheit beginnt mit einem Streifzug durch die Stadt Athen: Paulus ergrimmt – wie es wörtlich heißt (παρωξύνετο Apg 17,16) – angesichts der vielen Götterbilder in der Stadt. Hintergrund und Anlass der daraus resultierenden Rede (Apg 17,22–31) ist die Frage nach Gott bzw. den Göttern: Die urchristliche Verkündigung hat sich mit den paganen Gottesvorstellungen auseinanderzusetzen, was Paulus – deutlich durch die kurze summarische Notiz in Apg 17,17 – auch im persönlichen Gespräch mit den Einwohnern Athens tut.

Ein repräsentatives Gepräge erhält die Szene durch den Schauplatz: Paulus wird von den Philosophen auf den Areopag geführt. Diskutiert wird in der Forschung die Frage, ob es sich beim Areopag um einen Ort (den Areshügel als Versammlungsstätte) oder um ein Gremium bzw. eine Behörde (den Gerichtshof) handelt. Im letzteren Fall müsste Paulus vor Gericht über seine Verkündigung Auskunft geben.<sup>21</sup> Im erstgenannten Fall würde die Rede vor einer größeren öffentlichen Versammlung im Zentrum der griechischen Geistigkeit stattfinden.<sup>22</sup> In einen, wie im anderen Fall wird Paulus als „souveräner Kenner des geistigen hellenistischen Milieus und seines Bildungsgutes“<sup>23</sup> präsentiert. Auf die Aufforderung, das Befremdliche seiner Verkündigung zu erklären (Apg 17,20), holt Paulus zu einer „schöpfungstheologisch dimensionierte(n) Kritik an paganer Religiosität“<sup>24</sup> aus.

Die Rede selbst ist auf die Adressaten abgestimmt und gut strukturiert. Sie beginnt mit einer schmeichelnden Einleitung (Apg 17,22) und dem Hinweis auf den Altar für einen „unbekannten Gott“ (Apg 17,23): ein Ansatzpunkt für die Verkündigung des Evangeliums inmitten paganer Göttervorstellungen.<sup>25</sup> In Form einer bekenntnishaft anmutenden Ausführung wird das Schöpfungshandeln Gottes beschrieben (Apg 17,24–25). Die Schöpfung ermöglicht dem Menschen – nach Zeiten und Orten – eine rhythmisierte Gestaltung des Lebens und schenkt Wohnraum (Apg 17,26–27). Aus der Erschaffung des Menschen folgt die Gottesverwandtschaft des Menschen und die Verwandtschaft der Menschen als Geschöpfe Gottes miteinander (Apg 17,28–29). Am Ende der Rede steht ein eschatologischer Ausblick, der zur Umkehr aufruft und auf die Auferweckung Jesu als endzeitliches Handeln Gottes Bezug nimmt (Apg 17,30–31).

Sehr wirkungsvoll scheint die Rede von Paulus nicht zu sein. Gerade an der Auferweckung Jesu scheiden sich die Geister: „Als sie aber von der Auferstehung Toter hörten, spotteten die einen, die anderen sagten: Darüber wollen wir dich ein anderes Mal hören.“ (Apg 17,32).

Inhaltlich greifen die Ausführungen von Paulus auf schöpfungstheologische Ansichten und Argumente zurück, die – mit Blick auf die philosophischen Gesprächspartner – entfaltet und zur Erläuterung der urchristlichen Verkündigung genutzt, aber auch mit durchaus pragmatischen Wirkimpulsen versehen werden. Die Rede ist von der Erschaffung der Welt, der Be-

---

<sup>21</sup> Vgl. VOLLENWEIDER, SAMUEL: Mitten auf dem Areopag. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, in: *Early Christianity* 3, 2012, S. 319; SCHUMACHER, THOMAS: Paulinisches Marketing zwischen Inkulturation und Ironie. Argumentationsstrategien in der Areopagrede (Apg 17,22b–31), in: *BZ* 63, 2019, S. 239.

<sup>22</sup> Vgl. KLAUCK: *Magie*, S. 94f.

<sup>23</sup> HOPPE: *Schöpfungstheologie*, S. 261.

<sup>24</sup> KONRADT: *Schöpfung*, S. 140.

<sup>25</sup> Vgl. HOLLADAY, CARL R.: *Acts. A Commentary*, Louisville 2016 (NTLi), S. 342f.

dürfnislosigkeit Gottes, der als Schöpfer Erde und Mensch gemacht hat und sich nicht durch menschliches Machwerk abbilden lässt, von der zeitlichen und geografischen Struktur und Ordnung der Welt, aber auch von der besonderen Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer. Gott lässt sich in seinen Geschöpfen erkennen: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν. (Apg 17,28).

### 3.2. Hintergründe und Vergleiche

Die Rede von Paulus nutzt zahlreiche – gerade der vorausgesetzten Adressatengruppe von stoischen und epikureischen Philosophen bekannte – Schöpfungs- und Gottesvorstellungen. Durch diese kommunikativen Bezugspunkte will die Rede Brücken bauen und um Verständnis für die urchristliche Verkündigung werben. Sogar der mangelnde Erfolg seiner Ausführungen spricht für ihn: Wiederholt wurde in der Forschung die bewusste Parallelität zwischen Paulus und Sokrates beobachtet, der ebenso zu Klarstellungen aufgefordert und angeklagt wurde und kein Gehör fand (Xenophon, Mem. 1,1,1–4).<sup>26</sup> Szenerie und schwache Wirkung der Rede stützen die Autorität und den Inhalt der Aussagen von Paulus, der hier als „novus Socrates“<sup>27</sup> dargestellt wird.

Als mit der paganen Religiosität vertrauter Philosoph greift Paulus in seiner Rede einige Allgemeinplätze der antiken Philosophie auf, die aber auch jeweils einen biblisch-jüdischen Hintergrund besitzen und insofern Verständniskontexte verbinden: „Die Rede auf dem Areopag erlaubt auf weite Strecken hin ein *double Reading* – sie lässt sich sowohl aus biblisch-jüdischer wie aus hellenistisch-philosophischer Perspektive lesen und bietet damit ein Paradigma von ‚*Interdiskursivität*‘: Tempel- und Kultkritik; Erkenntnis Gottes aus der Welt; Belebung des Kosmos mit Leben und Geist; Ursprung der Menschheit; Ordnung der Räume und Zeiten; Nähe Gottes und Gotteskindschaft – alle diese Theoreme lassen sich sinnvoll in beiden Konfigurationen einzeichnen, mehr noch: sie konstituieren ein übergreifendes Koordinatensystem.“<sup>28</sup>

Insbesondere die Vorstellung, dass aus den geschaffenen Dingen göttliches Wirken spricht, dürfte den Zuhörern bekannt und einleuchtend gewesen sein. Cicero etwa nimmt auf Kleantes Bezug (Cic.n.d. 2,15), der vier Ursachen nennt, die eine Vorstellung von den Göttern in den Seelen der Menschen bewirkt haben („*in animis hominum informatas deorum esse notiones*“). Die vierte und wichtigste Ursache stellt die Gleichmäßigkeit der Bewegung und der Umdrehungen des Himmels, der Sonne, des Mondes und die Gliederung der Gestirne dar, aber auch deren Nützlichkeit, Schönheit und Ordnung: „um so viel eher muß er davon überzeugt sein, daß bei so gewaltigen und periodisch regelmäßigen Bewegungen, bei der Geordnetheit so vieler und so großer Dinge, an der sich seit unendlicher und unbegrenzter Vergangenheit niemals etwas geändert hat, irgendein Geist tätig ist, der diese riesigen Bewegungen der Natur regiert.“ (Cic.n.d. 2,15). Dio Chrysostomos schließt aus, dass ein Mensch

<sup>26</sup> Die Angaben folgen XENOPHON: Memorabilia. Translated and Annotated by Amy L. Bonnette with an Introduction by Christopher Bruell, Ithaca, NY 2001 (Agora Editions). Vgl. RIESNER, RAINER: Der unbekannt oder der unerkennbare Gott? Rezeptions- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zur Areopagrede (Apg 17,22–31), in: BÜTTNER, GERHARD (Hg.): Zwischen Nachbarschaft und Abgrenzung. Fremde Religionen in der Bibel. Ein Symposium zu Ehren von Hans Grewel, Berlin 2007 (DBTRP 1), S. 103.

<sup>27</sup> BACKHAUS: Doppelwerk, S. 506.

<sup>28</sup> VOLLENWEIDER: Areopag, S. 319.

aufgrund der Beobachtung aller Wunder und Geschehnisse in der Natur das göttliche Wirken nicht zu erkennen vermag (12,28.34.39).

Seneca beschreibt die Bedürfnislosigkeit Gottes mit zahlreichen Beispielen. Gott hat keine Lampen, keinen Rauch und kein Opfer nötig: „Gott braucht keine Diener (*non quaerit ministros deus*)“ (Sen.ep. 95,47), Gott braucht keine Bediensteten. Vielmehr betont Seneca, dass Gott „selbst dem Menschengeschlecht dient, überall und für alle ist er da (*ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est*)“ (Sen.ep. 95,47). Er ist dem Menschen nah: „Nahe ist Dir der Gott, bei Dir ist er, ist in Dir! (*prope est a te deus, tecum est, intus est.*)“ (Sen.ep. 41,1). Die Einsicht stellt Nutzen und Wert von Abbildungen Gottes in Form goldener oder silberner, von Menschen gemachter Bildnisse infrage. Wenn Gott jedem Menschen nahe ist, wofür sollten solche Äußerlichkeiten gut sein? (Sen.ep. 31,11).

Die wenigen Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen: Die Paulus von Lukas in den Mund gelegten Worte sind anschlussfähig. Sie stellen Redner und Zuhörer auf eine gemeinsame Basis und erinnern an gemeinsame Überzeugungen: Die Schöpfung ist dem Menschen geschenkt, staunend kann er in ihr Gott erkennen. Nichts, was der Mensch tut oder leistet, vermag Gott zureichend zu beschreiben oder darzustellen. Der Mensch ist eben Geschöpf, ein geschaffenes Wesen des Schöpfers. Gleichwohl unterstreicht Paulus in seiner Rede – vor dem Hintergrund der Größe des Schöpfers – die Nähe Gottes zum Menschen. Der Spitzensatz dürfte in der Zitation des Dichters Aratus (Phaen. 5)<sup>29</sup> bestehen, einem Stoiker des 3. Jahrhunderts v. Chr.: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμὲν. (Apg 17,28).

Die Kombination der Zitate und Vorstellungen und deren Anschlussfähigkeit, sowohl auf biblisch-jüdischem Hintergrund, als auch im hellenistischen Kontext, macht die Rede besonders. Es sind im Grunde – die Auferweckung Jesu am Ende der Rede ausgenommen – keine neuen Gedanken, die hier geäußert werden. Vielmehr ist es der aus Zitaten gewobene inhaltliche Spannungsbogen, der Bekanntes vertieft und ergänzt, sowie zahlreiche Verständnisanker für die Verkündigung des Evangeliums bereitstellt.

### 3.3. Schöpfungstheologische Implikationen

Die philosophische Ausrichtung der Rede darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass den schöpfungstheologischen Argumenten eine machtkritische Sinnspitze zu eigen ist. Dies betrifft zunächst einmal Paulus als Redner und Gesprächspartner. Die Rede findet vor dem Hintergrund eines deutlichen Autoritätsgefälles statt: Paulus wird aufgefordert, sich zu erklären. Schon der Versammlungsort lässt deutlich werden, dass es um eine Befragung oder sogar um ein Verhör geht. Einige der Philosophen nennen ihn einen σπερμολόγος (Apg 17,18), einen Samenkörneraufleser: eine despektierliche Bezeichnung für jemanden, der viel sagt, wenig weiß und überhaupt inhaltlich kaum ernst zu nehmen ist. Auch die Reaktion auf die Rede zeugt von der Degradierung des Redners: Paulus werden Spott und Desinteresse entgegengebracht (Apg 17,32). Doch die verwendeten schöpfungstheologischen Argumente steigern auch das Ansehen und den Stand des Redners: Der Schöpfer, der allen seinen Geschöpfen nahe ist, in dem die Menschen – alle Menschen! – leben und sind, adelt den Menschen – jeden

<sup>29</sup> Die Angaben folgen ARATUS: Phaenomena. Edited with Introduction, Translation and Commentary by D. Kidd, Cambridge 1997 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 34).

Menschen! – als Geschöpf Gottes. Aufrecht kann sich Paulus vor die Riege der Philosophen stellen, denn die Schöpfungstheologie stärkt ihm den Rücken.

Machtkritisch mutet auch die Aussage an, dass Gott „selbst allen Leben und Atem und alles gibt“ (Apg 17,25). Alle Menschen und so auch jede Macht und alle Herrschaft sind auf den Schöpfungsodem Gottes angewiesen. Das lässt jeden noch so potenten und mit Macht ausgestatteten Herrscher letztlich ein bedürftiges Geschöpf sein.

Die Machtkritik kann zudem auch auf theologisch begründete, wie kultisch inszenierte Macht bezogen werden: Wenn Gott vom Menschen nicht bedient werden muss (Apg 17,25) und nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhand gemacht sind (Apg 17,24), werden auch kultische oder priesterlich-interzessorische Aufgaben und Funktionen in die Bedürfnislosigkeit Gottes eingeordnet und machtkritisch hinterfragt. Macht lässt sich nicht länger durch eine exklusive Nähe zu Gott begründen, wenn Gott allen Menschen gleichermaßen nahe ist. Überhaupt scheint im theologischen Kontext Macht ein denkbar schwieriges oder unpassendes Wort zu sein: Allenfalls ließe sich von einem machtfreien Dienst sprechen, den Menschen im Wissen um die verbindende Geschöpflichkeit aller Menschen füreinander – in Gottes Namen – ausüben.

Schließlich ist Schöpfungstheologie von universaler Relevanz. Eigens wird betont, dass „das gesamte Geschlecht der Menschen“ (Apg 17,26) von Gott geschaffen wurde. Vom Schöpfer wurde dem Menschen „auf dem ganzen Erdboden“ (Apg 17,26) ein geschützter und geordneter Lebensraum zugedacht. Das heißt: Schöpfung ist für alle da. Wo Lebensbedingungen geraubt oder eingeschränkt werden, wo Menschen durch andere Menschen ausgenutzt oder von den Gütern der Erde ausgeschlossen werden, schreit christliche Schöpfungstheologie auf. Die Schöpfung als Schöpfung Gottes stellt einen Lebensraum dar und einen Lebensboden bereit, der allen Menschen gleichermaßen gehört.

#### **4. Schöpfung und Machtkritik: Eine Zusammenfassung**

Nach der Analyse einschlägiger Texte, die das Gewicht schöpfungstheologischer Aussagen und Argumente in der Apostelgeschichte verdeutlichen,<sup>30</sup> sticht eine Beobachtung unmittelbar ins Auge. Lukas verwendet das Thema Schöpfung als kommunikativen Brückenkopf: in der narrativ inszenierten Kritik an einer gottvergessenen Herrschaft von Herodes Agrippa I., aber auch in der Abwehr einer gottgleichen Verehrung durch Paulus und Barnabas in Lystra und schließlich im Gespräch mit griechischen Philosophen auf dem Areopag. Gerade Apg 17,16–34 legt das Ansinnen – letztlich der gesamten Apostelgeschichte – offen, „die biblische Botschaft von Gott an Menschen heranzubringen, die ihr völlig fremd und verständnislos gegenüberstehen“<sup>31</sup>. Schöpfungstheologische Argumente und Vergleiche spielen hierbei eine besondere Rolle: Sie greifen auf eigene Erfahrungswerte der Adressaten zurück, lassen sich – inmitten der Schöpfung – unmittelbar nachvollziehen, verbinden aber auch diverse religiöse Kontexte und Vorverständnisse miteinander. Der Hinweis ist – bei aller gebotenen hermeneutischen Vorsicht – berechtigt: Theologie scheint – auch heutzutage – umso ver-

<sup>30</sup> Vgl. DSCHULNIGG, PETER: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), in: FZPhTh 40, 1993, S. 136.

<sup>31</sup> STÄHLIN, GUSTAV: Die Apostelgeschichte, Göttingen 1965 (NTD 5), S. 241.

ständlicher, anschlussfähiger und relevanter zu sein, je konzentrierter von der Welt als Schöpfung ausgegangen und der Mensch inmitten der Schöpfung wahrgenommen wird. Die Apostelgeschichte nutzt das dem Thema Schöpfung inhärente kommunikative Potential, um – ausgehend von der Schöpfung – die Frage nach dem Sinn und Ziel der Welt, nach dem Ursprung der Schöpfung, aber auch nach der Rolle und Bestimmung des Menschen zu stellen.

In einer erstaunlichen Kongruenz ist das Thema Schöpfung in der Apostelgeschichte mit der Kritik an Macht und Herrschaft von Menschen über Menschen verbunden. Von der Schöpfungstheologie her wird das Beziehungsgefüge der Menschen als Geschöpfe des Schöpfers neu definiert und strukturiert: Die Welt als Schöpfung lokalisiert alle Geschöpfe zunächst einmal basishaft auf einer gemeinsamen geschöpflichen Ebene. Als Geschöpfe teilen sie sich den ihnen allen gemeinsam vom Schöpfer zugemessenen Lebensraum und die Lebensressourcen der Erde. Herrschaft kann es im Licht der Schöpfung nur als Dienst an der Schöpfung und als Schutz der Lebensmöglichkeiten aller Geschöpfe geben: in Ausrichtung und Verantwortung gegenüber dem Schöpfer.

Die Deutung der Welt als Schöpfung Gottes hinterfragt vom Menschen gemachte, herrschaftliche Grenzziehungen: In der Apostelgeschichte ist mit dem Thema Schöpfung stets eine universale Perspektive verbunden. Die Schöpfung schließt Juden und Heiden und Anhänger des Christusb Glaubens zusammen. Bewusst werden nichtjüdische Adressaten mit dem Thema Schöpfung angesprochen: Grenzen – seien sie religiöser, ethnischer, politischer oder sozialer Natur – passen nicht in eine Schöpfung, an deren Anfang ein Schöpfer steht, der die Welt, die Menschen und alles Leben ins Dasein gerufen hat. Schöpfungstheologie dient dazu, die Menschen an ihre Kreatürlichkeit zu erinnern und – in tiefer geschöpflicher Solidarität über alle Grenzen hinweg – zu einen.

Der Grund für die schöpfungstheologische und machtkritische Linienführung der Apostelgeschichte dürfte in der sozialen Situation und Schichtung der Adressatengemeinde zu finden sein. In der Forschungsgeschichte wurde breitflächig das besondere Interesse an Fragen zum rechten Umgang mit Besitz und Reichtum im lukanischen Doppelwerk untersucht.<sup>32</sup> Insbesondere die Summarien in der Apostelgeschichte zum Leben der Urgemeinde (Apg 2,41–47; 4,32–35) machen dabei die Pragmatik des Themas deutlich: Lukas geht es um einen Ausgleich zwischen reichen und armen Gemeindemitgliedern. Offensichtlich waren soziale Spannungen in der Gemeinde vorhanden, die Lukas durch den narrativen und sicher auch idealisierten Rückblick auf die Urzeit der Jerusalemer Urgemeinde zu überwinden sucht.<sup>33</sup> Die schöpfungstheologisch begründete Kritik an gottvergessener Herrschaft und Machtausübung fügt sich in den sozialen Kontext der vorausgesetzten Adressaten ein: Auch hier geht es um Ausgleich, um ein herrschaftsfreies Miteinander und Füreinander, um Solidarität und – unabhängig von einer beginnenden Aufgabenverteilung und Dienststruktur in den Gemeinden – um die Gleichwürdigkeit aller Glieder.

---

<sup>32</sup> Exemplarisch seien hier genannt: PETRACCA, VINCENZO: Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas, Tübingen 2003 (TANZ 39); GRADL, HANS-GEORG: Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive, Würzburg 2005 (FzB 107); HAYS, CHRISTOPHER M.: Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character, Tübingen 2010 (WUNT 2/275).

<sup>33</sup> Auch in dieser Hinsicht ist – mit BACKHAUS: Doppelwerk, S. 464 – die Apostelgeschichte als „Historia [...] unmittelbar gegenwartsbezogen und normativer Erinnerungsraum“.

Übersehen werden sollte nicht, dass die Apostelgeschichte – bei aller temperierten Kritik an der reichsrömischen Gesellschaft und ihren politischen Mandatsträgern – ein Verteidigungsanliegen verfolgt. Fortwährend steht „der Weg“ (Apg 9,2; 19,9.23) vor Gericht und hat sich als gut integrierbar, ja als positiver Faktor für die reichsrömische Gesellschaft zu erweisen. Die schöpfungstheologisch begründete Machtkritik fügt sich in dieses Grundanliegen der Apostelgeschichte ein: Während sich die Christen zu verteidigen haben, werden die Machthaber und Richter an ihre Geschöpflichkeit erinnert. Die Adressaten dürfen sich aufrecht und selbstbewusst vor „Herrscher und Machthaber“ (Lk 12,11; Apg 16,19–20; 17,6 23,11) stellen, im Wissen um eine gemeinsame – vom Schöpfer aller Geschöpfe verbürgte – Würde. Die Schöpfungstheologie verändert das Selbstverständnis der gesellschaftlich Randständigen und rückt Außenseiter in die Mitte. Wert und Rang wird ihnen nicht aufgrund von gesellschaftlichem Einfluss oder aufgrund politischer Prominenz zuteil, sondern weil sie Menschen sind: Geschöpfe des Schöpfers und als solche geachteter und geadelter Teil der Schöpfung.

### Literaturverzeichnis

- BACKHAUS, KNUT: Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung, Berlin 2022 (BZNW 240).
- BOCK, DARRELL L.: Acts, Grand Rapids <sup>3</sup>2009 (BECNT).
- BREYTENBACH, CILLIERS: Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17, in: NTS 39, 1993, S. 396–413.
- DSCHULNIGG, PETER: Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), in: FZPhTh 40, 1993, S. 125–145.
- EICHHORN, MATHIAS: Paulus und die imperiale Theologie der Evangelien. Das Neue Testament als kontroverser politischer Machtdiskurs, Berlin 2011 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 165).
- GRADL, HANS-GEORG: Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive, Würzburg 2005 (FzB 107).
- GRADL, HANS-GEORG: Siehe, ich mache alles neu. Schöpfung im Neuen Testament, Freiburg u.a. 2022.
- HAACKER, KLAUS: Wege des Wortes. Apostelgeschichte, Stuttgart 1984 (BiAuPr 20).
- HAYS, CHRISTOPHER M.: Luke's Wealth Ethics. A Study in Their Coherence and Character, Tübingen 2010 (WUNT 2/275).
- HASLINGER, HERBERT: Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden, Freiburg u.a. 2022.
- HOLLADAY, CARL R.: Acts. A Commentary, Louisville 2016 (NTLi).
- HOPPE, RUDOLF: Schöpfungstheologie und Anthropologie. Überlegungen zu Apg 14,8–18 und 17,16–34, in: HOPPE, RUDOLF (Hg.): Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung, Stuttgart 2010 (SBAB 4), S. 253–268.

- KEENER, CRAIG S.: Acts. An Exegetical Commentary. Volume 2. 3:1–14:28, Grand Rapids 2013.
- KLAUCK, HANS-JOSEF: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, Stuttgart 1996 (SBS 167).
- KLEIN, GÜNTER: Lukas 1,1–4 als theologisches Programm, in: DINKLER, ERICH (Hg.): Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, S. 193–216.
- KONRADT, MATTHIAS: Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament, in: SCHMID, KONRAD (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (TdT 4), S. 121–184.
- MARGUERAT, DANIEL: Die Apostelgeschichte, Göttingen 2022 (KEK 3).
- MUSSNER, FRANZ: Apostelgeschichte, Würzburg 1984 (NEB.NT 5).
- PETRACCA, VINCENZO: Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas, Tübingen 2003 (TANZ 39).
- RIESNER, RAINER: Der unbekannte oder der unerkennbare Gott? Rezeptions- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zur Areopagrede (Apg 17,22–31), in: BÜTTNER, GERHARD (Hg.): Zwischen Nachbarschaft und Abgrenzung. Fremde Religionen in der Bibel. Ein Symposium zu Ehren von Hans Grewel, Berlin 2007 (DBTRP 1), S. 97–109.
- SCHUMACHER, THOMAS: Paulinisches Marketing zwischen Inkulturation und Ironie. Argumentationsstrategien in der Areopagrede (Apg 17,22b–31), in: BZ 63, 2019, S. 220–261.
- STÄHLIN, GUSTAV: Die Apostelgeschichte, Göttingen 1965 (NTD 5).
- VOLLENWEIDER, SAMUEL: Mitten auf dem Areopag. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, in: Early Christianity 3, 2012, S. 296–320.
- ZMIJEWSKI, JOSEF: Die Apostelgeschichte, Regensburg 1994 (RNT).

### Quellenwerke:

- ARATUS: Phaenomena. Edited with Introduction, Translation and Commentary by D. Kidd, Cambridge 1997 (Cambridge Classical Texts and Commentaries 34).
- MARCUS TULLIUS CICERO: Vom Wesen der Götter. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von OLOF GIGON und LAILA STRAUME-ZIMMERMANN, Düsseldorf - Zürich 1996 (Sammlung Tusculum).
- DIO CHRYSOSTOM: Discourses 12-30. Translated by J. W. Cohoon, Cambridge, Mass. 1939 (LCL 339).
- JOSEPHUS: Jewish Antiquities. Books XVIII–XIX. With an English Translation by Louis H. Feldman, Cambridge, Mass.; London 1965 (LCL 433).
- PHILO: De vita Mosis II, in: Philo: Volume VI. With an English Translation by F. H. Colson, Cambridge, Mass.; London 1935 (LCL 289), 450-595.

- L. ANNAEUS SENECA: *Epistulae morales ad Lucilium/Briefe an Lucilius*. Band 1. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Gerhard Fink, Düsseldorf 2007 (Sammlung Tusculum).
- L. ANNAEUS SENECA: *Epistulae morales ad Lucilium/Briefe an Lucilius*. Band 2. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel, Düsseldorf 2009 (Sammlung Tusculum).
- XENOPHON: *Memorabilia*. Translated and Annotated by Amy L. Bonnette with an Introduction by Christopher Bruell, Ithaca, NY 2001 (Agora Editions).

# Der Kosmos als moralischer Maßstab in der antiken Philosophie

**Jochen Althoff**

Klassische Philologie/Gräzistik  
Johannes-Gutenberg-Universität Mainz  
jalthoff@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1203>



## Abstract

The article examines the question of whether and how the term cosmos was used as a moral standard in ancient philosophy. It does not claim to be exhaustive, but concentrates on the early history of the term, going from the pre-Socratics to the four classical schools of philosophy of Plato, Aristotle, Epicurus and the Stoics. The starting point was the meaning of the word κόσμος as „order,“ which was decisive for the adoption of this term as an ethical standard. After Heraclitus, it was Democritus who placed this idea in the context of his peculiar atomistic understanding of nature. For Plato, the contemplation of the cosmos created by the Demiurge can enable people to make better moral decisions, but this remains subordinate to the orientation towards ideas. For Aristotle, too, the unchanging cosmos provides only few models for practical action. For Epicurus, observing the structures of the cosmos can help to dispel the omnipresent fear of death. For the highest ethical goal of happiness, however, further measures are needed (moderate satisfaction of needs, friendship, philosophy).

Only with the Stoa we reach the school of classical philosophy of antiquity that most clearly declared the cosmos and nature to be the ethical standard. This is particularly evident in the dictum „living in accordance with nature,“ which is based on a consistently rationally structured, ordered and fatefully determined, even god-like nature of the cosmos. As a prominent part of this cosmos, human beings should elevate nature to the guiding principle of their actions. This implies at least a limited freedom of choice on the part of the humans, which is granted to him/to her by the logos of the world that governs everything. According to this, all people share equally in this world logos and are equally capable of organizing their lives according to this rational structure.

---

Die folgenden Ausführungen beanspruchen keine Vollständigkeit. Sie konzentrieren sich auf die Frühgeschichte des Begriffs *kosmos* und gehen dann von den Vorsokratikern bis zu den vier klassischen Philosophenschulen Platons, des Aristoteles, Epikurs und der Stoiker. Ich hoffe aber, dass einige grundlegende Muster und Entwicklungen erkennbar werden.

## 1. Epos

Das griechische Wort κόσμος besitzt zahlreiche Bedeutungen: Bei Hesiod, dem frühesten griechischen Dichter (Ende 8. Jh. v. Chr.), findet sich das Wort nur dreimal, jeweils in vergleichbarem Zusammenhang und mit der durchgängigen Bedeutung „Schmuck/Schmuckstück“. Die beiden Stellen in *Theogonie* (Hes.theog. 587) und *Opera* (Hes.op. 76) beziehen sich jeweils auf die Ausstaffierung der ersten Frau mit Schmuckstücken. In Fragment 26<sup>1</sup> geht es um die Töchter des Königs Porthaon, die im Gefolge der Nymphen den Parnass durchstreifen, „nach Blumen suchend, wohlriechenden, als Schmuck für die Köpfe“ (Hes.fr. 26, 21: ἄνθεα μαι[ό]μεν[αι κεφαλῆις εὐώ]δεα κόσμον). Dieser Befund ist vor allem deshalb erstaunlich, weil die *Theogonie* gern als eine Kosmogonie verstanden wird, wobei aber eine spätere Bedeutung des Wortes Kosmos zugrunde gelegt wird.<sup>2</sup>

Von der Bedeutung „Schmuck“ ist mit Blick auf die Wirkung bei den Betrachtern die Bedeutung „Ehre, Auszeichnung“ abgeleitet. Das wird deutlich an Stellen wie Sophokles, *Aias* (Soph.Aj. 293; leider aus heutiger Sicht recht frauenfeindlich): „Frau, den Frauen Schmuck/Ehre das Schweigen bringt.“ (γύναι, γυναιξὶ κόσμον ἢ σιγῇ φέρει). Wie ein Schmuckstück zeichnet eine Verhaltensweise oder Tugend den Menschen aus. Aristoteles hebt diesen Gebrauch auf eine abstraktere Ebene, wenn er in der *Nikomachischen Ethik* (Arist.e.N. IV 7, 1124 a 1–3) schreibt: ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. („Es scheint nun die Großmut gleichsam ein Schmuck der Tugenden zu sein. Sie macht nämlich die Tugenden größer und entsteht nicht ohne sie [die Tugenden].“) Die Großmut tritt also als eine zusätzliche Auszeichnung zu allen Einzeltugenden hinzu und verleiht ihnen gleichsam den letzten Glanz.

In Homers Epen *Ilias* und *Odyssee* (7. Jh. v. Chr.) bedeutet κόσμος „Ordnung“<sup>3</sup> und wiederum „Schmuck“ (von Frauen und Pferden).<sup>4</sup> Ein Seitenzweig davon ist eine Verwendung wie in Hom.Od. 8, 492, wo Odysseus bei den Phäaken den Sänger Demodokos auffordert: ἀλλ’ ἄγε δὴ μετάβηθι καὶ ἵππου κόσμον ἄεισον / δουρατέου, [...] („Auf nun, gehe [zu einem anderen Lied] über und singe vom kosmos des hölzernen Pferdes, ...“) Die Scholien paraphrasieren das Wort an dieser Stelle als „Anordnung“, „Einrichtung“, „Plan“ (κατασκευή, οἰκονομία, ὑπόθεσις), und der Kommentar von Heubeck / West / Hainsworth schreibt zur

<sup>1</sup> Vgl. MERKELBACH, REINHOLD; WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967. Die Übersetzungen stammen hier und im Folgenden vom Verfasser, wenn nichts anderes angegeben wird.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): *Hesiodus: Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. WEST, Oxford 1988 (Nachdruck von 1966), S. 1: „Cosmogonic myths are found everywhere, [...]“; ERCOLANI, ANDREA; ROSSI, LUIGI ENRICO: Hesiod, in: ZIMMERMANN, BERNHARD (Hg.): *Handbuch der griechischen Antike*. Band 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München 2011, S. 82: „Die Erzählung konzentriert sich um zwei Hauptkerne: (1) der Kosmos und der Ursprung der Götter ...“.

<sup>3</sup> Z. B. Hom.II. 2, 214; Hom.Od. 13, 77. BEEKES, ROBERT STEPHEN PAUL: *Etymological dictionary of Greek*, Leiden 2010 (Leiden Indo-European etymological dictionary series 10,1), S. 760 vermutet, dass dies die ursprüngliche Bedeutung des Wortes sei, „Schmuck“ dagegen eine sekundäre. Das hängt vermutlich an der Auffassung der relativen Chronologie von Hesiod und Homer, denn traditionell wird Hesiod oft als ein nachhomerischer Dichter aufgefasst. Ich vertrete dagegen mit Blümer und West (1988) die umgekehrte Reihenfolge.

<sup>4</sup> Hom.II. 14, 187. So auch übertragen auf den Schmuck der Rede bei Arist.po.21, 1457 b 2, und auf den Schmuck der Tugend, Arist.e.N. IV 7, 1124 a 1.

Bedeutungsentwicklung: „In an oral tradition the sequence of themes that identifies a song is easily disordered, not merely by the incompetence of poor performers but also by the ambition of good singers to expand and ornament their work, ...“<sup>5</sup> Sie vermuten also, dass auch hier die Grundbedeutung „Ordnung“, „geordnete Abfolge“ maßgeblich ist.

Von dieser Bedeutung leitet sich wahrscheinlich auch die im 5. Jh. v. Chr. auftretende Bedeutung „staatliche Ordnung, Regierung, Verfassung“ ab, die etwa bei Thukydides und Herodot belegt ist.<sup>6</sup> Daher stammt vielleicht auch der kretische Amtstitel *Kosmos* für einen leitenden Magistrat, der aber erst ab dem 4. Jh. v. Chr. belegt ist.<sup>7</sup> Im 5. Jh. v. Chr. tritt dann, wie oben schon anhand der Sophoklesstelle gezeigt, die Bedeutung „Ruhm, Ehre“ hinzu.<sup>8</sup>

## 2. Vorsokratiker

Die uns heute so geläufige Bedeutung „Welt, Universum, Kosmos“ findet sich erst bei den vorsokratischen Philosophen.<sup>9</sup> Man hat früher vielfach angenommen, dass Pythagoras (Ende 6. Jh. v. Chr.) als erster die Welt als κόσμος bezeichnet habe. Dabei berief man sich auf ein späteres Zeugnis (14 A 21<sup>10</sup>) des sog. Aëtius, bei dem man sich klar machen muss, dass es sich um einen von Diels hauptsächlich aus der pseudoplutarchischen Schrift *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων* („Über die naturwissenschaftlichen Lehrmeinungen der Philosophen“) rekonstruierten Autor handelt.<sup>11</sup> Dieser Aëtius scheint um 50 n. Chr. gelebt zu haben und hat ein Werk *ξυναγωγή περὶ τῶν ἀρεσκόντων* („Zusammenstellung über die Lehrmeinungen“) verfasst, das selbst verloren ist, aber von verschiedenen späteren Autoren exzerpiert wurde. Aus diesem rekonstruierten Text stammt der Satz (14 A 21 DK): Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. („Pythagoras hat als erster die Umfassung des Alls als *kosmos* bezeichnet, wegen der in ihm herrschenden Ordnung.“)<sup>12</sup> Das in diesem Satz verwendete Synonym für Kosmos: *perioche* ist ebenfalls ein spätes und seltenes Wort. Es scheint bei Aëtius in der Regel „Himmel“ zu bedeuten und speziell die äußerste Himmelsschale, die unsere Welt umfasst und begrenzt.

<sup>5</sup> HEUBECK, ALFRED; WEST, STEPHANIE; HAINSWORTH, JOHN BRYAN (Hg.): A Commentary on Homer's Odyssey, vol. I: Introduction and Books I-VIII, Oxford 1988 (paperback ed. 1990), S. 378 zu V. 489, wo es zum Gesang des Demodokos schon einmal geheißen hatte, er sei λίην γὰρ κατὰ κόσμον vorgetragen worden: „in sehr guter Ordnung“.

<sup>6</sup> μεταστῆσαι τὸν κόσμον Thuk. 4, 76; 8, 48, 4; 8, 67, 3; μένειν ἐν τῷ ὀλιγαρχικῷ κόσμῳ 8, 72 etc.; von der spartanischen Verfassung Hdt. 1, 65; πόλεων κόσμοι Platon, *Protag.* 322 C 3.

<sup>7</sup> Arist.pol. II 10, 1272 a 5f.; Strabo 10, 4, 18; 22.

<sup>8</sup> Hdt. 8, 142, 2; Thuc. 1, 5, 2; Soph.Aj. 293.

<sup>9</sup> Vgl. zum Folgenden besonders FINKELBERG, ARYEH: On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ, in: Harvard Studies in Classical Philology 98, 1998, S. 103–136; GATZEMEIER, MATTHIAS; DIE REDAKTION; EBERT, ROLF: Art. „Kosmos“, in: RITTER, JOACHIM; GRÜNDER, KARLFRIED; GOTTFRIED, GABRIEL (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie online, DOI: <https://doi.org/10.24894/HWPh.5225>, Stand: 13.10.2023. Im modernen Deutsch bedeutet Kosmos meist „Weltall, Weltraum, Universum“, nur selten noch „Welt“. Vgl. unten Anm. 49.

<sup>10</sup> Vgl. DIELS, HERMANN; KRANZ, WALTER: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch-deutsch. Band 1, 9. Aufl. (Nachdruck der 6. Aufl. 1951/1952) Berlin 1960, S. 105, Z. 24f. (im Folgenden D./K.)

<sup>11</sup> DIELS, HERMANN: Doxographi Graeci, Berlin 1879, prol. 45–47. Vgl. jetzt MANSFELD, JAAP: Aetiana. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts, part 1–4 Leiden/Boston 2020.

<sup>12</sup> Ähnlich heißt es bei Diogenes Laertios (im Folgenden D.L.) 8, 48: „Favorinus sagt, dass Pythagoras ... auch den Himmel als erster *kosmos* genannt habe ...“ (τοῦτον [sc. Πυθαγ.] ὁ Φαβωρινός φησιν ... καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον ...).

Wegen der erheblichen zeitlichen Entfernung dieser Bezeugung von Pythagoras muss man aber damit rechnen, dass hier eine spätere Bedeutung des Wortes Kosmos auf eine frühere Phase übertragen wurde. Interessant ist auf jeden Fall die Begründung „wegen der in ihm herrschenden Ordnung“ (14 A 21). Sie deutet auf einen naheliegenden Zusammenhang der Wortbedeutungen: Demnach wäre der äußerste Himmel und evtl. auch die in ihm enthaltene Welt wegen ihrer besonders augenfälligen Ordnung (τάξις) als Kosmos bezeichnet worden.<sup>13</sup>

Der erste vermutlich zuverlässige Beleg für das Wort Kosmos bei den Vorsokratikern findet sich bei Heraklit fr. 22 B 30 (um 500 v. Chr.) (= Nr. 62 Primavesi<sup>14</sup>): κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. („Diesen Kosmos, denselben von allem, hat weder einer der Götter noch einer der Menschen geschaffen, sondern er war immer, ist und wird sein: Feuer, immer lebend, nach Maßen entflammend und nach Maßen erlöschend.“) Das ist erkennbar originale Diktion, ergibt aber eine ambivalente Bedeutung des Wortes κόσμος. Einerseits deutet die Formulierung „derselbe von/für alles“ in Richtung der Bedeutung „Welt, All“. Andererseits ist in den folgenden Bemerkungen zur Identität dieses Kosmos mit dem immer lebenden Feuer stark der Aspekt des Maßes betont (zweimal μέτρα), nach dem dieses Feuer entflammt und erlischt: „Der hier erstmals in philosophischem Gebrauch bezeugte Begriff κόσμος fasst die bestehende Welteinrichtung als ein maßvolles Gefüge, das in der Bewegung des Feuers seinen Bestand hat.“<sup>15</sup> In diesem Verständnis steht also wieder die geordnete Abfolge von Feuerphasen als das die Welt bestimmende Prinzip im Vordergrund, somit die älteste Bedeutung von κόσμος.<sup>16</sup> Auch für zwei weitere Belege bei Heraklit (22 B 89 und B 124 D./K.), die allerdings möglicherweise keine Originalbelege darstellen, kann man diese Bedeutung wahrscheinlich machen.<sup>17</sup> Das Feuer als dominantes Element im Kosmos wird später von den Stoikern wieder aufgegriffen.

<sup>13</sup> Finkelberg hat auch für das Zeugnis 12 A 11 D./K. aus Anaximander deutlich gemacht, dass das dort den „Himmeln“ zugeschriebene Wort *kosmos* die Bedeutung „Zusammensetzung, Arrangement“ hat: FINKELBERG, History, S. 108f. Allerdings tritt bei ihm hier etwas in den Hintergrund, dass damit natürlich eine sinnvolle, funktionsfähige Ordnung gemeint ist, ganz wie es dieses Wort von Anfang an bezeichnet (dies zu Recht betont S. 115). Ebd. S. 109f. weist Finkelberg darauf hin, dass Anaximenes 13 B 2 (ebenfalls aus Aëtius) scheinbar ein wörtliches Fragment bietet (οἶον ἢ ψυχῇ, φησιν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει. „Wie unsere Seele, sagt er, die Luft ist, uns beherrschend zusammenhält, so umfaßt auch die ganze Weltordnung Hauch und Luft.“ [Übers. v. D./K. I, 95]). Es ist aber vielfach angezweifelt worden, ob dies wirklich ein Originalwortlaut ist, vgl. ebd. S. 109, Anm. 22. Wenn es echt wäre, wäre es das früheste Zeugnis für diesen Wortgebrauch.

<sup>14</sup> MANSFELD, JAAP; PRIMAVESI, OLIVER: Die Vorsokratiker griech./dt., ausgewählt, übers. und erläutert v. Mansfeld, Jaap /Primavesi, Oliver, Stuttgart 1986, erweiterte Neuauflage 2011, S. 268.

<sup>15</sup> Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. UEBERWEG, FRIEDRICH, völlig Neubearb. Ausgabe hg. v. HOLZHEY, HELMUT, Die Philosophie der Antike, Bd. 1: Frühgriechische Philosophie, hg. v. FLASHAR, HELLMUT; BREMER, DIETER; RECHENAUER, GEORG, Basel 2013, S. 616.

<sup>16</sup> Finkelberg spricht sich vehement für diese Bedeutung an dieser Stelle aus: FINKELBERG, History, S. 116f., und weist dabei darauf hin, dass eine neue Bedeutungsprägung im Sinne von „Welt“ von Heraklit hätte erläutert werden müssen. Eine Parallele sieht er in Anaximanders fr. 12 B 1: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. „...Und woraus den seienden Dingen die Entstehung ist, da hinein geschehe auch ihr Untergang gemäß der Notwendigkeit; denn sie (die Dinge) gäben einander Strafe und Buße für die Ungerechtigkeit gemäß der Ordnung der Zeit.“ Auch hier steht die regelmäßige, geordnete Abfolge von Werden und Vergehen im Zentrum.

<sup>17</sup> Vgl. FINKELBERG, History, S. 117f.

Um hier abzukürzen, zitiere ich die Zusammenfassung, wie sie Finkelberg in seiner Untersuchung gibt: „It thus emerges that the fifth-century texts do not furnish any clearcut evidence for κόσμος ‘world.’ The word is consistently used in its primary sense of ‘order, arrangement,’ and even in this sense no systematic employment of it in cosmological speculations is traceable.“<sup>18</sup>

Schwierig ist die Beurteilung der berühmten Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie, die häufig dem Atomisten Demokrit (ca. 460–380 v. Chr.) zugeschrieben wird. Der erste sichere Beleg findet sich aber erst bei Arist.phys. VIII 2, 252 b 26. Dort geht es um die innere Bewegungsfähigkeit von Lebewesen *versus* die von außen angestoßene Bewegung von Nichtlebewesen. In diesem Zusammenhang sagt Aristoteles (252 b 24–27): εἰ δ’ ἐν τῷ ζῳῷ τοῦτο δυνατόν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ. („Und wenn dies [= diese Art der Eigenbewegung] in einem Lebewesen geschehen kann, was hindert, dass dasselbe sich auch im All ereignen kann? Wenn es nämlich im Mikrokosmos geschieht, dann auch im großen (Kosmos).“

Man wird zwar Finkelberg einräumen müssen, dass der exakte Wortgebrauch (μικρὸς κόσμος – μακρὸς κόσμος) sich bei Demokrit nicht belegen lässt.<sup>19</sup> Dass aber Demokrit ein solcher Vergleich zwischen den großen Weltstrukturen und den kleineren Strukturen des Menschen vorgeschwebt hat, dürfte dennoch wahrscheinlich sein. Immerhin setzt er durchgängig die atomaren Grundbausteine und die Mechanismen ihrer Verbindung und Auflösung überall in derselben Weise an. Es liegt daher nahe, auch dieselben Funktionsweisen im Makrokosmos und im Mikrokosmos Mensch (und natürlich auch bei den Tieren und Pflanzen) anzusetzen.<sup>20</sup>

Dies ist aber zunächst einmal die Feststellung eines naturwissenschaftlichen Faktums, das keine unmittelbar ethische Relevanz zu haben scheint. Zugleich besitzen wir aber von Demokrit zahlreiche Fragmente zur Ethik und können anhand des bei Diogenes Laertios überlieferten Schriftenverzeichnisses (9, 46–49) eine größere Zahl von ethischen Schriften ausmachen, die uns leider nur fragmentarisch überliefert sind. Die Forschung hat sich lange gefragt, ob diese ethischen Fragmente irgendwie mit den physikalisch-atomistischen Anschauungen Demokrits verbunden werden können. Man neigt in den letzten 20 Jahren dazu, diese Frage immer deutlicher zu bejahen.<sup>21</sup> Kernbegriffe der demokriteischen Ethik wie εὐθυμία („Wohlgemutheit“), εὐεστώ („Wohlbefinden“), εὐστάθεια („Wohlabgewogenheit“), ἀθαμβία, ἀθαυμαστία („mangelndes Erstaunen“, „Unverblüfftheit“) beziehen sich auf den zugrundeliegenden Seelenzustand in seiner atomaren Struktur;<sup>22</sup> auch die Seele ist ja bei Demokrit ein atomares Konglomerat. Sie bezeichnen alle eine harmonische Ausgeglichenheit und Balance der Bewegungen der Seelenatome. Dabei wird eine gleichmäßige Zentrierung dieser Atombewegungen um einen stabilen Schwerpunkt als ideal betrachtet, welche durch allzu große Atomstöße von außen (im Prozess der Wahrnehmung oder des Denkens) zu extremen Ausschlägen und in Unordnung gebracht werden kann. Dies wird schön aus dem fr. 68 B 191

<sup>18</sup> FINKELBERG, History, S. 122.

<sup>19</sup> FINKELBERG, History, S. 120–122.

<sup>20</sup> So urteilt auch der Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 881.

<sup>21</sup> Vgl. die zusammenfassende Darstellung im Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 907–914.

<sup>22</sup> Vgl. D.L. 9, 44f.; fr. 68 B 4 D./K.; 68 A 169 D./K.

erkennbar:<sup>23</sup> ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμῆ γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὐθυμοί. („Denn den Menschen wird Wohlgemutheit zuteil aus Mäßigung der Lust und durch des Lebens rechtes Maß. Mangel und Überfluss dagegen pflegt umzuschlagen und große Bewegungen in der Seele zu verursachen. Die in großem Pendelschlag [wörtl.: aus großen Abständen] sich bewegendenden Seelen sind weder wohlbeständig noch wohlgemäß.“) Das ordnungsgemäße atomare Funktionieren der Seele im Sinne der beschriebenen Zentrierung wird somit zu einem ethischen Ziel erklärt und ihr natürlicher Zustand zur Norm erhoben.

Von κόσμος ist in diesen Zusammenhängen zwar nicht ausdrücklich die Rede, aber es gilt sicher, was Rechenauer folgendermaßen formuliert: „Was hier als zentrales Anliegen der demokritischen Ethika greifbar wird – die Gewinnung von Stabilität im Seelischen durch Eingrenzung und Sistierung des Fluktuierenden, Ungeordneten –, kann durchaus in Beziehung auf die Vorstellungen, die Demokrit vom physikalischen Kosmos schlechthin hat, gesehen werden.“<sup>24</sup> Hier wird also die dominierende Grundbedeutung des Wortes Kosmos greifbar und wirkt nach: Ordnung, die zur Norm erklärt wird.

Die hier zum ersten Mal klar greifbare Verbindung von natürlichen, kosmischen Strukturen<sup>25</sup> und Ethik führt auch zu einer Neubewertung der naturwissenschaftlichen Untersuchung der Welt. Naturforschung erkennt die normalen funktionalen Zusammenhänge der Welt, und diese Erkenntnis wird in einen normativen Rang erhoben. Je nachdem, welchen Wert man der Ethik innerhalb der Philosophie einräumt, kann die Physik (im antiken Sinne) auch als ein Mittel zum Erreichen ethisch-psychologischer Ziele verstanden werden. Das ist ein Ansatz, der sich besonders in den hellenistischen philosophischen Systemen des Epikureismus und der Stoa wiederfindet.

Wenn wir der Bedeutungsentwicklung des Wortes κόσμος weiter folgen, so scheint im Laufe des 5. Jh.s v. Chr. die Bedeutung „Himmel, Himmelssphäre“ in den Vordergrund zu treten. Wir hatten dies bereits einmal als eine dem Pythagoras zugeschriebene Wortbedeutung kennengelernt (14 A 21 D./K.), wobei es sich aber wahrscheinlich um eine spätere Rückübertragung auf den frühen Denker handelte. Dieser Wortgebrauch findet sich etwa in der platonischen *Epinomis*, die nach heute verbreiteter Auffassung von Philipp von Opus, einem etwas jüngeren Schüler Platons, stammt.<sup>26</sup> Möglicherweise etwas älter ist eine Stelle im *Panegyrikos* des Isokrates (von ca. 380 v. Chr.) 179, wo von der „gesamten Erde, die unter dem

<sup>23</sup> Übersetzung von RECHENAUER, GEORG in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 909. Der Klammerzusatz ist von mir, J. A.

<sup>24</sup> Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 910. Vgl. auch ebd. S. 912: „Er (Demokrit) sieht die menschliche Ordnung an die Herstellung einer Korrelation des Subjekts zu einer objektiven Außenwelt unter dem Gesichtspunkt des Notwendigen gebunden. Das Gesetz des Sollens ruht dabei nicht im subjektiven Willen, sondern wohnt als deontologisches Moment der objektiven Außenwelt selbst inne; es muss vom Menschen erkannt und durch entsprechendes Verhalten erfüllt werden, um den umgreifenden Ordnungszusammenhang zu wahren.“

<sup>25</sup> Eigentlich müsste man den Titel dieses Beitrags auch auf die Frage nach der Natur als ethischem Maßstab erweitern. Das wird bereits hier erkennbar, später aber noch deutlicher bei den Epikureern und Stoikern hervortreten.

<sup>26</sup> Vgl. zur *Epinomis* KRÄMER, HANS, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe hg. v. H. HOLZHEY, Die Philosophie der Antike, Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, hg. v. H. FLASHAR, Basel 2004, S. 84–86, die Stellen: 977 B 2; 986 C 4; 987 B 7 etc.

Himmel liegt“ gesprochen wird (τῆς γὰρ γῆς ἀπάσης ὑπὸ τῷ κόσμῳ κειμένης ...). In seinem noch etwas früheren *Busiris* 12 bedeutet die Wendung ἐν καλλίστῳ τοῦ κόσμου „im schönsten Teil des Himmels“ (von Ägypten) oder „im schönsten Klima“. <sup>27</sup> Auch bei Aristoteles (gestorben 322 v. Chr.) ist die Bedeutung „Himmel“ häufig. <sup>28</sup> Und am Ende des 4. Jh.s v. Chr. beschreibt Epikur den Kosmos noch als „eine Umfassung des Himmels, die die Sterne, die Erde und alle erscheinenden Dinge umfasst“ (*Brief an Pythokles*, 88 [= D.L. 10, 88]: κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, [...]) („der Kosmos ist eine Umfassung des Himmels, die die Sterne, die Erde und alle [uns] erscheinenden Dinge umfasst, [...]).“ <sup>29</sup>

### 3. Die Sophisten

Chronologisch müsste man an dieser Stelle einen kurzen Blick auf die Sophisten werfen, mit denen sich Platon in seinen Dialogen immer wieder auseinandersetzt. <sup>30</sup> Ich will dies hier nur ganz knapp tun, da speziell der Begriff κόσμος hier keine große Rolle spielt. Diese intellektuelle Bewegung hatte ihren Höhepunkt in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. und wird durch Namen wie Protagoras, Gorgias, Thrasymachos, Hippias und Kallikles repräsentiert. Sie zogen in ganz Griechenland umher und boten für Geld den höheren Ständen Unterricht an, der überwiegend auf den Erwerb rhetorisch-politischer Kompetenzen angelegt war. Ein zentrales Thema war das Begriffspaar φύσις-νόμος, das man mit „Natur-Sitte/Gesetz“ übersetzen könnte. Der hier benutzte Naturbegriff hat sich bereits ein wenig von seiner ursprünglichen Bedeutung („Wuchs“) entfernt in Richtung einer abstrakteren Auffassung von „natürlich gewachsenem Wesen/Natur“, wie wir das Wort auch heute meist verwenden. Die Grundtendenz der Sophisten war es, den in der archaischen Zeit hochgehaltenen Wert der genealogisch vererbten Vorzüglichkeit eines ‚adeligen‘ Menschen einerseits zugunsten der Möglichkeit einer lernend erworbenen Qualität etwas zurückzudrängen. Diese Tendenz steht im Zusammenhang mit den sozialhistorischen Entwicklungen einer Adels- zur Bürgergesellschaft.

Andererseits finden wir radikale Vertreter einer ethischen Bevorzugung natürlicher Strukturen und Verhaltensweisen gegenüber als sekundär empfundenen gesellschaftlichen Normen und Einschränkungen. Hier wird also der Begriff der Natur wieder aufgewertet, aber nicht nur rein genealogisch verstanden, sondern mit einem breiteren Bezug auf die natürliche Umwelt. Ein schönes Beispiel bietet der Komiker Aristophanes in seinen *Wolken* von 423 v. Chr. (die wir nur in einer veränderten zweiten Auflage besitzen), 1409–1431. Der Sohn Phei-

<sup>27</sup> Vgl. Hdt. 1, 142,1: τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ὥρέων ἐν τῷ καλλίστῳ „im schönsten Teil des Himmels/der Welt und der Jahreszeiten“ (sc. haben die Ionier ihre Städte gegründet). Hier wird also, einige Jahrzehnte früher, οὐρανός als Synonym für κόσμος verwendet. Vgl. FINKELBERG, *History*, S. 122–124.

<sup>28</sup> *Meteorologica* I 3, 340 b 10: τὸν περὶ γῆν κόσμον „der Kosmos/Himmel rings um die Erde“; *Metaphysik* K 6, 1063 a 15: die Dinge im Himmel verändern sich nicht; Arist.e.N. VI 7, 1141 b 1: der Himmel enthält göttlichere Dinge als den Menschen.

<sup>29</sup> Der Wortlaut erinnert stark an das Pythagorasfragment 14 A 21 D./K, s.o.

<sup>30</sup> Vgl. KERFERD, GEORG B, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begr. v. F. Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe, *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, v. K. Döring; H. Flashar; G.B. Kerferd; C. Oser-Grote/H.-J. Waschkiel, hg. v. H. FLASHAR, Basel 1998, S. 1–137, bes. S. 11–19. Klassisch ist HEINIMANN, FELIX: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945 (Nachdruck Darmstadt 1987). Vgl. auch KULLMANN, WOLFGANG: *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*, Stuttgart 2010.

dippides legt dort seinem Vater dar, dass er ihn genauso mit Schlägen traktieren dürfe, wie seinerzeit der Vater den Sohn geschlagen habe. Dies begründet er mit dem menschlich-willkürlichen Charakter der Gesetze (die dies verbieten) und dem Verweis auf Hähne und anderes Vieh, bei dem es ebenfalls üblich sei, dass die Nachkommen den Vater gewaltsam attackierten. Der Vater kontert dieses Argument mit der trockenen Bemerkung, dann solle der Sohn auch Mist fressen und auf einer Hühnerstange schlafen. Hier wird also (in einer allerdings komisch übertriebenen Weise) die tierische Natur als ein ethisches Vorbild genommen, die Natur also zur Norm erhoben. Dieses Verfahren findet sich übrigens auch in den medizinischen Schriften des Corpus Hippocraticum.<sup>31</sup> Bei Aristoteles ist dann dieser umfassende Begriff der Natur als desjenigen Bereichs der Wirklichkeit, der auch ohne menschliche Einwirkung existiert, und somit dasselbe wie „Welt“ bezeichnet, voll entwickelt.<sup>32</sup> Diese Gleichsetzung von „Natur“ und Kosmos (im Sinne von „Welt“) wird uns im Epikureismus und im Stoizismus wieder begegnen.

#### 4. Platon

Auch bei Platon (428–348 v. Chr.) findet sich die Bedeutung „Himmel“ für κόσμος häufiger.<sup>33</sup> Er vollzieht jedoch dann endlich den Schritt zur Bedeutung „Welt“. Dies geschieht aber wohl erst im relativ späten *Timaios* (geschrieben um 350 v. Chr.) (Plat.Tim. 28 B 2–7): ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς – ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ’ ἂν δέχοιτο, τοῦθ’ ἡμῖν ὀνομάσθω – σκεπτέον δ’ οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ’ ἀρχῆς τινοῦ ἀρξάμενος. („Der gesamte Himmel – oder die Welt [κόσμος] oder welche andere Bezeichnung auch immer jemand am ehesten akzeptieren würde, damit sei er von uns benannt – von ihm ist zuerst zu untersuchen, was bei einem jeden zu Beginn der Untersuchung zugrunde liegen muss, ob er immer [schon] war, ohne einen Anfang des Werdens zu haben, oder ob er geworden ist, ausgehend von irgendeinem Anfang.“)<sup>34</sup> Hier ist auffällig, dass Platon bzw. sein Sprecher Timaios von dem Wort „Himmel“ (οὐρανός) ausgeht, das wir gerade schon als ein Synonym für κόσμος in der Bedeutung „Welt“ kennengelernt haben. Dann schiebt er in

<sup>31</sup> Vgl. BUCHHEIM, THOMAS: Art. „physis“ in: HORN, CHRISTOPH; RAPP, CHRISTOF (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002, S. 347: „In der Medizin ist die *ph.(ysis)* die einen Normalzustand definierende, ausbalancierte Konstitution des Menschen aus verschiedenen Grundqualitäten oder Säften (De nat. hom. 2-4; De vet. med. 14; *De aere aquis locis* 10), welche in Verhältnis und mannigfaltiger Abhängigkeit zu Schwankungen und Verschiedenheiten der Nahrungsmittel und Einwirkungen aus der Umgebung steht (z.B. De vet. med. 20; *De aere aquis locis* 23–24), was wiederum die *ph.* und reguläre Verursachung einer jeden Krankheit bedingt und erklärlich macht, statt sie göttlichen Einflüssen zuschreiben zu müssen (*De morbo sacro* 2, 1–3. 18, 2; *De aere aquis locis* 2. 22; Epid. 6, 5, 1).“

<sup>32</sup> Z.B. *Metaphysik* Γ 3, 1005 a 32f.

<sup>33</sup> Plat.Lg. VII, 821 A 2, wo allerdings z.B. Schöpsdau „Weltall“ übersetzt (SCHÖPSDAU, KLAUS: Platon, Werke, Bd. IX, 2: *Nomoi*, Übers. u. Komm. v. K. Schöpsdau, Göttingen 2003, S. 124), vgl. aber FINKELBERG, History, S. 124; Plat.Phlb. 28 E 3f., wo D. Frede „Regelmäßigkeit“ übersetzt (FREDE, DOROTHEA: Platon, Werke Bd. III, 2: *Philebos*, Übers. u. Komm. v. D. Frede, Göttingen 1997, S. 36); Plat.Criti. 121 C 3. Es herrschen also divergierende Auffassungen über die Übersetzung des Wortes *kosmos* an vielen dieser Stellen; „Weltall“ ist aber nur das gewöhnliche deutsche Wort für „Kosmos“ und „Regelmäßigkeit“ verweist auf die im Wort *kosmos* immer mitzuhörende Ordnung.

<sup>34</sup> Übers. hier und im Folgenden von Th. Paulsen: PAULSEN, THOMAS: Platon, *Timaios*, Griech./Dt., Übers., Anm. u. Nachwort v. Thomas Paulsen; Rudolf Rehn, Stuttgart 2003, S. 37. Der erste Klammerzusatz ist von mir, J. A.

Parenthese eine Bemerkung ein, in der unser Wort κόσμος als eine mögliche synonyme Bezeichnung dafür genannt wird, ohne dass der Sprecher auf dieser Bezeichnung insistieren möchte. Das deutet, wie Finkelberg zu Recht betont hat, darauf hin, dass der Ausdruck κόσμος in der Bedeutung „Welt“ zu dieser Zeit noch keinesfalls gefestigt war.<sup>35</sup>

Nach der Darstellung des Timaios hat der Demiurg den Kosmos geschaffen, indem er die ewigen Ideen als Vorbilder benutzte. Plat.Tim. 29 A 2f. heißt es: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν. („Wenn nun offensichtlich dieser Kosmos schön und der Demiurg gut ist, dann blickte er offenbar zum Ewigen [Bereich der Ideen].“) Der Kosmos ist also zwar ein aus Materie geschaffenes Wesen und ihm haftet daher gegenüber dem immateriellen Bereich der Ideen eine gewisse Minderwertigkeit an. Aber er ist unter allen geschaffenen Dingen das schönste und beste und kann seinerseits als Vorbild für menschliches Handeln gelten. Die Schönheit des Kosmos beruht auf seiner höchst vollkommenen Ordnung, in der er ein Abbild der Vernunft des Schöpfers ist. Daher nennt Timaios ihn auch ein vollkommenes Lebewesen (Plat.Tim. 30 B 6–C 1): οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. („Daher nun muss man, gemäß der wahrscheinlichen Rede, sagen, dass dieser Kosmos ein beseeltes und wahrhaft mit Verstand begabtes Lebewesen geworden ist durch die planende Vorausschau des Gottes.“) Diese planende Vorausschau oder Vorsehung (πρόνοια) wird uns bei den Stoikern wieder begegnen.

Auch der Mensch ist von seiner Gestalt und inneren Struktur her in manchem eng am Kosmos ausgerichtet. Mit seinem (annähernd) kugelrunden Kopf bildet der Mensch die äußere Gestalt des Kosmos nach, und in diesem Kopf ist die menschliche Vernunft als seine höchste Fähigkeit lokalisiert (Plat.Tim. 44 D 3–8). Wenn der Mensch den Kosmos betrachtet und erforscht, erkennt er dessen regelmäßige Struktur und Abläufe und bringt seine eigenen ungeordneten Überlegungen in eine vergleichbar wohlgeordnete Bewegung (Plat.Tim. 47 B – C 4): ... τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ’ ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα. („Nachdem wir die am Himmel vorfindlichen Umläufe der Vernunft betrachtet haben, benutzen wir sie für die Umläufe unserer Gedanken, die den kosmischen verwandt sind, geordnete Umläufe statt der ungeordneten [in uns], und indem wir sie erlernen und teilhaben an der natürlichen Richtigkeit der vernünftigen Überlegungen und indem wir die ganz und gar konstanten Umläufe des Gottes nachahmen, bringen wir die in uns umherirrenden Umläufe zur Ruhe.“) Der Kosmos dient also dem Menschen als Vorbild für seine innere, seelische Ausrichtung und ermöglicht ihm sowohl moralisch zu leben als auch intellektuell voranzuschreiten. Das maßgebliche Element sind dabei die regelmäßigen Umläufe der Gestirne, also die astronomische Ordnung des Kosmos, erst in zweiter Linie seine Schönheit, die aus dieser Ordnung folgt. Dies wird auch der maßgebliche Grund dafür sein, dass Platon das Wort Kosmos für dieses Universum neu prägte.<sup>36</sup> Die For-

<sup>35</sup> FINKELBERG, History, S. 128. Ähnlich vorsichtig äußert sich Sokrates in Plat.Phlb. 29 E 1: ... περὶ τοῦδε ὄν κόσμον λέγομεν. „... über dies, was wir *kosmos* nennen.“

<sup>36</sup> So auch FINKELBERG, History, S. 129–131, der aber den Aspekt der Schönheit m.E. zu sehr in den Hintergrund rückt. Vgl. auch BRISSON, LUC: Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: *Timaios*, in: KOBUSCH, THEO;

mulierung Platons erinnert sehr an Demokrits Auffassung von der Euthymie. Allerdings schweben Platon keine atomaren Bewegungen vor, sondern die Bewegungen der Gestirne. Das Verhältnis von ungeordneten (= schlechten) Bewegungen zu geordneten (= guten) ist aber bei beiden Denkern gleich.

Die Erforschung der Natur hat in diesem Verständnis nur einen propädeutischen, dienenden Charakter. Sie kann die Seele funktionsfähig machen und so zur Philosophie (und damit zur ethischen Vollkommenheit) führen. Diese dienende Funktion der Naturwissenschaft (Physik) gleicht ihrer Rolle bei Demokrit. Das eigentliche Ziel menschlichen Denkens bleibt für Platon aber die rein intelligible Erkenntnis der Ideen.

Der platonische Dialog *Timaios* ist bekanntlich in der Philosophiegeschichte der bei weitem wirkmächtigste gewesen. Seine fulminante Rezeption setzt bereits im sog. Mittelplatonismus ein, einer Fortentwicklung des Platonismus von ca. dem 1. Jh. v. Chr. bis zu Plotin (ca. 204-269 n. Chr.), der zentralen Figur des Neuplatonismus.<sup>37</sup> Die Überlieferungslage ist für die meisten mittelplatonischen Philosophen (Eudoros von Alexandrien, Derkyllides, Thrasyllus, Lukios, Nikostratos etc.) sehr fragmentarisch, aber ein sehr umfangreiches, wenn gleich nicht vollständiges Œuvre des Plutarch von Chaironeia (ca. 45–120 n. Chr.) ist erhalten. Alle Mittelplatoniker bemühen sich darum, die originale platonische Lehre als systematisch und widerspruchsfrei zu erweisen, und bedienen sich dazu oft (manchmal auch übertrieben) raffinierter philologischer Exegesen. Charakteristisch ist weiterhin eine Amalgamierung stoischer, peripatetischer und pythagoreischer Ansätze mit der platonischen Lehre. In scharfem Gegensatz zu den beiden materialistischen hellenistischen Systemen der Stoa und des Epikureismus wird der Transzendenzgedanke stark in den Vordergrund gerückt. Der im *Timaios* zentrale Schöpfer-Demiurg wird mit der Vernunft als höchstem transzendentalen Prinzip identifiziert, zu dem sich (in wechselnder Bewertung) die Ideen, auf die er bei seiner Schöpfung schaut, und die Materie, mit der er seine Schöpfung bewerkstelligt, gesellen (Drei-Prinzipienlehre).<sup>38</sup>

Ganz ähnlich wie Platon den vom Demiurgen geschaffenen Kosmos zur ethischen und intellektuellen Norm erklärte, benutzen die Mittelplatoniker eine auch in der Stoa vorfindliche Formel als ethische Norm: Dies ist die Aufforderung zur ὁμοίωσις θεῶ, zur „Angleichung an Gott“. <sup>39</sup> Die Stoiker sprachen, wohlgemerkt, von ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, also „in Über-

MOJSISCH, BURKHARD (Hg.): Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 229–248; HORN, CHRISTOPH: Art. „Ordnung/Kosmos (*taxi/skosmos*)“, in: SCHÄFER, CHRISTIAN (Hg.): Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, S. 214–219.

<sup>37</sup> Vgl. FERRARI, FRANCO: § 48. Der Begriff ‚Mittelplatonismus‘ und die Forschungsgeschichte, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, völlig Neubearb. Ausgabe, Die Philosophie der Antike, Bd. 5/1: Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, hg. v. CHR. RIEDWEG; CHR. HORN; D. WYRWA, Basel 2018, S. 547–555; DILLON, JOHN: The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977, S. 43–51.

<sup>38</sup> Vgl. FERRARI: ‚Mittelplatonismus‘, S. 553f.: „Die Bedeutung der Theologie zeigt sich in einer umfassenden und vertieften Reflexion über die Beziehungen zwischen einem Ersten Gott, oft gleichgesetzt mit der Idee des Guten (und des Einen), und einem zweiten Gott, dem Baumeister der sinnlichen Welt. In der Tat nehmen einige Denker wie Numenios und Alkinoos zwei Gottheiten an – die erste identisch mit der Idee des Guten, die zweite mit dem Demiurgen –, während andere wie Plutarch und Attikos den Demiurgen und die Idee des Guten zu einem zusammenfassen (...).“

<sup>39</sup> Diese Formel geht auf Plat.Ti. 90 D 1–7 zurück: „Jeder muss das Denkende dem Gedachten ähnlich machen (ἐξομοῖωσαι) entsprechend der ursprünglichen Natur, muss dabei das Ziel des besten Lebens haben (ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν), das den Menschen von den Göttern als bestes in Aussicht gestellt ist, und zwar sowohl für die

einstimmung *mit der Natur* leben“.<sup>40</sup> Die Mittelplatoniker betonen mit der Ersetzung der Natur durch Gott den transzendenten Charakter des Demiurgen und der von ihm berücksichtigten Ideen als die hinter der Natur liegende, bedeutendere Instanz, die als Richtpunkt der Ethik dienen sollte. Damit ist ein bedeutender Schritt in Richtung auf die christliche Rezeption dieses Gedankens getan.

Ich möchte dies wenigstens an einer Textstelle kurz zeigen. In Plutarchs Schrift *De sera numinis vindicta* (περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων „Über die späte Bestrafung durch die Gottheit“) findet sich folgender Absatz (Plut.de.sera 550 D): ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσιν τοῖς ἐπεσθαι θεῷ δυναμένοις. καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις, ἄτακτος οὖσα, ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβάλλειν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητα καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ἰδέας καὶ ἀρετῆς. („Bedenkt nun zuerst, daß sich nach der Lehre Platons der Gott, indem er sich in die Mitte stellt als ein Vorbild aller vollkommenen Dinge, die menschliche Tugend, die eine gewisse Angleichung ist an ihn, denjenigen eingibt, die imstande sind, Gott zu folgen. Denn auch die Natur des Alls, an sich ungeordnet, empfing diesen Anstoß, sich zu wandeln und zum Kosmos zu werden durch eine gewisse Ähnlichkeit und Teilhabe an der Idee und sittlichen Vollkommenheit, die das Göttliche umgibt.“)<sup>41</sup>

Der Demiurg erhebt sich also selbst zum ethischen Vorbild für die Menschen, die zumindest teilweise in der Lage sind, dieses Vorbild zu erkennen und ihm als ethischer Richtschnur zu folgen. In dieser Angleichung an Gott ahmt der Mensch den primären Schöpfungsvorgang des Kosmos nach, der von der Unordnung zur Ordnung (κόσμος) verlief. Denn der Demiurg orientierte sich bei seiner Schöpfung an den ewigen Ideen, was hier so klingt, als hätte sich der Kosmos selbst an diesen Ideen ausgerichtet. Auch hier wird also die transzendente Instanz des Demiurgen und der Ideen zum ethischen Vorbild erklärt. Kosmos in der Bedeutung „gute Ordnung“ ist der Zustand der Welt nach der Schöpfung, die somit ein Prozess der Ordnung des vorher Ungeordneten ist.

## 5. Aristoteles

Aristoteles (384–322 v. Chr.), der bedeutendste Schüler Platons, kann hier knapp abgehandelt werden. Er übernimmt von Platon den Wortgebrauch κόσμος für das Universum, hält den Kosmos wie Platon für ein Lebewesen, das vollkommen, schön, gut geordnet und göttlich ist.<sup>42</sup> Aber im Gegensatz zu Platon nimmt Aristoteles keine Entstehung der Welt an, sondern

---

gegenwärtige Zeit als auch für die danach.“ Übers. von MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD: Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῷ in Kaiserzeit und Spätantike, in: PIETSCH, CHRISTIAN (Hg.): Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013, S. 99–111, hier: S. 99, Anm. 5.

<sup>40</sup> Vgl. unten die Ausführungen zur Stoa. Die Formel findet sich, zunächst ohne den Zusatz „der Natur“, bei Zenon, SVF I, 179. Zum Problem des Zusatzes vgl. BEES, ROBERT: „Natur“ in der Telosformel Zenons von Kition, AKAN 20, 2010, S. 45–62.

<sup>41</sup> Übers. v. HELMIG, CHRISTOPH: Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus, in: PIETSCH, Ethik, S. 237–258, hier: S. 248.

<sup>42</sup> Arist.cael. II 2, 285 a 29: ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος; I 9, 279 a 18–22.

hält sie und die in ihm enthaltenen Spezies der Pflanzen und Tiere für ewig.<sup>43</sup> Die einzelnen sterblichen Individuen vererben die Speziesseigenschaften an ihre Nachkommen und erhalten so die Ewigkeit der Spezies.<sup>44</sup> Die Erhaltung der jeweiligen Tierart ist das Ziel der Fortpflanzung und die einzelnen Individuen sind mit Körperfunktionen versehen, die dieses Ziel sinnvoll erreichen können. Der Mensch besitzt als einziges Lebewesen mit seinem Verstand eine Funktion, die ihn zu höherwertigen Zielen befähigt:<sup>45</sup> Das ist für ihn die forschende Betrachtung (βίος θεωρητικός) der Welt.<sup>46</sup> Naturwissenschaft gewinnt hier einen eigenen Wert, der nur am Rande mit ethischen Bezügen versehen ist. Diese Überlegungen beschreiben die aristotelische Teleologie, die also nur auf die Arten bezogen ist, aber nicht im Sinne einer durchgängigen Finalität den ganzen Kosmos bestimmt. Die Vorstellung, dass etwa die Pflanzen als Nahrung der Tiere, diese wiederum als Nahrung der Menschen dienen, findet sich bei Aristoteles noch nicht, sie wird erst in der Stoa entwickelt.

Der Kosmos und seine Details sind also für Aristoteles ein wichtiges Objekt naturwissenschaftlicher Betrachtung und zu dieser Betrachtung fordert Aristoteles ausdrücklich auf und hält sie für das eigentliche Ziel menschlichen Lebens. Als ethischer Maßstab fungiert aber der Kosmos nur insofern, als dass es all die skizzierten Strukturen, Funktionen und Werterelationen zu erkennen gilt. Am ehesten kann noch der erste unbewegte Bewegter, der gottgleich den Kosmos in Bewegung hält und nur sich selbst denkt, als Vorbild des menschlichen Denkens gelten.<sup>47</sup> Praktische Handlungsanweisungen sind daraus aber (über die Aufforderung zu philosophischer Betätigung hinaus) nur schwer abzuleiten.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Arist.cael. I 10, 280 a 19-23. Die Frage nach der Ewigkeit des Kosmos wurde im Mittelplatonismus kontrovers diskutiert.

<sup>44</sup> Arist.d.gen.an. II 1, 731 b 31–732 a 1: „Da nämlich unmöglich die Natur einer so beschaffenen Gattung (= der Tiere) ewig ist, ist das Entstehende (Tier) in der Weise (relativ) ewig, in der es das sein kann. Der Zahl nach (= individuell) ist es nun unmöglich – ... –, dem Eidos (= der Spezies) nach aber ist es möglich. Daher existiert die Gattung der Menschen, der Tiere und der Pflanzen ewig.“ Zu Aristoteles als Biologen vgl. ALTHOFF, JOCHEN: Aristotle, the Inventor of Natural Science, in: KEYSER, PAUL T.; SCARBOROUGH, JOHN (Hg.): The Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World, Oxford 2018, S. 235–256; KULLMANN, WOLFGANG: Aristoteles als Naturwissenschaftler, Boston; Berlin; München 2018; CONNELL, SOPHIA M. (Hg.): The Cambridge Companion to Aristotle's Biology, Cambridge 2021.

<sup>45</sup> Die *scala naturae* beginnt mit den Pflanzen ganz unten (besitzen Nährseele und Fortpflanzungsseele), schreitet dann weiter zu den Tieren (die Wahrnehmungsseele und Fortbewegungsseele besitzen) und endet schließlich beim Menschen (der als einziger den Verstand besitzt): Arist.de.an. II 3, 414 a 29–b 19.

<sup>46</sup> Vgl. Arist.e.N. X 7. Dort 1177 b 31 – auch die ethische Forderung: „Man soll aber nicht Ratgebern folgend nur Menschliches denken, weil man ein Mensch, bzw. Sterbliches, weil man ein Sterblicher ist, sondern sich so weit wie möglich unsterblich machen und alles tun, um dem Höchsten in sich (= der göttlichen Vernunft) gemäß zu leben.“ Übers. v. FREDE, DOROTHEA: Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers., eingel. und komm. v. D. F., erster Halbbd: Übers. und Einleitung (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., begr. v. Ernst Grumach, fortgef. v. Hellmut Flashar, hg. v. CHRISTOF RAPP, Bd. 6), Berlin; Boston 2020, S. 190.

<sup>47</sup> Vgl. Arist.metaph. Λ 9.

<sup>48</sup> Die im Corpus Aristotelicum überlieferte kleine Schrift *De mundo* (περὶ κόσμου) stammt nicht von Aristoteles, sondern erst aus dem 1. Jh. nach Chr. Mit ihrer Definition trifft sie die bisher herausgearbeiteten Aspekte des Wortes *kosmos* (2, 391 b 9–12): κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἐτέρως κόσμος ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν τε καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη. „Welt ist nun ein Gefüge aus Himmel und Erde und den Wesenheiten, die in ihnen umfasst werden. Welt wird aber auch noch auf andere Weise verstanden, als Ordnung und Einrichtung des Alls, die von Gott und durch Gott bewahrt wird.“ Übers. v. STROHM, HANS: Aristoteles, Meteorologie/Über die Welt, übers. v. H. S. (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., hg. v. E. GRUMACH, fortgef. v. H. FLASHAR, Bd. 12), Darmstadt 1984, S. 240. Vgl. dazu auch FLASHAR, HELLMUT, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, völlig

## 6. Epikur

Wir hatten oben schon einmal eine Definition des Kosmos von Epikur (341–271/70 v. Chr.) zitiert, die sich in seinem Pythokles-Brief findet (D.L. 10,88): κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, [...] („der Kosmos ist eine Umfassung des Himmels, die die Sterne, die Erde und alle (uns) erscheinenden Dinge umfasst, [...]“) Das Wort bedeutet hier zunächst soviel wie „Himmelssphäre“, die die uns bekannte Welt umschließt und abschließt. Von dort ist es aber nur ein kleiner Schritt zur Bedeutung von Kosmos als (zunächst) der uns bekannten Welt, die durch diese Sphäre vom unendlichen Raum abgegrenzt wird. Und wie wir heute von zahlreichen verschiedenen Galaxien oder Welten sprechen, so geht auch Epikur davon aus, dass es eine unendlich große Anzahl solcher Kosmen gibt.<sup>49</sup> Dies wird mit der ebenfalls unendlich großen Zahl an Atomen und der unendlichen Ausdehnung des leeren Raums begründet – und daraus wird sogleich deutlich, dass sich Epikur in seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen stark an Demokrits Atomlehre anlehnt.

Epikur hat sich auch eingehend mit naturwissenschaftlichen und kosmologischen Fragen beschäftigt; sein größtes Werk *Über die Natur* (περὶ φύσεως) in 37 Büchern ist leider bis auf wenige Fragmente verloren. Überhaupt besitzen wir an Originaltexten nur drei bei Diogenes Laertios im 10. Buch überlieferte Lehrbriefe (*an Herodotos*: Physik; *an Pythokles*: über Himmelskörper und -erscheinungen [Echtheit umstritten]; *an Menoikeus*: Ethik).<sup>50</sup> Aber das wichtigste philosophische Gebiet war für Epikur (wie generell in den hellenistischen Systemen) die Ethik. Diese Akzentuierung weist enge Parallelen zu Demokrit auf, vor allem wenn man bedenkt, dass auch für Epikur die Naturwissenschaft nur einen dienenden Charakter besitzt. Epikur hat zwar nicht die Wohlgestimmtheit (εὐθυμία) Demokrits zum höchsten ethischen Wert erklärt, aber doch eine spezielle Variante der „Lust“ (ἡδονή), die im Wesentlichen als die Abwesenheit von Schmerzen und Unlustgefühlen verstanden wird. Der seit der Antike immer wieder erhobene Vorwurf, Epikur habe damit der Völlerei und Trunksucht Vorschub geleistet, geht ins Leere. Im Gegenteil empfiehlt Epikur eine vernünftig abgewogene Befriedigung (νήφων λογισμός, *Brief an Menoik* 132<sup>51</sup>) ausschließlich natürlicher körperlicher Bedürfnisse sowie bestimmte geistige und gesellschaftliche Tätigkeiten (Philosophie, Erinnerung an früher durchlebte Lustzustände, Umgang mit Freunden). Dies führt, wenn es richtig

---

neubearb. Ausgabe hg. v. H. HOLZHEY, Die Philosophie der Antike, Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, hg. v. H. FLASHAR, <sup>2</sup>Basel 2004, S. 271f.

<sup>49</sup> Epik. *Brief an Herodot*, D.L. 10, 45: Ἀλλὰ μὴν καὶ κόσμοι ἅπτεροι εἰσιν, οἳ θ' ὅμοιοι τούτῳ καὶ ἀνόμοιοι. Der moderne Sprachgebrauch tendiert dazu, nur *einen* Kosmos im Sinne eines Universums anzusetzen, innerhalb dessen sich mehrere Galaxien befinden. In Ausdrücken wie „Kosmopolit“ wirkt aber die Bedeutung „Welt“ nach, vgl. oben Anm. 9, und wenn die Stoiker von nur einer Welt im Kosmos ausgehen, fallen die beiden Bedeutungen „Welt“ und „Universum“ zusammen.

<sup>50</sup> Vgl. Epicuro, *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Milano 1972.

<sup>51</sup> = D.L. 10, 132.

gemacht wird, zu einer als lustvoll empfundenen Seelenruhe (ἀταραξία<sup>52</sup>), die also stets eine körperliche und eine geistige Seite besitzt.<sup>53</sup>

Im Gegensatz zu Demokrit wird der Zustand der Lust nirgends in den epikureischen Texten klar atomistisch gedeutet. Lukrez, der sich vielfach auf Epikurs *Über die Natur* (De rerum natura) zurückbezieht, führt zwar angesichts der Behandlung der Geschmacksempfindung aus (Lucr. IV, 622–26), dass aus glatten Atomen bestehende Stoffe, wenn sie auf die Poren der Zunge treffen, eine angenehme Empfindung hervorrufen und umgekehrt aus rauen Atomen bestehende Stoffe eine unangenehme Empfindung.<sup>54</sup> Näher aber kommt keine atomistische Beschreibung an die Erklärung der Lust.

Ein Faktor, der die angestrebte lustvolle Seelenruhe des Menschen massiv stören kann, ist nach Epikur die Furcht vor dem Tode.<sup>55</sup> Um den Menschen davon zu befreien, hilft die Naturwissenschaft (φυσιολογία). Wenn man zum einen begriffen hat, dass auch die Seele nur ein Konglomerat aus Atomen ist, das nach der Trennung vom Körper in empfindungslose Einzelteile auseinanderfällt, dann braucht man keine Angst vor einem Strafgericht oder sonstigen Konsequenzen nach dem Tode zu haben, wie sie in der antiken Vorstellung (besonders bei Platon) vielfach angenommen wurden. Zum anderen geht Epikur zwar davon aus, dass Götter existieren, deren sorgenfreies und lustvolles Leben der Mensch sich durchaus zum Vorbild nehmen soll.<sup>56</sup> Aber diese Götter greifen eben wegen ihrer Sorglosigkeit nicht in das Leben der Menschen ein, strafen weder noch belohnen sie jemanden.<sup>57</sup> Auch vor ihnen darf man also keine Angst haben.

<sup>52</sup> Epik. *Brief an Menoik*, D.L. 10, 128: τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος. „Die nicht irrende Betrachtung dieser Dinge (sc. der Unterscheidung der Bedürfnisklassen) versteht es, jede Wahl und jede Ablehnung zurückzuführen auf die Gesundheit des Körpers und die Unerschütterlichkeit der Seele, weil dies das Ziel des glücklichen Lebens ist.“

<sup>53</sup> Dabei muss man betonen, dass für den atomistischen Materialisten Epikur auch geistige Phänomene auf atomare Konstellationen und Bewegungen zurückzuführen sind, zwischen Körper und Geist also keine scharfe Trennung existiert.

<sup>54</sup> Lukrez IV, 622–26: hoc ubi levia sunt manantis corpora suci, / suaviter attingunt et suaviter omnia tractant, / umida linguae circum sudantia templa; / at contra pungunt sensum lacerantque coorta, / quanto quaeque magis sunt asperitate repleta. „Sind die der Nahrung ausgepressten Partikel (Atome) glatt, dann berühren sie sanft das speichelfeuchte Gewölbe über der Zunge, umschmeicheln es. Je rauer dagegen das Zerkaute, desto mehr wird es, sobald es gelöst auf ihn trifft, den Geschmackssinn stechen und reizen.“ Übers. v. BINDER, KLAUS: Lukrez, *Über die Natur der Dinge*, Bd. 1 Texte, Lat./Dt., in dt. Prosa übertragen und kommentiert v. K. Binder, Darmstadt 2016, S. 233 (Klammerzusatz von mir).

<sup>55</sup> Epik. *Brief an Menoik*, D.L. 10, 124: Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. „Gewöhne dich an die Überzeugung, dass der Tod nichts mit Bezug auf uns ist. Denn alles Gute und Schlechte liegt in der Wahrnehmung. Die Wegnahme der Wahrnehmung aber ist der Tod.“ Besonders der römische Epikureer Lukrez betont diesen Aspekt und benutzt, wie Epikur, die Naturerkenntnis als Mittel, um die Todesfurcht zu beseitigen.

<sup>56</sup> Epik. *Brief an Menoik*, D.L., 10, 123: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἐστὶν ἡ γνῶσις. „Götter nämlich gibt es. Denn ihre Erkenntnis ist offenkundig.“ Diese Annahmen werfen zahlreiche Probleme auf, vor allem die Frage, warum atomar strukturierte Götter ewig existieren sollen. Vgl. dazu ERLER, MICHAEL, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, hg. von M. ERLER; H. FLASHAR; G. GAWLIK; W. GÖRLER; P. STEINMETZ, Basel 1994, S. 149–153.

<sup>57</sup> Vgl. Κύρια δόξα (*Ratae sententiae*, eine Art ‚Katechismus‘ der Hauptlehrsätze) I: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. „Das Glückselige und Unvergängliche (= die Götter) besitzt weder selbst Schwierigkeiten/Sorgen, noch

Die 12. Sentenz der Κύριαι δόξαι fasst diese Gedanken zusammen: οὐκ ἦν τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν. („Es wäre nicht möglich, das bezüglich der hauptsächlichsten Dinge Gefürchtete zu lösen, wenn man nicht die Natur des Ganzen vollkommen kennt, sondern irgendetwas der im Mythos [fingierten Vorgänge] vermutet. Daher wäre es nicht möglich, ohne Naturerkenntnis reine Lustgefühle zu genießen.“)<sup>58</sup> Die Erkenntnis der realen atomaren Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des Alls ist eine Voraussetzung für das Erreichen der ungetrübten Lust, des höchsten Lebensziels der Epikureer. Es darf nicht verwundern, wenn Epikur hier den Ausdruck „die Natur des Ganzen“ benutzt und nicht ausdrücklich vom „Kosmos“ im Sinne von „Welt“ spricht. Wir haben gesehen, dass er die Existenz unendlich vieler Welten annimmt, die alle nach denselben atomaren Gesetzmäßigkeiten entstehen und funktionieren. Insofern macht es keinen Unterschied, ob man die Strukturen des Universums oder einer einzelnen Welt erkennt: Es sind jeweils dieselben und der psychologisch-ethische Effekt dieser Erkenntnis ist derselbe.

Die Erkenntnis des Kosmos trägt also *e negativo* zum Lustzustand bei: Die weit verbreitete Todesangst kann dadurch aufgelöst und als unbegründet erwiesen werden. Es sind aber weitere Maßnahmen zum positiven Erreichen dieses Lustzustands erforderlich (einfache Befriedigung natürlicher Körperbedürfnisse, Schmerzfreiheit, bestimmte geistige und soziale Tätigkeiten), die sich nicht unmittelbar aus der Struktur des Kosmos ableiten lassen. Der Kosmos wird also von den Epikureern nur in begrenztem Umfang als ethisches Vorbild herangezogen.

## 7. Die Stoiker

Die stoische Philosophie ist als das zweite große System des Hellenismus neben dem Epikureismus in vielem mit letzterem verwandt. Besonders deutlich wird dies bei dem römischen Autor Seneca (ca. 4 v. Chr. –65 n. Chr.), der ganz selbstverständlich Lehren aus beiden Schulen miteinander verbindet. Gegründet wurde die stoische Schule um 300 v. Chr. von Zenon aus Kition in Athen, dann aber von Chrysipp aus Soloi (in Kilikien, ca. 280–208 v. Chr.) maßgeblich vollendet.<sup>59</sup> Die folgende Erörterung wird sich also wesentlich an Chrysipp orientieren. Lebendig war die Stoa als Schule bis zur römischen Kaiserzeit des 3. Jh.s n. Chr., ihre Ideen haben aber auch weit darüber hinaus im Abendland gewirkt. Teilweise war dabei die Verbindung der stoischen Philosophie mit dem Mittelplatonismus relevant, der wiederum eine große Bedeutung für das entstehende Christentum hatte.

Die Überlieferungslage ist leider noch etwas dürftiger als bei Epikur: Vollständige Schriften der frühen Stoiker sind nicht erhalten. Erst aus der lateinischen Literatur (Cicero,

---

bereitet es solche jemand anderem, so dass es weder von Zornanfällen noch von Freude ergriffen wird; all dieses gibt es nämlich nur bei einem schwachen Wesen.“

<sup>58</sup> D.L. 10, 143.

<sup>59</sup> Dies verdeutlicht der sprichwörtliche Trimeter (D.L. 7, 183): εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά. „Wenn es den Chrysipp nicht gäb, gäb's keine Stoa.“

Seneca) und der griechischen Literatur der römischen Kaiserzeit (Plutarch, Epiktet) sind vollständiger Darstellungen überliefert.<sup>60</sup>

Systematisch betrachtet verbindet die Stoa vor allem die Fokussierung auf die Ethik als zentrale philosophische Disziplin mit der epikureischen Schule. In ähnlicher Weise wird dadurch die Naturbetrachtung (Physik im antiken Sinn) zu einer Hilfswissenschaft herabgestuft.<sup>61</sup> Zwar übernehmen die Stoiker nicht die epikureische Atomlehre, aber ihr Weltverständnis ist ähnlich materiell wie das der Epikureer.

Im Gegensatz zu den Epikureern geht die Stoa von der Existenz nur eines einzigen Kosmos (im Sinne von „Welt“) aus.<sup>62</sup> Der Begriff κόσμος wird von Chrysipp mindestens in zweifacher Weise gebraucht, worüber SVF II, 527 Auskunft gibt: Κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται. („Chrysipp sagt, der Kosmos sei ein System/eine Zusammenstellung aus Himmel, Erde und der darin enthaltenen Naturen. Oder das System aus Göttern, Menschen und der um derentwillen entstandenen Dinge. Zweitens wird Kosmos der Gott genannt, durch den die Ordnung hergestellt und vollendet wird.“)<sup>63</sup> Der Gott (= Weltlogos) als ordnende Macht und die so geordnete Welt werden also mit demselben Wort bezeichnet.

Während Epikur das Leere und die Atome als die beiden Grundbestandteile der Welt ansah, existiert das Leere für die Stoiker nur außerhalb der Welt.<sup>64</sup> Die Welt selbst besteht aus einer Ur-Materie, aus der sich erst in einem zweiten Schritt die bekannten vier Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde ausbilden, die dann wiederum alle Dinge der Welt hervorbringen.<sup>65</sup> Das Feuer ist das herausragende Element, von dem ausgehend sich die anderen Elemente entwickeln.<sup>66</sup>

Neben der Materie gibt es ein wirkendes Prinzip, das Zenon anfangs mit einem „technisch wirkenden Feuer“ (πῦρ τεχνικόν) identifizierte.<sup>67</sup> Chrysipp hat versucht, verschiedene Prob-

<sup>60</sup> Die Fragmente der frühen Stoiker sind gesammelt in der Ausgabe v. VON ARNIM, HANS: Stoicorum veterum fragmenta (im Folgenden SVF), vol. I–IV, Stuttgart 1978, 1979, 1979, 1978 (Nachdrucke von 1905, 1903, 1903, 1924). Grundlegend ist die Darstellung von STEINMETZ, PETER in: FLASHAR, HELLMUT (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, von M. ERLER; H. FLASHAR; G. GAWLIK; W. GÖRLER; P. STEINMETZ, hg. v. H. FLASHAR, Basel 1994, S. 495–716. Vgl. auch FORSCHNER, MAXIMILIAN: Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik, Darmstadt 2018, bes. S. 177–183.

<sup>61</sup> Schon Zenon hat für das Verhältnis der drei philosophischen Disziplinen zueinander das schöne Bild vom Obstgarten eingeführt (SVF II, 38): Die Pflanzen gleichen der Physik, die Früchte der Ethik, und die Mauern, die den Garten umschließen, gleichen der Logik. Die Physik hat in diesem Bild einen relativen Wert, denn ohne den einzelnen Baum gibt es keine Früchte. Ziel des Gartenbaus ist aber die Ernte der Früchte.

<sup>62</sup> SVF I, 97=II, 531: ὅτι τε εἷς ἐστὶν (sc. ὁ κόσμος) Ζήνων φησὶν ἐν τῷ περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος. „Und dass es nur einen Kosmos gibt, sagen Zenon in (seinem Buch) *Über das All* und Chrysipp“.

<sup>63</sup> Die Nähe dieser Formulierungen zu denen der ps.-aristotelischen Schrift *De mundo* ist auffällig, vgl. Anm. 48. D.L. spricht in SVF II, 526 (= 7, 137f.) sogar von einem dreifachen Wortgebrauch: der Gott (= Weltlogos), die Weltordnung und das aus beidem Zusammengesetzte.

<sup>64</sup> SVF II, 543.

<sup>65</sup> SVF II, 413.

<sup>66</sup> Mit dieser Sonderstellung des Feuers schließen sich die Stoiker an Heraklit an.

<sup>67</sup> SVF I, 120. Es handelt sich also um ein materielles Prinzip, was zahlreiche Interpretationsschwierigkeiten mit sich bringt, vgl. STEINMETZ, Grundriss, S. 535–541. Die Stoa bleibt aber wohl durchgängig bei der Annahme eines materiellen formgebenden Wirkungsprinzips.

leme dieser Annahme zu entschärfen, indem er die Lehre Zenons weiterentwickelte. Er hat dabei die charakteristische stoische Pneuma-Lehre ausgearbeitet. Für Chrysipp ist es nicht mehr eine bestimmte Art des Feuers (eben das „technische Feuer“), sondern das Pneuma als eine Art warmer Luft (πνεῦμα heißt ursprünglich „Wind“), das in unterschiedlicher qualitativer Ausprägung alle Dinge in der Welt formt und lenkt. Auch dieses Pneuma ist also eine Materie, die in vollständiger Durchmischung (κρᾶσις δι’ ὅλων) in den anderen Elementen enthalten ist. Dabei unterscheidet Chrysipp drei Stufen des Pneumas: Als „Haltekraft“ (ἔξις) hält das Pneuma die anorganischen Dinge (Steine, Metalle) zusammen und gibt ihnen eine Form und ihre physikalischen Eigenschaften. Als „Wachstumskraft“ (φύσις) ist es für die Entstehung und das Funktionieren der Pflanzen zuständig. Als „Denkkraft“ (λόγος) schließlich konstituiert das Pneuma die Menschen und wohl auch die Götter.<sup>68</sup> Ähnlich wie in der *scala naturae* des Aristoteles schließt die jeweils höhere Pneumaform die niedrigeren mit ein. Gegenüber der aristotelischen Anschauung erweitert diese Pneumalehre aber das Wirken des Pneumas in den anorganischen Bereich, während sich Aristoteles nur auf Lebewesen bezog.<sup>69</sup>

Die menschliche Seele verstehen die Stoiker in Abweichung von älteren Seelenmodellen als stark von der Vernunft bestimmt, ja geradezu mit ihr identisch. Zwar nimmt auch Chrysipp mehrere Seelenteile an (ähnlich wie Platon und Aristoteles), darunter die einzelnen Wahrnehmungsfunktionen, das Sprachvermögen und auch das Fortpflanzungsvermögen. Diese sind aber alle Unterfunktionen des führenden Seelenteils (ἡγεμονικόν) und keine substantiell getrennten Seelenteile. Insbesondere leugnen die Stoiker die Existenz eines eigenständigen irrationalen Seelenteils:<sup>70</sup> καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾶ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἔξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς, κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἔν ἑαυτῷ. („Und sie glauben, dass es keinen affekthaften und vernunftlosen Seelenteil gibt, der durch einen Unterschied und durch die Natur der Seele von der Vernunft abgetrennt ist. Sondern derselbe Teil der Seele, den sie „Denken“ und „führenden Teil“ nennen, wenn er ganz und gar umgedreht und verändert sei durch die Affekte und die Veränderungen in der Haltung und im Zustand, werde zu Schlechtigkeit und [sc. wenn er unverdreht bleibt] Tugend.“)

Diese Betonung der Vernunft ist auch für die kosmische Dimension wichtig. Denn das Pneuma, das im Menschen seine Vernunft ausmacht, existiert auch im gesamten Kosmos und wirkt dort genauso wie die Vernunft im Menschen als eine leitende, göttliche Instanz, die die gesamte Welt durchdringt (im Sinne einer Mischung), gestaltet und beseelt. Dieser Weltlogos steuert die Welt vernünftig von den größten bis in die kleinsten Dimensionen und ist mit der Vorsehung (προνοία) und dem Schicksal (εἰμαρμένη) identisch, weil er den ewigen Plan enthält, nachdem alle Dinge entstehen und organisiert sind:<sup>71</sup> ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Περὶ ὄρων καὶ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἐν ἄλλοις σποράδην πολυτρόπως ἀποφαίνεται (sc. Χρύσιππος) λέγων; „εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος“ ἢ „λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων“ ἢ „λόγος καθ’ ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ

<sup>68</sup> SVF II, 716 und 458.

<sup>69</sup> Vgl. oben Anm. 45.

<sup>70</sup> SVF II, 906 (bes. S. 255, 9–11); III, 459.

<sup>71</sup> SVF II, 913.

δὲ γενησόμενα γενήσεται.“ μεταλαμβάνει δ’ ἀντι τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην, προστιθεὶς καὶ ἑτέρας ὀνομασίας, ὡς ἐπὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τασσομένας καθ’ ἑτέρας καὶ ἑτέρας ἐπιβολάς.

(„Im zweiten Buch *Über Definitionen* und in der Schrift *Über das Schicksal* und in anderen Werken verstreut zeigt Chrysipp dies [nämlich: dass das Wesen des Schicksals eine pneuma-tische Fähigkeit ist] in vielen Formulierungen auf, wenn er sagt: ‚Das Schicksal ist die Vernunft des Kosmos.‘ oder ‚die Vernunft der im Kosmos durch die Vorsehung geordneten Dinge‘ oder ‚die Vernunft, gemäß derer die früher geschehenen Dinge entstanden sind, die aktuell entstehenden Dinge entstehen und die zukünftig entstehenden Dinge entstehen werden.‘ Er verwendet aber statt des Ausdrucks ‚Vernunft‘ (*logos*) auch die Wörter ‚Wahrheit‘, ‚Ursache‘, ‚Natur‘ und ‚Notwendigkeit‘ und setzt noch andere Bezeichnungen hinzu, weil sie ja zu derselben Wesenheit gestellt sind in immer neuem Anlauf.“)

Aus diesen Überlegungen ergibt sich eine enge Verbindung zwischen dem Weltlogos und der menschlichen Vernunft. Nach stoischer Auffassung ist der gesamte Kosmos durch das planende Wirken des Weltlogos teleologisch auf den Menschen hin konzipiert und eingerichtet. Der Mensch wiederum soll den Kosmos betrachten und nachahmen.<sup>72</sup> Diese aus der Naturbetrachtung gewonnenen Ansichten wirken sich auch unmittelbar auf die Ethik aus.

Als Ziel der Ethik definiert die Stoa die Affektlosigkeit (*ἀπάθεια*), die zu vollendetem Glück führt. Dies wird erreicht durch ein Leben in Übereinstimmung mit dem Kosmos und der Natur.<sup>73</sup> Zenon hatte dafür die Forderung „in Übereinstimmung leben“ geprägt (*ὁμολογουμένως ζῆν*, SVF I, 179). Dabei verstand er das etwas verblasste Adverb *ὁμολογουμένως* in einem zugespitzten etymologischen Sinn. Eigentlich bedeutet *ὁμολογεῖν* „übereinstimmen, dasselbe sagen“. Zenon betont nun den in dem Bestandteil *-λογέω* liegenden Logos-Bezug im Sinne seines Weltlogos. Danach bedeutet das Wort bei ihm: „in Übereinstimmung mit dem Weltlogos leben“, also gemäß dem absolut determinierten Plan der Vorsehung zu leben. Um diesen Bezug zu verdeutlichen, fügt er an manchen Stellen bereits das Wort *τῆ φύσει* „mit der Natur“ hinzu, also: „in Übereinstimmung mit der Natur zu leben“. An anderen Stellen umschreibt er seine Forderung mit *ἔπεσθαι θεοῖς* „den Göttern folgen“<sup>74</sup>. Dieser Vorgabe folgt Chrysipp, wie aus dem Referat bei Diogenes Laertios deutlich wird:<sup>75</sup> *πάλιν δ’ ἴσον ἐστὶ τὸ κατ’ ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν. μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν [...]* („Wiederum identisch ist die Formulierung ‚gemäß der Tugend leben‘ mit derjenigen ‚gemäß der Erfahrung der natürlicherweise geschehenden Dinge leben‘, wie Chrysipp im ersten Buch *Über die Ziele* schreibt. Ein Teil nämlich sind unsere Naturen von der Natur des Alls. Daher wird das Ziel als ‚der Natur folgend leben‘ beschrieben.“)

Es darf also erneut nicht verwundern, dass der Ausdruck Kosmos in diesen Formeln nicht auftaucht. Die jeweils eingesetzte Natur ist sowohl diejenige des Menschen, wenn er sein

<sup>72</sup> SVF II, 1152 und 1153.

<sup>73</sup> Dieser Gedanke wird von den Mittelplatonikern in der Formulierung *ὁμοίωσις θεῶν* mit Platon verbunden, vgl. oben Anm. 39.

<sup>74</sup> SVF I, 182.

<sup>75</sup> SVF III 4 = D.L. 7, 87.

Leben richtig lebt, als auch diejenige des gesamten Kosmos (verstanden als „Welt“, aber auch als „Universum“). Wer dem vernünftigen Plan des Weltlogos folgt, sein Handeln also in allem so ausrichtet, wie es von Anfang an vorgesehen war, der lebt glücklich. In der Formulierung „gemäß der Erfahrung der natürlicherweise geschehenden Dinge leben“ ist ein Hinweis enthalten, wie man dieses ethische Ziel erreichen kann: durch genaue Beobachtung der Natur und der Gesetze ihres Funktionierens. Damit erhält die Naturwissenschaft einen wichtigen Rang, sie bleibt aber letztlich ein untergeordnetes Instrument zum Erreichen ethischer Ziele. Der Kosmos und seine Gesetze wirken unmittelbar als Vorbilder für den vernünftig operierenden Menschen.

Die Aufstellung einer solchen ethischen Forderung impliziert, dass der Mensch bis zu einem gewissen Grad die Möglichkeit hat, gegen den Weltlogos zu handeln. Das würde dem vollkommenen Determinismus widersprechen, der in der stoischen Konzeption des Weltlogos liegt. Es gibt darüber bereits seit der Antike Debatten, die am Ende wohl so zu lösen sind, dass ein gewisses Quantum an menschlicher Willensfreiheit vom Schicksal eingeräumt wird.<sup>76</sup> Nur so sind eine ethische Entscheidung und Ethik im Sinne einer Forderung an das menschliche Verhalten überhaupt sinnvoll.

### Fazit

Es scheint die uralte Bedeutung des Wortes κόσμος als „Ordnung“ zu sein, die maßgeblich war für die Übernahme dieses Begriffs als eines ethischen Maßstabs. Diese Ordnung fand man in der uns umgebenden Welt, in erster Linie am Himmel und im Lauf der Gestirne dort, und erhob die ethische Forderung, das menschliche Leben in einer vergleichbaren Ordnung zu organisieren und zu führen. Nach Heraklit war es vor allem Demokrit, der diese Forderung in den Zusammenhang seines eigentümlichen atomistischen Naturverständnisses gestellt hat. Die menschliche Seele, die wie der gesamte Kosmos aus Atomen zusammengesetzt ist, soll in geordnete Bewegung gebracht werden und so den Zustand der Euthymie erreichen. Für Platon ist (zumindest nach der „wahrscheinlichen Erzählung“ [εἰκῶς μῦθος] des *Timaios*<sup>77</sup>) der Kosmos vom Demiurgen mit Blick auf die ewigen Ideen als das beste und vollkommenste Lebewesen geschaffen worden. Betrachtung des Kosmos, seiner Strukturen und Funktionsweisen durch den Menschen, der ja ebenfalls eine Schöpfung des Demiurgen ist, kann ihn zu besserer Einsicht und besseren moralischen Entscheidungen befähigen. Wichtiger aber ist immer die Betrachtung der Ideen, die ja auch als Vorbilder des vergänglichen Kosmos gedient haben.<sup>78</sup> Insofern hat die Betrachtung des Kosmos nur einen relativen Wert, dies aber immerhin. Der aristotelische Kosmos ist ewig und mit seinen Entitäten und Spezies unveränderlich. Der Mensch ist aufgerufen, seiner eigentlichen Bestimmung zu folgen und im *bios theoretikos* seine Vernunft zu gebrauchen, die sich mit großem Gewinn auf die Betrachtung der Natur und des Kosmos richten kann. Höherwertig ist nur die Betrachtung und Nachahmung des ersten unbewegten Bewegers, der wahrscheinlich außerhalb des Kosmos angesiedelt ist und

<sup>76</sup> Vgl. STEINMETZ, Grundriss, S. 611f.; FORSCHNER, Philosophie, S. 128–136.

<sup>77</sup> Plat. Tim. 29 D 2, vgl. auch 30 B 6 κατὰ λόγον τὸν εἰκότα, oben zitiert. An solchen Bemerkungen entzündete sich im Mittelplatonismus die Debatte darüber, ob die Welt wirklich in einem einmaligen Schöpfungsakt erschaffen worden sei oder ob sie ewig sei und der *Timaios* nur metaphorisch zu verstehen sei.

<sup>78</sup> Die Priorität von Ideen und Gott wird im Mittelplatonismus ebenfalls kontrovers diskutiert.

in reiner selbstbezogener Betrachtung (θεωρία) und als Bewegungsimpuls für den gesamten Kosmos seine Ewigkeit zubringt. Für konkrete Handlungsweisen gibt der Kosmos nur wenige Vorbilder ab.

Epikur nimmt wesentliche Impulse Demokrits auf, dessen Atomlehre auch für ihn die Struktur des Kosmos adäquat beschreibt. Vor allem kann eine Betrachtung dieser Strukturen helfen, die allgegenwärtige Furcht vor dem Tode auszuräumen. Das höchste ethische Ziel des Lustzustands kann aber nicht nur dadurch, quasi negativ, erreicht werden; es bedarf auch weiterer Maßnahmen (maßvolle Bedürfnisbefriedigung, Freundschaft, Philosophie), um diesen Glückszustand zu erreichen. In einer anderen Weise als bei Aristoteles wird der Kosmos daher nur eingeschränkt als ethisches Vorbild verstanden.

Mit der Stoa haben wir unter den klassischen Philosophenschulen der Antike diejenige erreicht, die am deutlichsten den Kosmos und die Natur zum ethischen Maßstab erklärt hat. Das zeigt sich vor allem in dem Dictum „in Übereinstimmung mit der Natur leben“, <sup>79</sup> hinter dem eine durchgehend rational strukturierte, geordnete und schicksalhaft determinierte, ja gottgleiche Natur des Kosmos steht, die der Mensch als herausgehobener Teil dieses Kosmos zur Richtschnur seines Handelns erheben soll. Das impliziert eine zumindest eingeschränkte Wahlfreiheit des Menschen, die ihm wahrscheinlich seitens des alles durchwaltenden Weltlogos eingeräumt wird. Das Konzept des Weltlogos zeigt sich aber etwa auch in der stoischen Entwicklung der Naturrechtslehre, die noch in der europäischen Aufklärung eine große Bedeutung entwickeln sollte. Danach haben alle Menschen in gleicher Weise an diesem Weltlogos Anteil und sind in gleicher Weise fähig, ihr Leben nach dieser rationalen Struktur auszurichten. Natürlich müsste man diesen Rezeptionen und der Weiterentwicklung der antiken Philosophie in diesem Feld noch weiter nachspüren, wie ich es extrem verkürzt mit dem Ausblick auf den Mittelplatonismus versucht habe. Ich hoffe aber, hier die entscheidenden Entwicklungsstränge und Aspekte zumindest skizziert zu haben.

### Literaturverzeichnis

- ALTHOFF, JOCHEN: Aristotle, the Inventor of Natural Science, in: KEYSER, PAUL T.; SCARBOROUGH, JOHN (Hg.): *The Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World*, Oxford 2018, S. 235–256.
- ARNIM, HANS VON: *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. I–IV Stuttgart 1978, 1979, 1979, 1978 (Nachdrucke von 1905, 1903, 1903, 1924). (zit. als SVF)
- ARRIGHETTI, GRAZIANO (Hg.): *EPICURO, Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Milano 1972.
- BEEKES, ROBERT STEPHEN PAUL: *Etymological dictionary of Greek*, Leiden 2010 (Leiden Indo-European etymological dictionary series 10,1).
- BEES, ROBERT: ‚Natur‘ in der Telosformel Zenons von Kition, *AKAN* 20, 2010, S. 45–62.
- BINDER, KLAUS: *Lukrez, Über die Natur der Dinge*, Bd. 1 Texte, Lat./Dt., in dt. Prosa übertragen und kommentiert v. K. Binder, Darmstadt 2016.

---

<sup>79</sup> Aus dem schon bei den Stoikern ein „in Übereinstimmung mit den Göttern leben“ und schließlich im Mittelplatonismus die „Angleichung an Gott“ wurde.

- BRISSON, LUC: Den Kosmos betrachten, um richtig zu leben: *Timaios*, in: KOBUSCH, THEO; MOJSISCH, BURKHARD (Hg.): Platon, Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, S. 229–248.
- BUCHHEIM, THOMAS: Art. „physis“ in: HORN, CHRISTOPH; RAPP, CHRISTOF (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002, S. 347.
- CONNELL, SOPHIA M. (Hg.): The Cambridge Companion to Aristotle’s Biology, Cambridge 2021.
- DIELS, HERMANN: Doxographi Graeci, Berlin 1879.
- DIELS, HERMANN; KRANZ, Walter: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch-deutsch. Band 1, 9. Aufl. (Nachdruck der 6. Aufl. 1951/1952) Berlin 1960. (zit. als D./K.)
- DILLON, JOHN, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977.
- ERCOLANI, ANDREA; ROSSI, LUIGI ENRICO: Hesiod, in: ZIMMERMANN, BERNHARD (Hg.): Handbuch der griechischen Antike. Herausgegeben von Bernhard Zimmermann unter Mitarbeit von Anne Schlichtmann, Band 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München 2011, S. 78–100.
- FINKELBERG, ARYEH: On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ, in: Harvard Studies in Classical Philology 98, 1998, S. 103–136.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik, Darmstadt 2018.
- FREDE, DOROTHEA, Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers., eingel. und komm. v. D. F., erster Halbbd: Übers. und Einleitung (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., begr. v. ERNST GRUMACH, fortgef. v. HELLMUT FLASHAR, hg. v. CHRISTOF RAPP, Bd. 6), Berlin; Boston 2020.
- FREDE, DOROTHEA: Platon, Werke Bd. III, 2: Philebos, Übers. u. Komm. v. D. Frede, Göttingen 1997.
- GATZEMEIER, MATTHIAS; DIE REDAKTION; EBERT, ROLF: Art. „Kosmos“, in: RITTER, JOACHIM; GRÜNDER, KARLFRIED; GOTTFRIED, GABRIEL (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie online. Online <<https://doi.org/10.24894/HWPh.5225>>, Stand: 13.10.2023.
- HELMIG, CHRISTOPH: Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus, in: PIETSCH, CHRISTIAN (Hg.): Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013, S. 237–258
- HEINIMANN, FELIX: Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945 (Nachdruck Darmstadt 1987).
- HEUBECK, ALFRED; WEST, STEPHANIE; HAINSWORTH, JOHN BRYAN (Hg.): A Commentary on Homer’s Odyssey, vol. I: Introduction and Books I–VIII, Oxford 1988 (paperback ed. 1990).

- HORN, CHRISTOPH: Art. „Ordnung/Kosmos (*taxis/kosmos*), in: SCHÄFER, CHRISTIAN (Hg.): Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, S. 214–219.
- KULLMANN, WOLFGANG: Aristoteles als Naturwissenschaftler, Boston; Berlin; München 2018.
- KULLMANN, WOLFGANG: Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung, Stuttgart 2010.
- MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD: Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike, in: PIETSCH, CHRISTIAN (Hg.): Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext, Stuttgart 2013, S. 99–111.
- MANSFELD, JAAP: Aetiana. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts, part 1–4, Leiden; Boston 2020.
- MANSFELD, JAAP; PRIMAVESI, OLIVER: Die Vorsokratiker griech./dt., ausgewählt, übers. und erläutert v. Mansfeld, Jaap /Primavesi, Oliver, Stuttgart 1986, erweiterte Neuauflage 2011.
- MERKELBACH, REINHOLD; WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): Fragmenta Hesiodica, Oxford 1967.
- PAULSEN, THOMAS: Platon, Timaios, Griech./Dt., Übers., Anm. u. Nachwort v. THOMAS PAULSEN; RUDOLF REHN, Stuttgart 2003.
- SCHÖPSDAU, KLAUS: Platon, Werke, Bd. IX, 2: Nomoi, Übers. u. Komm. v. K. Schöpsdau, Göttingen 2003.
- STROHM, HANS: Aristoteles, Meteorologie/Über die Welt, übers. v. H. S. (= Aristoteles, Werke in dt. Übers., hg. v. E. GRUMACH, fortgef. v. H. FLASHAR, Bd. 12), Darmstadt<sup>3</sup>1984.
- WEST, MARTIN LITCHFIELD (Hg.): Hesiodus: Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. WEST, Oxford 1988 (Nachdruck von 1966).

# Dialog

# Revisiting the ‘Voice of Earth’

## Earth Bible Principle #3.

**Vicky Balabanski**

Uniting College for Leadership & Theology Yarthu Apinthe Kurna Country  
University of Divinity  
vbalabanski@unitingcollege.edu.au

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1204>



The Earth Bible project framed its endeavour to formulate a fresh approach to reading the Bible *with* Earth around six eco-justice principles.<sup>1</sup> The third of these principles was one that proved particularly controversial:

### 3. The Principle of Voice

Earth is a subject capable of raising its voice in celebration and against injustice.

The controversy engendered by this principle was anticipated in the Earth Bible Volume 1, discussed in dialogue with Gene Tucker in Volume 2, and given particular attention in response to a critique by Tim Meadowcroft in Volume 4.<sup>2</sup> The controversies revolve around several issues. This principle is certainly metaphorical, but to what extent does it claim to be more than a metaphor? Is this principle imposing human categories on a greater-than-human entity, and thus embedding a profoundly anthropocentric stance into its approach? Is this voice a human creation, or if not, what modes of self-expression and communication are envisaged? Can humans mediate—or indeed suppress—the voice of Earth? To these we can add: how can a collectivist entity, the Earth community, be said to have volition—to celebrate or to protest against injustice? Is this another way of formulating the notion that earthquakes, floods, droughts and natural disasters reflect a will (God’s or Nature’s), rather than a consequence of human mismanagement and greed, or simply physics?

The present contribution seeks to revisit this eco-justice principle, re-examining its epistemological foundation, its heuristic function, and what may have changed in our perception of this principle in the intervening years. Does the principle of Voice still have a useful role to play in shaping our readerly posture in relation to biblical interpretation?

<sup>1</sup> The six Principles can be seen here Earth Bible EcoJustice Principles (<https://www.webofcreation.org/Earthbible/ebprinciples.html>). Earth is capitalized in the project, and refers to the community of interconnected living things that are mutually dependent on each other for life and survival (see Principle #2). See HABEL, NORMAN C., ed. *Readings from the Perspective of Earth*. The Earth Bible 1. Sheffield: Academic Press, 2000, 24–37.

<sup>2</sup> See *ibid.* 46–48; HABEL, NORMAN C., ed. *The Earth Story in Genesis*. The Earth Bible 2. Sheffield: Academic Press, 2000, 29–30; HABEL, NORMAN C., ed. *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*. The Earth Bible 4. Sheffield: Academic Press, 23–28.

## 1. The Epistemological role of the Principle of Voice

Core to the Earth Bible approach is the endeavour to perceive Earth as subject rather than object.<sup>3</sup> This involves shifting the relational posture of the biblical interpreter away from an I-It relationship with Earth towards a relationship that more closely resembles an I-Thou relationship. The foundation of this epistemological approach goes back to Martin Buber's classic work *Ich und Du*, published in 1923, which has had a lasting influence not only in the fields of religion and spirituality, but also in such fields as psychology, educational philosophy, ethics, intercultural studies and communication. The influence of Buber's work has entered the Earth Bible approach via the writings of Paul Santmire, who began addressing ecological issues in his Harvard doctoral dissertation on Karl Barth (1966) and in his first book, *Brother Earth: Nature, God, and Ecology in a Time of Crisis* (1970). Through his friendship with Norman Habel and through *The Travail of Nature: the Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (1985), Santmire has influenced the Earth Bible approach. Santmire's most recent book *Behold the Lilies: Jesus and the Contemplation of Nature—A Primer* (2017) reopens the question of whether we can have an I-Thou relationship with nature. In a revised version of a chapter in this book (2018), Santmire argues for adding a third type of relationship—an I-Ens relationship to Buber's theory.<sup>4</sup> Santmire states:

“If when you behold the lilies, then, your relationship is not an I-It relationship, what is it? Is it an I-Thou relationship? Not according to Buber. The reason? Reciprocal speech is of the essence of an I-Thou relationship, as Buber understands it.”<sup>5</sup>

In *I and Thou*, Buber had discussed humans' relations with a tree.<sup>6</sup> Though there are at least five types of relations, all of them fall into the category of an I-It relationship. Nevertheless, in a postscript to the last edition of *I and Thou* published in his lifetime, Buber expressed his opinion that a certain kind of reciprocity between a human and a tree is indeed possible, and that with animals, we are at “the threshold of mutuality.”<sup>7</sup> Santmire takes up this insight, and introduces the additional category of ‘Ens’ (‘Ens’ is the Latin for ‘being’), referring to a ‘Thou without Speech’. An ‘Ens’ is characterized both by its “givenness”—a beauty beyond utilitarian considerations—and by what Santmire calls “mysterious activity”.<sup>8</sup> For Santmire, the I-Ens relationship is most closely akin to wonder, expressed by the qualities of “total attention, openness, as well as the willingness in the ‘I’ to become small and lowly.”<sup>9</sup> He goes on to argue that other moods are evoked in this relational encounter in addition to wonder: repulsion, delight and a sense of the presence of God.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> HABEL, *The Earth Story in the Psalms*, 24.

<sup>4</sup> SANTMIRE, H. PAUL. “Behold the Lilies: Martin Buber and the Contemplation of Nature I.” *Dialog* 57 (2018): 18–22.

<sup>5</sup> SANTMIRE, “Behold the Lilies,” 20.

<sup>6</sup> BUBER, MARTIN. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York : Touchstone, 1996, 47–58.

<sup>7</sup> Cited by SANTMIRE, “Behold the Lilies,” 20.

<sup>8</sup> *Ibid.* A brilliant example is to be found in the film ‘My Octopus Teacher’ (2020).

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, 20–21.

The Earth Bible principle of Voice both resonates with and differs from Santmire's concept of an I-*Ens* relationship. The principle insists that Earth is not a *Thou without speech*, but that the *mysterious activity* to which Santmire refers is indeed a type of speech, expression or communication, though not of course human speech. In seeking to approach Earth as subject, the Earth Bible team does indeed seek to adopt a posture of attention, openness and humility towards the neglected Other, the Earth community of which we are a part, on which we are dependent, and which we do not ultimately control. We seek to bring this posture to the reading and interpretation of Scripture, noticing more clearly than we otherwise would the evocation of Earth in Scripture and the way in which its active presence does indeed correlate with wonder and delight, or at times repulsion; certainly the presence of God is made more immediate through Earth.

As regards *total attention, openness, as well as the willingness to become small and lowly*, we also recognise that there are human beings—Indigenous peoples, prophets and poets, as well as researchers who spend much time with other-than-human species—who can hear and interpret the sound and communication of species other than our own. This has sometimes been called the *Lorax complex*.<sup>11</sup>

Indeed people of faith in a God who speaks, yet whose speech is not like our own speech, necessarily seek to ascertain what is God's speech and distinguish it from what is chance and random. Ps 19:1–4 (LXX 18:2–5) affirms that “the heavens are telling the glory of God, and the firmament proclaims his handiwork. Day to day pours forth speech, and night to night declares knowledge. There is no speech, nor are there words, their voice is not heard, yet their *voice* goes out through all the earth and their words to the end of the world.”<sup>12</sup>

There is paradox here. These verses affirm that the natural world is communicating—indeed pouring forth speech and knowledge about the Creator. Looking carefully at the LXX and the Hebrew, these verses state that there are no languages, nor words and their voices are not heard; the communication is of a different order. It is the tone or sound as of a musical instrument (ὁ φθόγγος) that goes out according to the LXX. This corresponds to the Hebrew קָו (qav): a cord, measuring line or string, which has led the translators of the KJV and more recently the NASB to translate this as their “*line* is gone out through all the earth” (Ps 19:4). Yet this string or cord may be a musical chord rather than a measuring line, cord or boundary marker.<sup>13</sup> Whether or not this is the case, this verse states that there is a sound, a reverberation, of the glory of God that is communicated by the natural world to all who give close attention to perceiving it.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> KOPNINA, HELEN. “The Lorax complex: deep ecology, ecocentrism and exclusion.” *Journal of Integrative Environmental Sciences* 9 (2012): 235–54.

<sup>12</sup> See my discussion of these verses in relation to the Pauline Epistles: BALABANSKI, VICKY S. “Pauline Epistles.” Pages 240–55 in *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Edited by HILARY MARLOW and MARK HARRIS. New York: Oxford University Press, 2022, 246–47.

<sup>13</sup> So GESENIUS, WILHELM *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Translated by E. Robinson, Oxford: Clarendon Press, 1979, 876.

<sup>14</sup> For a reading that takes the term as referring to a plumb-line or canon and thus to the laws and language of Nature, see WEISER, ARTUR. *The Psalms: A commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1962, 199.

Perhaps music is the closest analogy to the voice of Earth. It will be argued below that it is legitimate to call this sound *voice*, while acknowledging that what is meant is not a human voice, nor a straightforward concept of communication.

There has long been a weakness in our Western theories of knowledge in relation to the Other, whether it be the female Other, the colonized Other or the more-than-human Other.<sup>15</sup> While feminism and post colonialism have helped reveal key aspects of this weakness, the scholarly world continues to need prompting to consider how the more-than-human Other communicates knowledge. Earth Bible Principle #3 is just such a prompt to attend carefully and with humility to the voice of Earth as it is refracted and reverberates in Scripture.

## 2. The Heuristic function of the Principle of Voice

In the intervening quarter of a century since the formulation of the Earth Bible principles, there has been reflection on the function and usefulness of the principles in shaping an approach to reading the Bible in solidarity with Earth. A significant dialogue partner has been Ernst M. Conradie, whose review article in 2004 introduced the Earth Bible to a wider audience.<sup>16</sup> He rightly pointed out that the “articulation of these principles helps to pose new questions to the Biblical texts. This may lead to the discovery of new concepts, insights, and dimensions in the Biblical texts.”<sup>17</sup> He raised the question as to whether the project is leading to new methodological—and thus hermeneutical—insights, or whether it will simply be a different way of reading the Bible, and concedes that in 2004 it was still too early to make this call.

I affirm Conradie’s suggestion that the principles seek to pose new questions. In doing so they are best understood as heuristic rather than directly hermeneutical. They do not in themselves prescribe an interpretive method, nor dictate how one is to make meaning of the ancient text. Instead, they help shape what I have been calling a readerly posture, characterized by the *total attention, openness, as well as the willingness to become small and lowly*” in relation to Earth. Just as it takes deep formation to practise this posture in relation to the divine, so too does it take effort and practice to cultivate this openness to the Earth in Scripture, noticing its depiction or absence, and at times to critique these things.

The Earth Bible principles do reflect an ideological position, in which the Earth is an interconnected community of intrinsic worth and indeed an active Subject, not simply an object or *topos* for disinterested study. They see the interpreter as partnering with Earth to sustain its balance and diversity. They also see the Earth set against the backdrop of a dynamic cosmic design; although the Creator is not explicitly mentioned, the fourth principle<sup>18</sup> can mean

---

<sup>15</sup> To this list we could add the child. For the Romantics, childhood was epistemologically significant. See ROSZAK, THEODORE. *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*. 2nd ed. An Alexandria Book. Grand Rapids: Phanes Press., 2001, 296–301.

<sup>16</sup> CONRADIE, ERNST M. “Towards an Ecological Biblical Hermeneutics: A Review Essay on the Earth Bible Project.” *Scriptura* 85 (2012), 123–35.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>18</sup> See <https://www.webofcreation.org/Earthbible/ebprinciples.html>: “4. The Principle of Purpose: The universe, Earth and all its components are a part of a dynamic cosmic design within which each piece has a place in the overall of that design.”

nothing other than an affirmation of the reality of the Creator whose universe has an overarching goal.

The principles are primarily heuristic, not confessional. The Earth Bible team did not require writers to *hold* all or any of the *principles*, but asked them to *use* them to open the text in ways that moved them away from studying Earth as an object, and towards reading in solidarity with Earth as subject. They were, and are, a means for inviting heuristic engagement, introducing explicit contemporary and provocative conversation starters derived from secular discourse.

The six principles take a stand against what those who reflect on the aetiology of climate change consider to be a primary ideological threat, namely that of anthropocentrism. The Bible is no longer to be viewed as the story of God and humanity only, but as a three way story of in which Earth is also intrinsically valued by God.

A more recent evaluation of the Earth Bible approach against the backdrop of the rise of ecological hermeneutics is to be found in David Horrell's article in *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*.<sup>19</sup> Horrell directed a collaborative project based at the University of Exeter (2006–2009), which explicitly located itself within the Christian theological tradition and aimed to play a part in the “ecological reformation” of Christianity.<sup>20</sup> Horrell gives an even-handed and insightful overview of the Earth Bible Project, bringing the diversity of the project to the foreground. With regard to the voice of Earth, he states:

“Also prominent among the contributions to the Earth Bible publications is the concern to retrieve the voice of Earth, though this too is practiced (sic) in various ways. Indeed, this focus of Earth as active character, rather than merely as topic, or setting, is at the heart of the project's concerns. Some find this voice of Earth expressed in particular texts (e.g. Wurst 2001; Marlow 2008), while others engage in the creative construction of a voice of Earth which is nowhere voiced in the text, but arises from a creative and often contrary imagination—for instance, imagining the cries of Earth against the injustice perpetrated again it, by humans or by God (e.g. Swenson 2008: 38, Trudinger 2008: 52, Habel 2011:44–45; Trainor 2012:8,95,117, etc).”<sup>21</sup>

It is indeed a feature of Earth Bible readings that they imaginatively seek to retrieve the voice of Earth. The examples Horrell cites are all examples of this endeavour. All the scholars who embark on listening attentively and constructively to the voice of Earth do so in some sense poetically. They are fully trained biblical exegetes, but not necessarily fully developed poets. Some attempts are successful, and others less so.

One scholar associated with the Earth Bible project who is not only a well-published biblical scholar and literary theorist, but an acclaimed poet as well, is Anne Elvey. In her two most recent monographs, she reflects on and demonstrates her participation in the voice of Earth.

<sup>19</sup> HORRELL, DAVID G. “Ecological Hermeneutics.” Pages 18–34 in *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Edited by HILARY MARLOW and MARK HARRIS. New York: Oxford University Press, 2022.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 26, citing NASH, JAMES A. “Toward the Ecological Reformation of Christianity.” *Interpretation* 50 (1996), 5–15.

<sup>21</sup> HORRELL, “Ecological Hermeneutics,” 25. The references refer to the Swenson and Trudinger articles in *Exploring Ecological Hermeneutics*, eds. NORMAN C. HABEL & PETER TRUDINGER. Atlanta: SBL Press, 2008, 31–39 and 41–52. See also HABEL, NORMAN C. *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1–11*. The Earth Bible Commentary Series 1. Sheffield: Phoenix Press, 2011 and TRAINOR, MICHAEL F. *About Earth's Child: An Ecological Listening to the Gospel of Luke*. The Earth Bible Commentary Series 2. Sheffield: Phoenix Press, 2012.

In *Reading the Magnificat in Australia: Unsettling Engagements*, Elvey situates the Song of Mary in deep time and a more-than-human context and reflects deeply on the song of birds.<sup>22</sup> Presenting an artful and compelling essay comprised of poetry, history and scientific endeavour, she gives a study of biblical birds, culminating in the divine imaged as bird. She then introduces the field of biosemiotics, a field which emerged some thirty years ago, as “an elaboration, by biologists, psychologists, anthropologists, philosophers, semioticians and, more recently, the odd cultural and literary critic, of the observation that all life—from the cell all the way up to us—is characterized by communication, or semiosis.”<sup>23</sup> It is not possible within the scope of this paper to do justice to the nuances of Elvey’s contribution, nor to the field of biosemiotics. Instead, I simply wish to suggest that the Earth Bible principles and the endeavour they represent should be interpreted against the wider scholarly emergence of biosemiotics and the related “ethological poetics”.<sup>24</sup> All life is characterized by semiosis, by communication. If that idea has proven fruitful in diverse fields, it has also proven significant in developing critical and self-reflective engagement with Scripture. The Principle of Voice has a place in the expanding field of biosemiotics.

In *Reading with Earth: Contributions of the New Materialism to an Ecological Feminist Hermeneutics*, Elvey explores the principle of Earth Voice, giving attention to *Breath*, materiality and the senses.<sup>25</sup> Among the rich insights regarding voice in section one, Elvey states:

“The assertion of the principle of voice, by the Earth Bible Team, echoes Berry’s claim that the spirituality he attributes to Earth is not about human spirituality extended; rather it is about something Earthy/Earthly in which humans might participate, which they cannot own but to which they might attend as to a cry ... Moreover, no human articulation of an Earth voice will be complete; many are needed, individually and in concert.”<sup>26</sup>

The endeavour to attend to the voice of Earth celebrating or crying out against injustice cannot be simply an extension of our own ego, nor remain an individual voice. It must move towards the collective, motivated by a profound connection with a particular place.<sup>27</sup> Only then can this voice transcend self-interest. This suggests that suspicion is not just useful as a first step in an eco-justice reading of Scripture; it must also be reapplied to our ecological identifi-

<sup>22</sup> ELVEY, ANNE F. *Reading the Magnificat in Australia: Unsettling engagements*. Bible in the Modern World 75. Sheffield: Phoenix Press, 2020, 135–73.

<sup>23</sup> WHEELER, WENDY. “The Biosemiotic Turn: Abduction, or, the Nature of Creative Reason in Nature and Culture.” Pages 270–82 in *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Edited by AXEL GOODBODY and KATE RIGBY. Charlottesville: University of Virginia Press., 2011, 270, cited by ELVEY, *Reading the Magnificat*, 158. I note that Elvey distances herself from the hierarchical language of the quotation.

<sup>24</sup> COOKE, STUART. “Toward an Ethological Poetics: The Transgression of Genre and the Poetry of the Albert’s Lyrebird,” *Environmental Humanities* 11 (2019): 302–23.

<sup>25</sup> ELVEY, ANNE F. *Reading with Earth: Contributions of the New Materialism to an Ecological Feminist Hermeneutics*. T&T Clark Explorations in Theology, Gender and Ecology Ser. London: Bloomsbury Publishing, 2022, 25–62.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 53, citing BERRY, THOMAS. *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*. New York: Columbia University Press, 2009, 70.

<sup>27</sup> An example of an individual moved to speak up for Earth by shock at the mass fish kill in the Darling River in 2019 and again in 2023 is Kate McBride, a young farmer who grew up on a station on the Darling River in NSW. See <https://www.abc.net.au/news/2023-04-24/call-of-the-river-updated-kate-mcbride/102261932>.

cations and retrievals.<sup>28</sup> Only so will it be a heuristic tool that opens up new and plausible insights enabling us to read *with Earth*.

To conclude this section, I will note some other significant developments that have taken place in the intervening years since the formulation of the Earth Bible principles that may have a bearing on how we reflect on the Principle of Voice.

The first is the rise of the concept of the Anthropocene, which from a chance coining of the term in 2000 has risen to claim substantial currency in many academic fields, including the field of geology.<sup>29</sup> The concept of the Anthropocene gives a framework to articulate how a humans have since the mid 20<sup>th</sup> century been profoundly reshaping Earth's systems, changing Earth's climate, land, oceans and biosphere. This profound and rapid change to Earth's systems has a direct bearing on whether the Earth has a voice. Scientist Jake Robinson has recently been demonstrating that healthy soil emits a subtle symphony of sound, whereas degraded habitats emit a quieter, less diverse soundscape.<sup>30</sup>

A second significant development that contributes to our interpretation of Earth's voice is the publication of the encyclical *Laudato Si'* by Pope Francis.<sup>31</sup> In paragraph 85, Pope Francis quotes various sources that speak of Earth having a voice:

“To sense each creature singing the hymn of its existence is to live joyfully in God's love and hope”.<sup>32</sup> This contemplation of creation allows us to discover in each thing a teaching which God wishes to hand on to us, since “for the believer, to contemplate creation is to hear a message, to listen to a paradoxical and silent voice”.<sup>33</sup> We can say that “alongside revelation properly so-called, contained in sacred Scripture, there is a divine manifestation in the blaze of the sun and the fall of night”.<sup>34</sup> Paying attention to this manifestation, we learn to see ourselves in relation to all other creatures: “I express myself in expressing the world; in my effort to decipher the sacredness of the world, I explore my own”.<sup>35</sup>

It would be hard to overestimate the significance of this encyclical in commending the attitude required to hear the voice of Earth: total attention, contemplation, openness, as well as the *willingness to become small and lowly*.

Alongside the developments in Christian circles, there are several others I wish to mention. One is in the field of legal recognition of the rights of natural phenomena such as rivers. An example is in Aotearoa (New Zealand), where the Whanganui River was given a legal voice. Two guardians—one appointed by the iwi (the local Maori people) and the other by the Crown—

<sup>28</sup> ELVEY, *Reading with Earth*, 31.

<sup>29</sup> See NICOLA DAVISON's article ‘The Anthropocene epoch: have we entered a new phase of planetary history?’ in *The Guardian*, 30 May 2019, accessed 25/04/2023, <https://www.theguardian.com/environment/2019/may/30/anthropocene-epoch-have-we-entered-a-new-phase-of-planetary-history>

<sup>30</sup> WETZEL, CORRYN. 9 February 2023. ‘Soil produces subtle noises that could reveal how healthy a forest is’, in *New Scientist*. <https://www.newscientist.com/article/2358393-soil-produces-subtle-noises-that-could-reveal-how-healthy-a-forest-is/>

<sup>31</sup> See [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).

<sup>32</sup> Catholic Bishops' Conference of Japan, *Reverence for Life. A Message for the Twenty-First Century* (1 January 2000), 89.

<sup>33</sup> JOHN PAUL II, “Catechesis (26 January 2000)”, 5: *Insegnamenti* 23/1 (2000), 123.

<sup>34</sup> JOHN PAUL II, “Catechesis (2 August 2000)”, 3: *Insegnamenti* 23/2 (2000), 112. These page numbers may be back to front.

<sup>35</sup> PAUL RICŒUR, *Finitude et Culpabilité*. Points Essais 623. Paris: Éd. Points, 2009, 216.

protect the interests of the river. Other governments are moving in this direction, though the complexities of this move in the Western legal framework are proving challenging.<sup>36</sup>

Peter Wohlleben's *The Hidden Life of Trees. What They Feel and How They Communicate* has become a bestseller and a substantial influencer of culture.<sup>37</sup> Together with his subsequent books, Wohlleben has popularized the notion of a forest as a social network which communicates not only with its own species, but with others as well. This sits well with the notion that the Earth has voice and—in some sense—sentience.

The popular imagination has been shaped by the movie *Avatar* (2009).<sup>38</sup> It tells the story of the Indigenous people of the planet Pandora who triumph over the destructive forces of intergalactic colonialism with the help of Jake Sully, one of the invaders. There is a central tree in this movie, the Tree of Souls, through which the people communicate with Eywa, the biological sentient guiding force of life on Pandora. The movie gives a vivid portrayal of an interconnected community of life that communicates across species, and has promoted a popular acceptance of an Earth voice.

However, the most significant shift of all in the intervening years has been the rise of Indigenous Voices and perspectives. The context of postmodernism and the burgeoning field of postcolonial thought have provided a backdrop to a stronger academic and cultural reception of Indigenous speakers, researchers and writers. There is not scope within this essay to do justice to this remarkable shift. Instead, I will give one example of the way the *voice of Earth* is heard by Indigenous people in the central desert of Australia. The voice is in fact the sound of water in the arid desert of central Australia.

An Indigenous Arrernte woman, Mali Njordah Cavanagh, took two second people<sup>39</sup> – out on a property called White Gums in the Western McDonald Ranges to encounter some of the Indigenous knowledge of the land. One of the visitors recounts the story of learning from this Arrernte woman how to hear the sound of the ghost gums drinking:

‘And you, you put your ear to the tree. Be careful of the ants! You don't want the ants in your ears! But you put your ear on the tree and then you have to wait. You wait until you cannot hear your heart in your ears. You wait until you're calm. And everything is quiet. And then you will hear it. You will hear the water in the tree. You will hear the tree drinking from its deep root, right down into the water underneath. You will hear it.’

Shauna was actually the first one to try it. She came to me quite elated and excited, saying ‘Oh, you really can hear the water! We have to go somewhere and just be quiet and wait and listen.’ So we went for a walk out into the bush a little way and found a ghost gum each and put our ears to it.

And it's true that when you've been for a walk to one of these trees, you can only really hear your own heart beating in your ears for a while. So you have to become still and steady, and your heartbeat has to return to

<sup>36</sup> See PATRICK BARKHAM'S article in *The Guardian*, dated 25 July 2021 (accessed 25/04/2023) <https://www.theguardian.com/environment/2021/jul/25/rivers-around-the-world-rivers-are-gaining-the-same-legal-rights-as-people>

<sup>37</sup> First published as *Das geheime Leben der Bäume* in 2015 by the Ludwig Verlag in Munich, the Australian edition is published in 2016 (WOHLLEBEN, PETER. *The Hidden Life of Trees: What They Feel, How They Communicate: Discoveries from a Secret World*. Carlton, VIC: Black Inc. Books, 2016).

<sup>38</sup> *Avatar* (2009) is the highest grossing movie of all time, which is an indication of its influence on popular culture.

<sup>39</sup> The term ‘second peoples’ is used by the Uniting Church in Australia to refer to immigrants to Australia and their descendants, irrespective of their ethnicity or places of origin. The term forms a contrast to First Peoples, or Indigenous peoples. The two second people in this account are Jeanette Acland and Shauna Beesley.

its resting pace. And then I began to hear a ticking: tick, tick tick, tick...

And then, as I breathed gently and listened deeply, I could hear the water, running through the reticulation system of the tree and underneath us, in the basin.

It's a most extraordinarily beautiful thing. To be able to listen to a ghost gum drink.<sup>40</sup>

Is it legitimate to call this sound voice? If voice is understood as a sound that communicates something meaningful to the hearer, then certainly the sound was voice to the listeners.<sup>41</sup>

### 3. The meaning the Voice of Earth in ecological interpretation of the Bible

In this final section of the essay, I will advance my own understanding of the voice of Earth, proposing that the natural world does indeed have a symphony of sound that can be interpreted by the attentive listeners who have learned the way of the habitat and who are present in stillness and humility. A rich diverse tapestry of sound corresponds to Earth raising its voice in celebration; the muting and silencing of the sound corresponds to Earth's cry against injustice: a silent scream.

I understand the voice of Earth as a multiplicity of natural sounds, buzzing, humming, whirring, swarming, scratching, croaking, squawking, clicking, rustling, slithering, chirping, screeching, squabbling, preening. These are the types of sounds produced by living creatures, some of them through a larynx or syrinx, but many in other ways. To this list we should add such sounds as rippling, bubbling, plopping and swooshing, the sounds of water, of trees stirring with a breath of wind and of grasses bending in the breeze. Such sounds are also part of the voice of Earth, though not produced by living fauna, but by water, soil, air and the myriad types of flora that rely on these things.

This voice of Earth intensifies at certain times of day—the dawn chorus of birds, for instance, which can be heard in natural bushland and rural areas, the sound of flocks of birds feeding, drinking, playing, and mating, or the sound of bats migrating to another feeding ground, together with the croak of frogs and the buzz of cicadas in the twilight.

Why call this polyphonous symphony of sound the *voice* of Earth, rather than the *sound* of Earth? The difference, I suggest, between the more general concept of *sound* and the more specific concept of *voice* is that the former refers to the audible quality or output that is produced and perceived, whereas the latter implies that in addition to the sound being produced and perceived, there is also an aspect of communication associated with that sound. *Voice*, I suggest, is linked to communication.

The rich multiplicity of sound—a polyphonous composition of interconnected creatures and their habitats—communicates vital information to their own kind and to other creatures. A richer and more balanced soundscape communicates the wellbeing of the habitat as a whole, as many species are involved and no one species dominates. The voice of a healthy ecosystem communicates safety and opportunities to its many creatures. The sudden silencing of a sound

<sup>40</sup> Jeanette Acland, personal communication, quoting Mali Njordah Cavanagh, August 2018. Knowledge quoted with permission from Mali Njordah Cavanagh.

<sup>41</sup> The Indigenous wisdom also included how to access the water and heal the tree, but no permission was given to cite this aspect.

or the addition of another new and unexpected sound communicates change, and potential threat. Such communication is happening moment by moment.

There are humans who are attuned to this as communication too—Indigenous peoples, who through generations of participation in habitats alongside animate and inanimate creatures have learned to attend to the symphony of sound and interpret it. They have learned to recognise the significance of the shifting soundscape over the seasons, to interpret it and to participate in it for the flourishing of the whole. The sound of the Earth community has become a voice communicating vital information to them. By the passing on of keen observation and experience through generations, Indigenous peoples preserve and interpret knowledge that spans millennia. Against the vista of intergenerational knowledge, the sound of Earth can be understood as the voice of Earth, communicating what is known and familiar and what is strange and unexpected.

Second peoples have some experience of a voice of Earth too. Those who live in rural areas, or whose livelihoods are closely connected with the land, are often attuned to seasonal sounds, which may at times be interpreted as the voice of Earth. Children who spend much time outdoors in places where the interconnected network of local species is relatively well may have a sense of a voice of Earth.<sup>42</sup> These contexts are becoming rarer, and the majority of humanity now lives in settings where sound and light pollution compound the loss of habitat and the imbalance of species, silencing both the sound and the voice of Earth.

In conclusion, the Earth Bible principles do not prescribe a method of biblical interpretation. Instead, they function heuristically, inviting a change in the interpreter's posture in relation to Earth, and thus also to the biblical text. The third Earth Bible principle challenges interpreters of the Bible to give careful attention to Earth as our kin, both in our lives and in our acts of biblical interpretation. It calls for a posture of attentiveness and humility that respects Earth as a subject. Ultimately it invites the interpreter to wrestle with what this shift in posture and perception might mean for a three-way discourse between self, Earth and the divine.

## Bibliography

- BALABANSKI, VICKY S. "Pauline Epistles." Pages 240–55 in *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Edited by Hilary Marlow and Mark Harris. New York: Oxford University Press, 2022. doi:10.1093/oxfordhb/9780190606732.013.1.
- BERRY, THOMAS. *The Sacred Universe: Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*. New York: Columbia University Press, 2009. doi:http://site.ebrary.com/lib/all-titles/docDetail.action?docID=10419522.
- BUBER, MARTIN. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Touchstone, 1996.
- CONRADIE, ERNST M. "Towards an Ecological Biblical Hermeneutics: A Review Essay on the Earth Bible Project." *Scriptura* 85 (2012): 123–35. doi:10.7833/85-0-941.

---

<sup>42</sup> LOUV, RICHARD. *Last Child in the Woods: Saving our Children from Nature-Deficit Disorder*. London: Atlantic Books, 2010.

- ELVEY, ANNE F. *Reading the Magnificat in Australia: Unsettling engagements*. Bible in the Modern World 75. Sheffield: Phoenix Press, 2020.
- ELVEY, ANNE F. *Reading with Earth: Contributions of the New Materialism to an Ecological Feminist Hermeneutics*. T&T Clark Explorations in Theology, Gender and Ecology Ser. London: Bloomsbury Publishing, 2022. doi:<https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=7019999>.
- GESENIUS, WILHELM. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Translated by E. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- GOODBODY, AXEL, and KATE RIGBY, eds. *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.
- HABEL, NORMAN C., ed. *Readings from the Perspective of Earth*. The Earth Bible 1. Sheffield: Academic Press, 2000.
- HABEL, NORMAN C., ed. *The Earth Story in Genesis*. The Earth Bible 2. Sheffield: Academic Press, 2000.
- HABEL, NORMAN C., ed. *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*. The Earth Bible 4. Sheffield: Academic Press, 2001.
- HABEL, NORMAN C. *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1–11*. The Earth Bible Commentary Series 1. Sheffield: Phoenix Press, 2011.
- HABEL, NORMAN, C. AND PETER TRUDINGER, eds. *Exploring Ecological Hermeneutics*. Atlanta: SBL Press, 2008.
- HORRELL, DAVID G. “Ecological Hermeneutics.” Pages 18–34 in *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. Edited by Hilary Marlow and Mark Harris. New York: Oxford University Press, 2022. doi:10.1093/oxfordhb/9780190606732.013.13.
- JOHN PAUL II, “Catechesis (26 January 2000)” in *Insegnamenti* 23/1 (2000), 123.
- JOHN PAUL II, “Catechesis (2 August 2000)” in *Insegnamenti* 23/2 (2000), 112.
- KOPNINA, HELEN. “The Lorax complex: deep ecology, ecocentrism and exclusion.” *Journal of Integrative Environmental Sciences* 9 (2012): 235–54. doi:10.1080/1943815X.2012.742914.
- LOUV, RICHARD. *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*. Chapel Hill, N.C: Algonquin Books of Chapel Hill, 2008.
- MARLOW, HILARY and MARK HARRIS, eds. *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2022.
- NASH, JAMES A. “Toward the Ecological Reformation of Christianity.” *Interpretation* 50 (1996): 5–15. doi:10.1177/002096439605000102.1f
- RICŒUR, PAUL. *Finitude et culpabilité*. Points Essais 623. Paris: Éd. Points, 2009.
- ROSZAK, THEODORE. *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*. 2nd ed. An Alexandria Book. Grand Rapids: Phanes Press, 2001.
- SANTMIRE, H. PAUL. “Behold the Lilies: Martin Buber and the Contemplation of Nature1.” *Dialog* 57 (2018): 18–22. doi:10.1111/dial.12372.

- TRAINOR, MICHAEL F. *About Earth's Child: An Ecological Listening to the Gospel of Luke*. The Earth Bible Commentary Series 2. Sheffield: Phoenix Press, 2012.
- WEISER, ARTUR. *The Psalms: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- WHEELER, WENDY. "The Biosemiotic Turn: Abduction, or, the Nature of Creative Reason in Nature and Culture." Pages 270–82 in *Ecocritical Theory: New European Approaches*. Edited by Axel Goodbody and Kate Rigby. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.
- WOHLLEBEN, PETER. *The Hidden Life of Trees: What They Feel, How They Communicate: Discoveries from a Secret World*. Translated by Jane Billingham. Carlton, VIC: Black Inc. Books, 2016.

# Sound – Voice – Communication: A Response to Vicky Balabanski

**Stefan Krauter**

Assistenzprofessor für Neues Testament  
Universität Zürich, Theologische Fakultät  
stefan.krauter@uzh.ch

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1209>



In her contribution to this issue, Vicky Balabanski attempts to explain the third eco-justice principle of the Earth Bible project, the *principle of voice*, and to clarify its meaning within an ecological biblical hermeneutics: “Earth is a subject capable of raising its voice in celebration and against injustice.” Is this just a metaphor, perhaps even an anthropomorphic and anthropocentric metaphor? She tries to show that it is not. Rather, she says that a concept of a voice of Earth can be developed in conversation between theology and other sciences, as well as including impulses from indigenous cultures. An ecological hermeneutics of the Bible must listen attentively to this voice and thereby try to overcome the anthropocentrism of the Christian tradition, but also of the Bible itself.

I would like to start my constructively critical reply with the final section of her rich and thought-provoking essay. There, Balabanski describes the diverse soundscape of an intact ecosystem. It is not just sound, but a voice. The added value of voice over sound is that “there is also an aspect of communication associated with that sound.” She thus takes up the suggestion of Anne Elvey and Wendy Wheeler that all life is associated with semiosis.

My first, minor question is: Should one not also include the manifold forms of non-acoustic communication of living beings? Colors, shapes, smells, warmth, light, electrical impulses, etc.? Just as interpersonal communication between human beings consists to a large—perhaps even the larger—extent of non-verbal communication. The voice of Earth cannot be limited to sounds—as fascinating as the example of the audibly drinking ghost gum cited by Balabanski is. Does the focus on acoustic communication not run the risk of unconsciously perpetuating the narrowing of modern thought to human cognition, which marginalizes the embodiment and physicality of all life? Balabanski herself points out at the beginning of her essay that the voice of Earth should be understood more like music, that is, as acoustic but not verbal communication. She is, it seems to me, pursuing a similar idea as I am. But I think this could be strengthened by including other sensory impressions—including sensory impressions which humans have no direct access to, but which are perceptible and important for other living beings (e.g., infrasound or magnetism).

My second query goes a bit further: Should we not note that in all these cases of semiosis *something* is communicated? The sender and receiver of all these signals give them specific contents: They concern food, water, warmth, reproduction, orientation in space, or danger. These voices are first of all instrumental: they mean something to a living being, and usually relate to that being's vital interest(s). What they mean can vary depending on the sender and receiver: Humans perceive the earth's magnetic field, on which migratory birds orient themselves, only with technical aids. The pheromones that some insects use to attract sexual partners may not be perceived at all by certain mammals. These voices are “audible” only to some creatures, but remain “mute” to others. Pollinating insects and their plants communicate past each other in some ways: What communicates “food” to one means “reproduction” to the other—and yet they form a mutually supportive sub-ecosystem. Other cases of “misunderstanding” are less pleasant, at least for one of the parties involved: some creatures communicate “reproduction” and thereby become prey for predatory creatures that perceive “food.”

This small-scale network of the most diverse voices which communicate with each other, against each other, over each other, or even past each other is obviously not the focus of Balabanski's interest but rather “the voice of Earth” that results from it as an overarching phenomenon: the balanced soundscape of a healthy ecosystem. In doing so, however, she moves to another level. This voice is not simply the simultaneous sounding of the many individual voices.

The question is now: Who perceives this total voice? As a non-expert who observes the findings of biology as an interested layman, I think it is not just humans. Living beings are not stimulus-response-robots that are only interested in their narrow section of this vast and complex communicative network. Rather, they have a kind of overarching perception of well-being. With some animals, which are very close to humans, like dogs, one can intuitively notice this as a human being. With others, this is not possible, but it can be proven or made plausible with technical methods, e.g., that noise under water caused by human activities triggers extreme stress in sea creatures. For other creatures, humans have no way of knowing or even imagining whether and how they perceive this voice.

Hearing the voice of Earth is therefore by no means an *exclusively* human ability. Nevertheless, the fact that people can hear it and how they hear it is specifically human. However, this ability is not equally pronounced in all people. One can also overhear this voice or even deliberately ignore it.

Balabanski rightly points out the role of indigenous first peoples. She also mentions members of second peoples who live in rural regions and are closely connected to nature. Because of my own cultural background, I have had no direct contact with indigenous people. For the second group of people mentioned by Balabanski, I would like to present a more nuanced assessment: People in agriculture or forestry—at least in my experience and from my knowledge of political debates—often have, in addition to their ability to perceive the voice of Earth, a very instrumental perception of the signals of the land on which and from which they live, focused on utility, exploitability, and economics. Some of them would consider “listening to the voice of Earth” to be unrealistic romanticism by city dwellers who are ignorant of the hardships and economic necessities of rural life. But that does not mean they do not try to

farm sustainably. They are often much more likely to do so than city dwellers who claim to be ecologically sensitive.

The extent to which people can and want to hear the voice of Earth, i.e., the totality of the sensually perceptible signs of a healthy ecosystem, is therefore unstable. Or formulated more positively: It remains a task to (re-)learn it.

The principle of voice of the Earth Bible project, however, goes beyond this. It claims that Earth raises its voice “in celebration and against injustice.” This is again on another level. It is, as Balabanski tries to show, not “just a metaphor.” It is not the same as the voice of Earth, understood as the “soundscape” of a healthy ecosystem. It is a human perception of this voice, its interpretation in human categories, and its verbalization with the help of human concepts. Does this mean that the hermeneutics is again anthropomorphically and anthropocentrically narrowed? Does this not undermine the fundamental concern of the Earth Bible project, which is not to talk *about* animals, plants, and ecosystems, but “*with*” them?

I do not think that is the case. One can perhaps make this clear with an analogous phenomenon: I am a male biblical scholar from a Western European country. Feminist, gender-theoretical, and postcolonial hermeneutics have demonstrated with great clarity that the central question is “Who speaks?” That is, it is not a question of me as a scholar writing *about* women, non-binary persons, or members of non-Western cultures and the Bible, but of them raising their voices and speaking themselves. If this is not to remain a monologue without a listener, my task is to listen and respond. But I can only perceive what they say *as me*. It would be presumptuous to pretend that I can slip into their role while listening. That is, I interpret what they communicate with my categories (hopefully not static ones, but ones that can be changed through learning). And I have to take what they say in my response and reformulate it with my concepts (and in turn expose it to their criticism). There is no other way if understanding is to be possible at all.

From this perspective, the anthropomorphic metaphor of the principle of voice seems to me not only not harmful, but even appropriate. The principle could have been phrased much less anthropomorphically (as Balabanski does, after all, in the last section of her essay)—“celebration” and “injustice” are human, perhaps even specifically human concepts. But a less metaphorical and less anthropomorphic articulation of the principle might have obscured the fact that humans can only ever hear the voice of Earth *as humans*. As Balabanski sets out, taking up ideas from Martin Buber and Paul Santmire, this is about truly listening. It requires attentiveness, openness, and humility—ultimately a willingness to allow the concept one has of oneself as a human being to be questioned and changed. But precisely for this reason, one must perceive, interpret, and understand the voice of the Other, the voice of Earth, *as a human being*.

Therefore, the principle of voice is not “just a metaphor.” Rather, it contains a meaningful or even necessary moment of the metaphorical. This metaphoricity is, it seems to me, biblically inspired. Balabanski herself points to Ps 19:2–5; one could add Ps 96:11–13, Rom 8:19, and several other texts. Perhaps my most critical inquiry in Balabanski's essay is why it is not more clearly marked that this is a biblically inspired metaphor.

The Earth Bible Project wanted to distinguish itself from the first attempts at ecological biblical interpretation in the 1970s and 1980s. Similar to the earliest feminist and liberation theological interpretations of the Bible, these tended to be apologetic: they wanted to rediscover the Bible as a “green” book in the face of criticism that held Western Christianity responsible for the ecological catastrophe. In contrast, the Earth Bible Project sought to read biblical texts with a hermeneutic of suspicion. It is not a matter of presupposing the authority of the Bible and merely reweighing its statements. Rather, the voice of Earth is to be heard as a critical counterpart to the biblical texts (in analogy to the voice of women, non-binary persons, or colonized cultures). This is a concern I understand and share.

I would like to give just one concrete exegetical example in the form of a text that is often overlooked. In 1 Tim, we find some of the strongest statements in the New Testament about creation: the goodness and beauty of all creation (1 Tim 4:4), God making all things alive (1 Tim 6:13), God giving all things abundantly (1 Tim 6:17). These statements serve to ward off worldless and disembodied notions of salvation. Thus, they could be important building blocks for an ecological theology of the New Testament. And yet, they also justify an extremely patriarchal social order, including slavery, subordination of women, and unrestricted consumption of meat. Thus, 1 Tim is an ambivalent biblical text. It certainly cannot be understood simply as a positive statement about creation, but must be critically questioned by listening to the voices of women, enslaved people, and farm animals.

Nevertheless, it seems problematic to formulate the principles of theological hermeneutics from an external standpoint. Moreover, it is confusing when one claims to do so, but nevertheless uses more or less biblically inspired ideas, formulations, and metaphors (as, e.g., also in the Earth Bible principle of purpose, which I find very problematic because of its linguistic proximity to notions of “intelligent design”). In contrast, I would rather argue that Christian theology is a reflection from an internal perspective. This must in no way be purely affirmative or apologetic. It must be self-critical. It must listen attentively, openly, and humbly to other voices, including the voice of Earth, and be willing to be fundamentally challenged by them. However, I do not think that it makes sense for it to veil or deny being Christian theology, that is, theology shaped by the Bible. Without any triumphalism, but with extreme humility, it should honestly admit that the decisive voice it listens to is God's voice.

Even this final critical question about Balabanski's essay does not change the fact that I agree in principle with her theses and the concerns of the Earth Bible Project. It is regrettable that after some promising approaches in the 1980s, ecological hermeneutics has almost completely disappeared in German-language biblical studies. I sincerely hope that the impulses of the Earth Bible Project and the Earth Bible Commentary series will be taken up and followed more strongly than before.

# Miszellen

# Ancient Roots of Environmental Relations in Asian Traditions: Hinduism, Jainism, Buddhism, Taoism, and Confucianism

Christopher Key Chapple

Doshi Professor of Indic and Comparative Theology  
Loyola Marymount University  
cchapple@lmu.edu

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1246>



What does it mean to be situated in a place, an environment? How might one conceptualize or reflect on emplacement? One might seek the origin story: how did we get here? What are we doing here? What obligations to the future of persons arise?

Asia offers two distinct approaches, bridged by Buddhism and more recently Yoga. This essay will look at human-earth relations from five perspectives. The first two, Hinduism and Jainism, arise from the Indian subcontinent. Two others, Confucianism and Daoism, arise from China. Buddhism and Yoga serve as a bridge between India and China, the former during antiquity and the latter in the contemporary period. Each of these five traditions differs significantly from the worldview of the prophetic monotheisms, primarily in the absence of a creator deity or singular genesis narrative.

## 1. Hinduism

The Hindu tradition began to take shape approximately 3500 years ago in the northwest of India. It amalgamates various forms of worship and speculation over the period of several thousand years. It absorbs social norms from the antecedent culture of the Indus Valley (ca. 3500–1500 B.C.E.) including veneration of the feminine and animals. With the emergence of the four Vedas starting around 1500 B.C.E., we see continuity and contrast with nearby Persian culture. Both the Persian *Zend Avesta* and the *R̥g Veda* center their worship around fire. However, the Zoroastrian text emphasizes a dualistic conflict between good and evil leading to a cataclysmic future ending while the Hindu Vedas celebrate a diversity of deities within a more circular time frame. Origins and endings in the *R̥g Veda* are indeterminate and constantly unfolding. The things of the world emerge from a state of chaos (*asat*) symbolized by the dragon *Vṛtra*. The heroic Indra slays the dragon, releasing the life-giving waters of the monsoon. This sacrificial action allows the world to take shape. This sacrifice culminates in periods and places of productivity and creativity (*ṛta*) before chaos once again returns.

The *Ṛg Veda* divinizes the elements of the world, referring to the earth as various goddesses, including *Prthivī* and *Bhūmi*, the waters as *Jala* or *Āp*, fire as *Agni*, and wind as *Vāyu*. The *Prithvī Sūkta* of the *Atharva Veda* celebrates these elements, proclaiming in verse 57: “We venerate Mother Earth, the sustainer and preserver of forests, vegetation, and all things that are held together firmly.” Earlier in the text, verse seven lauds the presence of divine forces acting on behalf of human success: “May the Earth, this Land, protected by ever-vigilant and all-caring gods, confer upon us many delicious things, and endow us with splendor.” Throughout this text, the author praises the earth, describes her beneficence, celebrates her abundance, and asks for protection.

An early notion of continuity between the microphase and the macrophase can be found in the *Puruṣa Sūkta* of the *Ṛg Veda* (X.90) which draws correlations between the body of the human person and the cosmos: the earth as the feet of the cosmic person, the sun as the eyes, the moon as the mind, the wind as the breath. Rather than attributing the things of the world to an external creator or controller, this text posits a co-creation and interpenetration of the human body and the experience of the world, a theme also found in China, as we will see below.

## 2. Jainism

The Jain tradition can be dated to at least 2800 years ago, arising in India’s northeast quadrant. It claims that 24 great teachers promulgated the faith. Mahavira, the most recent teacher, lived at the same time as the Buddha (ca. 500 B.C.E.). Like his predecessors, he taught that the world has always been here and will always be here: no beginning, no end. Countless souls (*jīva*) populate the universe, individual points of conscious awareness, constantly taking shape in new bodies. Some of these bodies, such as those found in the earth and stone, water droplets, flames of fire, and gusts of wind have only one sensory access point to consciousness: touch. This is also true for bacteria and other microscopic forms of life known as *nigoda* as well as plants. Insect and animal forms add progressive senses: worms can taste, bugs can smell, flying insects can see, and high-level mammals, reptiles, and birds can hear and also think. Each soul is immortal, grappling with constant annoyances and afflictions of karma, which sticks to the soul and occludes its awareness with impulses of anger, pride, deceit, and greed. As long as these karmas persist, rebirth is inevitable in one of form realms: animal, human, heavenly, and in hell realms. The goal is to slough off all karmas and attain a liberated state, taking up residence in a space known as the *Siddha Loka*, far above the realms of rebirth (*saṃsāra*). The method to achieve this goal is to adhere to precepts that help expel and repel karma, starting with the vow to take up a lifestyle informed by nonviolence (*ahiṃsā*). By refraining from violent thoughts and actions, karmas dissipate, lightening the burden that obscures the luminosity of the soul.

The Jains remain distinct from Hindus in outlook and behavior. Although they take inspiration from the 24 great teachers, they do not worship them for the sake of gaining boons. They do not revere Vedic literature and refuse to participate in any sacrificial religious practices. They are strict vegetarians and choose to take up professions that do not entail killing of more than one-sensed beings. Hence, Jains are renowned for their accomplishments in the

realms of publishing, law, and commerce, including trade and manufacture of textiles and jewels.

Whereas the Hindu non-dual worldview sees the body of the universe as continuous with the human body, the Jain pluralistic worldview cherishes and respects all forms of life as possessing a consciousness essentially the same as one's own. Even a stone has life and, just as a human can feel touch through skin, so also the "skin" of a rock can feel touch and pressure and heat or cold. As we will see in the conclusion, this pre-disposes followers of the Jain faith to an inherently environmentally attuned outlook and demeanor.

### 3. Chinese Thought: The Pangu Origin Story

According to written accounts that first appeared nearly two thousand years ago based on much earlier lore, the world began when Pangu arose from the cosmic egg. Over the course of 800,000 years Pangu's "body transformed into the myriad things: his breath became wind and clouds, his voice became thunder, his left eye was the sun, and the right eye was the moon. His four limbs and five body parts became the four directions and five mountains. His blood became rivers and oceans, his nerves the earthly lines, his muscles the soil, his hair the stars, his skin the grass and plants, his teeth and bones the stone, and his sweat the rain."<sup>1</sup> China's origin story, like the Hindu origin story, contrasts with any notion of an external creative controller. The common theme of interpenetration of the microsphere with the macrosphere predisposes both traditions toward feelings of connection with the natural world. The large reflects the small, and the small mirrors the large. This underlying narrative of interconnection gave rise to two primary ways of regarding and acting within the world: Daoism, which famously advocates non-action (*wu wei*) and Confucianism, which requires the cultivation of human virtue to set things right. Both systems seek arriving at a state of balance.

### 4. Daoism

Daoism traces its origins to the sage Lao Tzu (ca. 500 B.C.E.). In a collection of poems known as the *Dao De Jing*, various images convey a teaching of non-interference, including the Great Feminine, water, the valley, the infant, and the uncarved block. The Way (Dao) forges a "metaphysical connection between the human way (*rendao*) and the heavenly way (*tiandao*) [and is] ... the source of all existence"<sup>2</sup> Just as the story of Pangu uses bodily metaphors to indicate a continuity between body and cosmos, the *Dao De Jing* sees a continuity between a singular origin point and the emergence of multiplicity:

Dao generates oneness, oneness generates twoness,  
twoness generates threeness, and threeness generates the ten thousand things.  
The ten thousand things carry yin, embrace yang,  
and blend *qi* (energy) to create harmony.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ROBIN R. WANG. *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture* (New York: Cambridge University Press, 2012), 42f.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>3</sup> HANS-GEORG MOELLER, trans., *Daodejin: A Complete Translation* [Jntary (Chicago: Open Court, 2007), 103 as quoted in Wang.

Yin, the feminine power associated with the valley, and yang, the masculine force associated with the mountain, evoke the relationship between earth and heaven, mother and father, below and above. Rather than being in opposition to one another, Daoism seeks to establish reciprocity and cooperation between these two foundational forces, quite unlike the conflict inevitable in the Zoroastrian struggle which divides the world into forces of good and evil. Seeking a return to a state of balance, this passage from the *Dao De Jing* evokes the ideals of complementarity and non-striving:

When the people of the world all know beauty as beauty,  
there arises the recognition of ugliness.  
Being and non-being produce each other.  
Difficult and easy complete each other.  
Front and back follow each other.  
Therefore the sage manages affairs without action (*wu wei*)  
and spreads doctrines without words.  
All things arise; the sage does not turn away from them.  
The sage produces them but does not take possession of them.  
The sage acts, but does not assert ego.  
The sage accomplishes tasks but does not claim credit.<sup>4</sup>

The pursuit of peace and harmony in this tradition requires retreat rather than advance, a strategy that might help reduce reliance on the “ten thousand things” which, from a contemporary perspective, might be seen as uncontrolled consumerism.

## 5. Confucianism

Confucius (551–479 B.C.E.) also sought to establish personal and societal balance but through concerted effort and adherence to hierarchies as seen in the *Great Learning*:

Things have their roots and branches. Affairs have their end and their beginning. To know what is first and what is last will lead near to what is taught in the Great Learning. The ancients who wished illustrious virtue through the kingdom first ordered well their own states. Wishing to order well their states, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their persons. Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts. Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts. Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things. Things being investigated, knowledge became complete. Their knowledge being complete, their thoughts were sincere. Their thoughts being sincere, their hearts were then rectified. Their hearts being rectified, their persons were cultivated. Their persons being cultivated, their families were regulated. Their families being regulated, their states were rightly governed. Their states being rightly governed, the whole kingdom was made tranquil and happy.<sup>5</sup>

To achieve this high degree of stability through the “rectification of names,” Confucian thought requires steady adherence to principles of decorum (*li*) and the cultivation of human-heartedness (*ren*). Children must be obedient to their parents, younger children obedient to older children, wives submissive to their husbands, and lesser officials respectful to their su-

<sup>4</sup> Adapted from WING-TSIT CHAN, trans., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 140.

<sup>5</sup> JAMES LEGGE, *The Chinese Classics, vol. 1: Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean* (New York, 1983, first published London: Trübner & Co. 1861), 357–59.

periors. Self-regulation holds the key to harmony, requiring careful attention and effort. Each person is expected to do her or his own part in maintaining and enhancing social order.

## 6. Buddhism

We have explored four distinct worldviews. Hinduism and the origin story of China posit a continuity between the human person and the cosmos. Jainism teaches a radical heroic pluralistic individualism with each soul on a quest for freedom from all karma. Daoism seeks harmony through retreat. Confucianism seeks harmony through control and regulated hierarchies. In ways historical, philosophical, and geographical, Buddhism provides a pan-Asian bridge, an approach that stems from an innate sense of what Vietnamese Zen Master Thich Nhat Hanh (1926–2022) calls inter-being and adapts aspects of all four strategies described: oneness, uniqueness, retreat, regulation.

Born into a royal family, Siddhartha Gautama (563–483 B.C.E.) embarked on the spiritual quest at the age of 29, leaving behind a young family, much to the dismay and disappointment of his father. For six years he studied with sages and practiced austerities. He sat under the Bodhi Tree near modern-day Bodhi Gaya for an extended period, understanding and overcoming all his past experiences over the course of many lifetimes. He became detached from sense objects and calmed the passions. His thinking mind became still. He entered a state of bliss and finally became free from all opposites, entering pure awareness and equanimity. From that time forward he manifested the four great qualities of friendliness (*metta/maitrī*), compassion (*karuṇā*), sympathetic joy (*muditā*), and equanimity (*upekṣā/samatā*). He taught for 45 years, gathering disciples throughout India and establishing orders of monks and nuns.

For the first three hundred years after his death, the sermons of the Buddha were preserved and transmitted in an unbroken oral tradition. Eventually, they were written down in the Pali language and supplemented with additional texts. In 260 B.C.E. Aśoka, the third emperor of the Maurya dynasty of India, converted to Buddhism and proclaimed the religion throughout his empire, engraving rocks and pillars with Buddhist teachings that still can be seen through India and Nepal. By the first century C.E. Buddhist missionaries had traveled to China. Simultaneously, new Buddhist texts were being composed that de-emphasize one's personal quest for liberation and urge the cultivation of compassion toward all sentient beings. Eventually, three schools of Buddhism emerged: Theravada, the Way of the Elders, found mainly in southeast Asia; Mahayana, the Great Vehicle, taught in China, Korea, Japan, and Vietnam; and Vajrayana or Tantra which emphasizes an amalgam of both traditions coupled with elaborate rituals, found primarily in Tibetan and in some Japanese practices.

Like the origin tales of Hinduism and China, Buddhism sees a continuity between the human person and the world. Like Jainism, Buddhism advocates the hero's journey: the quest to overcome the influence of all past karmas. Like Daoism, aspects of Buddhism call for a retreat from the hustle and bustle of worldly affairs. Like Confucianism, Buddhism requires adherence to a strict code of ethics and veneration of teachers and elders.

## 7. Implications for Environmental Relations

Apologies must be made for the essentialist approach taken to characterize the traditions above. An exception can be found for every assertion made about each tradition delineated above. Some schools of Hinduism revere only one form of divinity. Some Buddhists rely on the other-power of heavenly Buddhas than solely on their own striving. Throughout East Asian history, individuals have amalgamated Confucian, Daoist, and Buddhist practices, sometimes valuing Confucian conformity in the active part of one's life, the Daoist retreat in retirement, and following Buddhist ceremonials at the time of death to guarantee auspicious rebirth. Nonetheless, the general contours hold true: oneness, individuality, retreat, and regulation. How might these principles inform environmental relations today?

A feeling of oneness with the cosmos evokes a sense of connectedness. By seeing a human connection and continuity with the great elements of earth, water, fire, air, and space, the individual develops a sense of worth and happiness.<sup>6</sup> The traditions of Asia all teach veneration of and meditation upon these elements in one or another variation, with wood and metal delineated separately in Chinese traditions. Seeing the human process as inseparable from the emergence and dissolution of things within nature cultivates a sense of involvement that can lead to resolve. If one sees the earth as one's mother and the sky as one's father, a sense of responsibility can arise.

The example of the heroic figure who overcomes all fettering karmas to obtain freedom or in the case of Mahayana Buddhism takes the Bodhisattva Vow to return to help others suggests the primacy of human agency. Vows can make a difference. The individual makes all the difference, not only to oneself, but to one's family, village, society, and the world at large. Many followers of Asian traditions follow a vegetarian diet. This commitment, though encouraged by one's social location and family, ultimately underscores the power of human will (*pauruṣa*). Every accomplished being (*siddha*) serves as an example to others. As taught by Mahatma Gandhi, individual choices change societies.

The Daoist seeks to retreat from the world. By driving less, by purchasing less, by slowing down and stepping back from endless activity and acquisition, one can make space for an environmental lifestyle.

Regulations are needed, individual and societal. Virtue requires adherence to a code of conduct. Five vows find universal application throughout Asia: do no harm (*ahiṃsā*), adhere to truth (*satya*), do not steal (*asteya*), maintain dignity, particularly in regard to one's sexuality (*brahmacarya*), and minimize possessions (*aparigraha*). Confucius also taught five virtues: human-heartedness or *ren* (仁), righteousness or *yi* (义), proper behavior or *li* (理), wisdom or *zhi* (智) and filial piety or *xin* (信). All ten can be applied to the current environmental dilemma: we must not harm the earth, we must not deceive ourselves about the harm caused, we must not rob or rape the earth, we must not use the earth and sky for self-aggrandizement or selfish pleasure. We must develop a fellow-feeling toward the earth, we must behave righteously and properly, manifesting wisdom and respect. In daily life, each of these prin-

<sup>6</sup> CHRISTOPHER KEY CHAPPLE, *Living Landscapes: Meditations on the Elements* in Hindu, Buddhist, and Jain Yogas (Albany: State University of New York Press, 2020).

principles can be translated into practices of reducing consumption for the sake of the greater good.

It is important not to valorize Asian thought systems above their European counterparts. Many similarities can be found across myriad cultural expressions. Nonetheless, exploring the keystone ideas of unity, heroism, retreat, and regulation holds universal appeal and perhaps can help individuals and communities forge new pathways friendly to the earth, the waters, the transformation of fire into energy usage, air, and sky.

### **Bibliography**

CHAN, WING-TSIT, trans. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

CHAPPLE, CHRISTOPHER KEY. *Living Landscapes: Meditations on the Elements in Hindu, Buddhist, and Jain Yogas*. Albany: State University of New York Press, 2020.

LEGG, JAMES. *Confucian Analects, The Great Learning and the Doctrine of the Mean*. 1861. Repr. New York: Dover, 1983.

MOELLER, HANS-GEORG, trans. *Daodejin: A Complete Translation and Commentary*. Chicago: Open Court, 2007.

WANG, ROBIN R. *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*. New York: Cambridge University Press, 2012.

# PARADISING

## Reclaiming Ancient Ideas to Ask: Can Paradise Become an Ethical Imperative?

**Sarah Köhler**

Werkstatt Ökonomie e.V. im WeltHaus Heidelberg  
Willy-Brandt-Platz 5, 69115 Heidelberg  
sarah.koehler@woek.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1207>



The term “paradising” may initially seem to be a strange one. It is based on a conversation I had with Constantin Groehn in 2020. However, the neologism itself is derived from Marianne Spieweg, sustainability manager at German Diakonia. Initially, the term was part of a small experiment that took place during an online conference. We wanted to know whether a term like paradising would have any impact in the context of sustainability debates among the churches, given that other terms such as “*Schöpfungsbewahrung*”<sup>1</sup> are older and more established. Consequently, we sprinkled the term generously into the conference debates. There was considerable interest in this so-called paradising concept and where to find it, leading us to flesh out the term in a joint theoretical paper. The question guiding our deliberations was: Can a concept like paradising trigger a debate about theological ideas of creation, and not least the constantly evolving, morally charged understandings of creation and the imperative of preservation often found among them? Is it finally time, now that the Anthropocene is upon us, to come up with new ideas and theological topoi and to put them into a different language that resonates more widely in society?

These were the initial considerations. They have now evolved further. Here I introduce current approaches as well as new reflections of mine on the term and concept of paradising. What follows is a theological, socio-phenomenological approach to the concept of paradise and its Old Testament background. This approach is presented in order to start a debate about societal conceptions of paradise and to offer a church-based contribution to it.

The word paradise comes historically from the Greek παράδεισος which is found in the Septuagint. The German dictionary Grimm's lists as its first definition: “der garten in Eden der mosaischen schöpfungsgeschichte, der anmutige wohnsitz des ersten menschenpaares vor

---

<sup>1</sup> A literal translation would be: “creation preservation”. Originally, the expression came from the Assembly of the World Council of Churches, which used the term “integrity of creation”.

dem sündenfalle, das irdische paradies: mhd.”<sup>2</sup> In fact, the word paradise derives from the Greek translation (παράδεισον ἐν Ἐδεμ) of the Hebrew יְרֵדָה-גֶּן. This is reason enough to start the biblical analysis in Genesis chapters 2–3.

In an Old Testament commentary from 2021 Jan Christian Gertz writes the following sentence: “Die Paradieserzählung des weisheitlichen Erzählers, der zweiten Hauptstimme in der biblischen Urgeschichte, gehört zu den bekanntesten und wirkmächtigsten Texten der Weltliteratur.”<sup>3</sup> The Old Testament text in Genesis 2:4b–4:1 is a text with a very varied history in terms of its impact. Based on inner-biblical interpretations of the text, a doctrine of hereditary sin founded in the woman's deed has traditionally been sought here.<sup>4</sup> From a standpoint of exegetical research, however, this view would have to be classified as being long since obsolete. Furthermore, it has been argued theologially time and again that the Eden narrative—clearly mythological and etiological in character—merely describes an original state which neither can be restored nor serves as an ethical orientation. Despite these pointers toward a different notion of creation, in 1983–1991 the World Council of Churches formulated a triad of desirable goals with an imperative connotation: “Justice, Peace and the Integrity of Creation” (JPIC for short). In the German translation the last part of this triad was translated as “preservation of creation” (*Schöpfungsbewahrung*)<sup>5</sup> and as such it exerted a considerable impact in the context of the sustainability debates of the 1980s, continuing even up until today's debates around the ecological crisis. This adaptation (which is not so much a translation as an interpretation) is based in turn on an interpretation of the second account of creation in Genesis 2:4b–4:1.

I want to pursue two lines of thought suggested by this interpretation, which turn out to be two interrelated hermeneutical assumptions: First, how is creation to be understood and what distinguishes the concept of “creation” from the concept of “nature” or “world”? Second, is it possible to understand paradise as an ethical imperative? In addition to these theological considerations, the following questions must also be addressed: How can a biblical text from 2500 years ago be contextualized in the light of the challenges thrown up by the Anthropocene, which reveal a fundamentally different conception of the world and understanding of global structure than the ones which existed at that time?

I begin with the second question and therefore with the term “preservation”. The idea of *Schöpfungsbewahrung*, as the German translation has it, is based on a single verse in the entire narrative, namely Gen 2:15. There it says: “And Yahweh God, took the human and put him into the garden of Eden to till it and to keep it (infinitive of שמר).” In this verse, the human being is placed in the garden of Eden for a second time. The first time is described in Gen 2:8. This verse belongs to an earlier stage of the text, which originally narrated the story of Eden as the creation of human beings, animals and the command to multiply, as it is plau-

<sup>2</sup> GRIMMSCHES Wörterbuch, A rough translation would be: “the garden of Eden from the creation story in Genesis, the delightful abode of the first human couple prior to the Fall, paradise on earth.” Cf. woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#0, Paradies (last access 31.03.2023).

<sup>3</sup> GERTZ, Urgeschichte, 83. A literal translation would be: “The Paradise narrative of the Wisdom Narrator, the second main voice in biblical prehistory, is one of the best-known and most powerful texts in the world's literature.”

<sup>4</sup> Cf. SCHÜLE, Urgeschichte, 150–77. KÖHLER, Weisheit, 71–82.

<sup>5</sup> Vgl. SCHERLE, Creation, 245.

sibly reconstructed by Kratz and Spieckermann.<sup>6</sup> The verse in Gen 2:15, on the other hand, belongs to a later textual addition concerning the trees in the garden and the story of the command not to eat from the tree of knowledge, the banishment, and the judgement narratives. The word שמר ('preserve') is therefore to be understood in the context of the references to the tree of knowledge and the tree of life. This also explains why, in the later additions to the banishment and judgement narrative in Gen 3:23 and, related to these, the text added at the beginning of Gen 2:5, only the word cultivating (עבד) refers to the soil. The cherubim take over the task of preservation (שמר) relating to the tree of life in Gen 3:24. There is no remaining imperative of preservation at the end of the story: the Eden narrative cannot be read to support *Schöpfungsbewahrung*.

Does the expression “garden of Eden” refer to the whole of creation? Here, the answer is also based on the assumption of a multi-stage evolution of the text, as proposed by Kratz and Spieckermann.<sup>7</sup> As mentioned above, Gen. 2:15 and the repetition of the statement that God put the human in the Garden of Eden belong to a later stage of the narrative. While in Gen. 2:8 it is a garden in Eden in the east (גַּן־עֵדֶן מִקְדֶּם / παράδεισον ἐν Εδέμ), Gen. 2:15 speaks of the Garden of Eden (גַּן־עֵדֶן / ἐν τῷ παραδείσῳ), that is, it gives a proper name for the garden.

In the context of Ancient Near Eastern mindsets, which form the background of the story, the concept of the garden, or paradise, refers to an actual cultivated and demarcated royal garden. However, in the later added narrative about the trees and the banishment, the garden is to be conceived of in much more concrete and limited terms than in the context of the presumed oldest version of text, which I call basic layer. The subsequently added story of the banishment and judgement refers not so much to the overall constituted structure of the *Mitwelt* (the nature with which humanity shares the Earth) than to a specific space in which a human-God relationship occurs, one characterized by direct communication. Moreover, this later narrative also relates strongly to the denial of an access to immortality, rendered metaphorically in the concept of the tree of life. The focus of the basic story of creation without banishment and judgement was on Eden as the place where humankind, vegetation, and the existence of certain animals began. Following Kratz and Spieckermann, this could be called the basic layer of Gen 2:4b–4:1, which can be found in Gen 2:5a.7a.8.18–24; 3:20–21; 4:1.<sup>8</sup>

The text is to be understood in both mythological and metaphorical terms. Eden is a specific location where an offence against a divine command took place, but first and foremost Eden is the place of the whole creation: it is where things appear that had not existed on Earth before (Gen 2,5 אֲרָצָה): vegetation, fields, trees and animals, and people. Eden is thus the place where the world was created, and this includes an understanding of the world as a limited space for humans in the sense of being bound to and by the limits of the Earth. It is in Eden that the vegetation and animal life that still surround us today are created. The term creation is not found in this text, because the Old Testament does not contain any such noun.<sup>9</sup> The concept of *Schöpfungsbewahrung* does not get to the heart of the text's matter. It is true that it is about our living conditions and the human environment, but theologically speaking the

<sup>6</sup> Cf. KRATZ and SPIECKERMANN, *Schöpfung*, 258–83.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*

<sup>9</sup> Cf. SCHMID, *Schöpfung*, 71–74.

idea of creation would be greatly foreshortened if it referred to that alone.<sup>10</sup> Similarly, the concept of creation is unsuitable as a synonym of a demythologized, mechanized conception of nature.<sup>11</sup>

While it is certainly true that the word creation refers to the conditions for life, it simultaneously includes an inherent idea of Earth as the space and place where God's relationship to humankind is continually being (re-)constituted. The creation concept refers to an ongoing relationship between the Creator and the creature. In this context, the concept of creation acquires normative significance.

The next step is to consider the ethical dimensions immanent in the text. Before doing that, however, it is worth contextualizing it in relation to our current worldview. Contemporary understandings of the world or, more precisely, system-wide interactions on Earth, differ fundamentally from the biblical worldview in one specific aspect in particular: The cyclical, regenerative life conditions constituted by God were once considered as unchangeable basic constants for human life on Earth. The scientific proclamation of the Anthropocene, however, tells us that human beings are the first and only species that has become a major geophysical force on the planet. Human activities impact upon the entire Earth system and its components and change them fundamentally. According to our current scientific understanding of the world, the Anthropocene is manifested in the model of planetary boundaries. The planetary boundaries framework, developed under the directorship of Johan Rockström, was first published in 2009:

The planetary boundaries demarcate the safe operating space for humanity. Water is one of the nine regulators of the status of the Earth system and is the sixth boundary that scientists have found to be transgressed. Other transgressed boundaries are: climate change, biosphere integrity, biogeochemical cycles, land system change and, in 2022, novel entities including plastic and other human-made chemicals.<sup>12</sup>

Although this scientific analysis does not imply any specific ethical instruction for dealing with the crisis-ridden Anthropocene, nevertheless it does indicate the magnitude of the task facing humans who seek to respond appropriately. The proclamation of the Anthropocene essentially challenges theology and theological discourse to re-contextualize themselves. Can biblically based theology, whose texts are rooted in a profoundly different worldview, accomplish such a task?

I argue that, yes, there are some connecting strands if we consider the ethical dimension immanent in the paradise story: the story of the Garden of Eden is not one of preservation and neither is it one of sin; rather, it is a story of freedom. The Old Testament scholar Eckart Otto understands the story in Gen 2–3 as a “treatise on the freedom of God and of humanity”.<sup>13</sup> He says:

---

<sup>10</sup> Cf. SCHMID, *Schöpfung*, 10–13.

<sup>11</sup> Cf. SCHMID, *Schöpfung*, 10–13.

<sup>12</sup> POTSDAM INSTITUTE FOR CLIMATE IMPACT RESEARCH, Planetary boundaries update: freshwater boundary exceeds safe limits, <https://www.pik-potsdam.de/en/news/latest-news/planetary-boundaries-update-freshwater-boundary-exceeds-safe-limits> (last access 26.03.2023).

<sup>13</sup> OTTO, *Urmenschen*, 688. The original text is as follows: „Traktat über die Freiheit Gottes und des Menschen“.

God gives humans the right to decide freely. They can obey the commandment not to eat from the tree of knowledge or they can transgress it, knowing full well what the consequences are. This assumes that when freedom is granted to humanity, God in his omnipotence steps aside. Freedom, however, is only given where humans may fail to handle it appropriately—and they do fail.<sup>14</sup>

The modern concept of freedom is a key concept in Western societies.<sup>15</sup> Considering recent political debates, I tend to agree with Martin Laube in understanding freedom as “a key category for describing modern Western societies, one that generates identities”.<sup>16</sup> Following this assumption, all ethical and value-based ideas circulating in our society are also to be understood in the context of a conception of freedom.<sup>17</sup> Laube states that the responsibility of theology in the modern age is to create an awareness of the dialectic between freedom and dependence.<sup>18</sup> According to him, the two issues are not mutually exclusive but are in fact interdependent. The role accorded to ethics here is to express this interrelatedness through the very way we live our lives.<sup>19</sup> Viewed in this way, the paradise story comes to be recontextualized in several ways. God is the creator of the conditions of life to which humans remain bound in a relation of dependence, and which at the same time constitute the conditions for human freedom.<sup>20</sup> The freedom of human beings is inextricably bound up with their constitution qua creatures of God. Thus, human freedom is finite and limited to its application to human life only. The Old Testament scholar Uwe Becker expresses it appropriately when he says:

The sin itself consists in nothing other than in transgressing the divine prohibition to eat from the tree of knowledge of good and evil. We might also say: it consists in failing to heed the divinity of God and thus simultaneously in disregarding the limits of humanness set by God. Surely this is actually where humans transgress: in failing to acknowledge their humanness and instead reaching beyond themselves and transgressing the boundaries of their freedom.<sup>21</sup>

Another current ethical context immediately arises in this connection. The freedom experienced by humans leads to the ethical obligation to act in accordance with the acquired knowledge of good and evil. Thus, mortal existence becomes not just a condition for human beings but also our mission.<sup>22</sup>

When the first individual grasps their freedom and fails by violating God’s prohibition, that is the moment when a realistic dimension of freedom is constituted in human life. Yet at the

<sup>14</sup> OTTO, *Urmenschen*, 688. The original text is as follows: „Gott räumt dem Menschen die Freiheit der Entscheidung ein, dem Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, zu folgen oder es, wohl wissend um die Folgen zu übertreten. Das setzt voraus, daß Gott sich in seiner Allmacht zurücknimmt, wenn dem Menschen Freiheit zugemessen wird. Freiheit aber ist nur dort gegeben, wo der Mensch auch an der Freiheit scheitern kann – und er scheitert.“

<sup>15</sup> Cf. LAUBE, *Freiheit*, 119.

<sup>16</sup> *ibid.* The original expression is „identitätsstiftende Schlüsselkategorie zur Bezeichnung westlich-moderner Gesellschaften.“

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, 119–23.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 123–24.

<sup>20</sup> Cf. EVERS, *Schöpfung bewahren*, 430.

<sup>21</sup> BECKER, *Freiheit*, 33. The original text is as follows: „Die Sünde selbst liegt in nichts anderem als in der Übertretung des göttlichen Verbots, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, man könnte auch sagen: Sie liegt in der Nicht-Beachtung des Gottseins Gottes und damit zugleich in der Missachtung der Begrenzung des Menschen durch Gott. Denn darin liegt die eigentliche Verfehlung des Menschen: Dass er sein Menschsein nicht anerkennt und über sich hinausgreift, also die Grenzen seiner Freiheit überschreitet.“

<sup>22</sup> Cf. EVERS, *Schöpfung bewahren*, 430.

same time, the story has another dimension, namely, that of justice. The human being grasps freedom, fails, and bears the consequences in the sense of a “reduction of life in paradise”.<sup>23</sup> In the context of world constitution and the constitution of a relationship between God and human, as offered to us in the story of Eden, there is yet another highly relevant ethical point of connection. The space in which a human relationship with God can take place, i. e. the world with all its conditions for life, is created implicitly not just for the first human being, but for the whole of humankind. In the process of keeping open the conditions for life and of freedom for the human being who is to come, paradise actually becomes an imperative for ethical action here and now. In the context of his theory regarding sustainability, lawyer Felix Ekardt offers an extension of the concept of freedom and the concept of justice to include an intertemporal and global perspective. He writes:

Far-reaching economic freedom, an unhindered free play of forces, economic growth, progress based on prosperity and technology and a certain appreciation of work [...] as well as the welfare of one's own people and industry—this panorama of principles is called classical liberalism in the history of philosophy—as well as anthropocentrism, which sometimes forgets that human freedom could not exist without certain physical conditions.<sup>24</sup>

These physical conditions of freedom include clean air, access to water and food, a stable global climate, and also the absence of military conflict.<sup>25</sup> Ekardt's definition of intertemporal freedom and intertemporal justice gives the concept of freedom an expanded ethical dimension, to which he adds a factor that is also inherent in the Eden narrative. He calls it the junctim of responsibility for the consequences of any action.<sup>26</sup> What was constituted in the Old Testament in the idea of a connection between deeds and consequences once again becomes a commandment, and is broadened to include consideration of the future. Ekardt calls for both the positive and the negative consequences of an individual exercise of freedom to be traced to the person who chooses this action. Politics has the task of implementing this systemically. A person who chooses to travel by air, for example, must be made “liable”<sup>27</sup> for the negative consequences of this means of travel, such as the resulting carbon emissions.

At present, things are different. The political and systemic structure is designed in such a way that the negative consequences of people's actions in the global North (such as the consequences of carbon emissions in the form of climate change) are passed on to the global South. This restricts the freedom of people living there now as well as of future generations. The notion of broadening of the concept of freedom by adding a global and intertemporal perspective was also the basic approach for the climate complaint and the decision of the German Federal Constitutional Court in 2021, which judged the climate protection activities of the

---

<sup>23</sup> OTTO, *Urmenschen*, 688, says: „Reduktion des paradiesischen Lebens.“

<sup>24</sup> EKARDT, *Nachhaltigkeit*, 157–58. The original text is as follows: „Weitreichende wirtschaftliche Freiheit, ein ungehindertes freies Spiel der Kräfte, Wirtschaftswachstum, Wohlstands- und technikbezogener Fortschritt und eine bestimmte Wertschätzung von Arbeit [...] sowie Wohlergehen des eigenen Volkes und der eigenen Industrie, dieses Prinzipienpanorama nennt man in der Philosophiegeschichte den klassischen Liberalismus—ebenso wie die Anthropozentrik, die zuweilen vergisst, dass die menschliche Freiheit ohne bestimmte physische Voraussetzungen nicht existieren könnte.“

<sup>25</sup> Cf. EKARDT, *Nachhaltigkeit*, 180.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, *Nachhaltigkeit*, 260–83.

<sup>27</sup> *Ibid.*, *Nachhaltigkeit*, 274. The German word used here is „einstandspflichtig“.

German government to be insufficient.<sup>28</sup> At its core, this was about protecting the freedom and fundamental rights of people currently living in the global South and those who will live on Earth in the future. This idea is nothing less than revolutionary.

However, the Anthropocene issue poses a challenge to theology and society in more than merely legal ways. This challenge might be described as cultural change. It includes a comprehensive transformation of the very way of life of the global North along with the need to revise and adapt all patterns of thinking on which the configuration of this way of life is based. Given the range and depth of our knowledge about human interventions in Earth system processes, our definitions of freedom and justice also need to be renegotiated at societal level. This negotiation process is as multifaceted as society is diverse. Berlin-based sociologist Andreas Reckwitz argues that modern societies have something like an awareness of contingency.<sup>29</sup> The basic idea is that economic, social and political structures can be shaped and even completely changed: “doing contingency” always means at the same time “undoing order.”<sup>30</sup> While we may be inspired by this idea, we are also overwhelmed when it comes to putting it into practice—and we are unwilling to give up our privileges. Viennese sociologist Ingolfur Blühdorn ascribes to the modern society of the global North a culture of “sustainable non-sustainability.”<sup>31</sup> By this he means that the stability of a certain prosperity and a social normality is society’s actual defence project. A study by the international nonprofit organization “More in Common” confirms this analysis. It reveals that while 80% of Germans believe that climate protection is an important political issue and that there is hope for a collective societal shift, climate protection should not displace other “desired improvements in society.”<sup>32</sup> The improvement of one’s own life regardless of issues of justice and freedom for all people predominates in both society and politics. Even in Germany, the majority is ruled by an elite minority. Michael Hartmann clearly illustrates this in his book “Die Abgehobenen” (“The Out-of-Touch”). Social background, along with values and ideas about normality, influences the political decisions that politicians make. “Government by the upper class promotes government for the benefit of the upper class.”<sup>33</sup> Furthermore, it is precisely a group of powerful entrepreneurs, lobbyists, and politicians, who are usually accustomed to a luxurious lifestyle, who would have to decide whether or not to relinquish this lifestyle in view of the crises of the Anthropocene and the above-mentioned definition of justice. Such lifestyles also contain certain images of paradise, which are reflected in society. In our culture, the idea of paradise has acquired a certain exclusivity. Whether it is one’s own sauna paradise or a yacht moored before a white sandy beach, such ideas and images are often the consumerist

---

<sup>28</sup> Cf [www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2021/03/rs20210324\\_1bvr265618.html](http://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2021/03/rs20210324_1bvr265618.html) (last access 31.03.2023).

<sup>29</sup> Cf. RECKWITZ and ROSA, *Spätmoderne*, 73–74.

<sup>30</sup> *Ibid.*, *Spätmoderne*, 74.

<sup>31</sup> BLÜHDORN et al., *Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit. Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet*, Bielefeld 2019.

<sup>32</sup> GAGNÉ and KRAUSE, *More in Common*, 24, the original text is as follows: „Klimaschutz sollte andere prioritäre Themen nicht verdrängen oder womöglich auf deren Kosten vorangetrieben werden, wenn er auf breite Unterstützung in der Bevölkerung gründen soll. Er sollte in der konkreten Ausgestaltung stets mit anderen gesellschaftlichen Verbesserungswünschen zusammenpassen, um mehrheitsfähig zu sein.“

<sup>33</sup> HARTMANN, *Abgehobenen*, 150, who cites Nicholas Carnes *Study of White-Collar Government: The Hidden Role of Class in Economic Policy Making* 2013, 136.

adaptation of the ancient story of paradise. It turns paradise for all into paradise for the very few. Such conceptions of normality are one reason for the continuation of our lifestyle and why we still live in a high-emission society, despite numerous educational sustainability events. Social conceptions of paradise are a broad entry point for a differentiated ethical debate. The aim of Paradising is to start such a debate, not least about the political actions that need to be taken.

The Paradising concept paper is often hailed merely as a positive, motivating image of hope for targeted sustainability efforts. This view falls short of what is intended. The concept, as explained here, offers much more than just a pleasant image. The idea of Paradising entails profound ethically based approaches that can be contextualized for a broad social discourse in the face of the Anthropocene.

#### **Additional Information:**

The article mostly contains current thoughts of Dr. Sarah Köhler regarding the Paradising project. It also includes ideas and reflections from the Paradising concept paper developed in collaboration with Dr. Constantin Gröhn, Pastor for Diakonia & Education of Hamburg-East, and published in 2021.

The concept paper by Dr. Sarah Köhler and Dr. Constantin Gröhn as well as references to Paradising-Project can be found at <https://umkehr-zum-leben.de/asa/paradising>.

#### **Bibliography:**

- BECKER, UWE. 2014. "Altes Testament: Zwischen Befreiung und Autonomie. Freiheitsvorstellungen im Alten Testament." Pages 21–37 in *Freiheit*. Edited by Martin Laube. Themen der Theologie 7. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BLÜHDORN, INGOLFUR et al. 2019. *Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit: Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet*. Bielefeld: transcript Verlag.
- EKARDT, FELIX. 2016. *Theorie der Nachhaltigkeit: Ethische, rechtliche, politische und transformative Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel*. 2nd ed. Baden-Baden: Nomos.
- EVERS, DIRK. 2014. "Schöpfung bewahren oder verändern?" Pages 417–38 in *Welche Natur brauchen wir?: Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*. Edited by Gerald Hartung. Physis Bd. 3. Freiburg, München: Alber.
- EVERS, DIRK. 2020. "Sektion I: Geschichte und Systematik: Art. Natur als Schöpfung." Pages 23–31 in *Naturphilosophie: Ein Lehr- und Studienbuch*. Edited by Thomas Kirchhoff et al. 2nd ed. UTB Philosophie Band 4769. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GAGNÉ, JÉRÉMIE, AND LAURA-KRISTINE KRAUS. 2021. *Einend oder spaltend: Klimaschutz und gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland*. Berlin.
- GERTZ, JAN C. 2021. *Das erste Buch Mose Genesis: Die Urgeschichte Gen 1-11*. 2nd ed. V&R eLibrary Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HARTMANN, MICHAEL. 2018. *Die Abgehobenen: Wie die Eliten die Demokratie gefährden*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

- KÖHLER, SARAH. 2022. "Einer stillen Stimme Raum geben: Die Frau Weisheit und ihre Gerechtigkeit des Anfangs." *ZPTh* 42.2:71–82.
- KRATZ, REINHARD G., AND HERMANN SPIECKERMANN. 1999. Art. „Schöpfung/Schöpfer II: Altes Testament." *TRE* 30: 258–83.
- LAUBE, MARTIN. 2014. "Systematische Theologie: Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven." Pages 119–91 in *Freiheit*. Edited by Martin Laube. Themen der Theologie 7. Tübingen: Mohr Siebeck.
- LEVIN, CHRISTOPH. 2009. "Das verlorene Paradies (Genesis 2-3)." Pages 85–101 in *Gottes Wahrnehmungen: Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag*. Edited by Stefan Gehrig and Stefan Seiler. Stuttgart: Kohlhammer.
- MANEMANN, JÜRGEN. 2021. *Revolutionäres Christentum: Ein Plädoyer*. Bielefeld: transcript.
- MOOS, THORSTEN. 2014. "Rationalität der Sorge: Von den Chancen und Risiken theologischer Ethik angesichts des Klimawandels." Pages 461–92 in *Welche Natur brauchen wir?: Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*. Edited by Gerald Hartung. Physis Bd. 3. Freiburg, München: Alber.
- OTTO, ECKART. 2009. "Die Urmenschen im Paradies: Vom Ursprung des Bösen und der Freiheit des Menschen." Pages 679–90 in *Die Tora: Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*. Edited by Eckart Otto. Wiesbaden: Harrassowitz.
- RECKWITZ, ANDREAS, AND HARTMUT ROSA. 2021. *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Translated by Martin Bauer. Berlin: Suhrkamp.
- SCHERLE, PETER. 2022. "Creation as Promise: A Dogmatic Approach to Eco-Theology in the Anthropocene," in: *New Blackfriars* 103: 243–258.
- SHELLENBERG, ANNETTE. 2011. *Der Mensch, das Bild Gottes?: Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*. AThANT 101. Zürich: TVZ.
- SCHMID, KONRAD. 2002. "Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz." *ZAW* 114:21–39.
- SCHMID, KONRAD, ed. 2012. *Schöpfung*. Themen der Theologie 4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SCHÜLE, ANDREAS. 2006. *Der Prolog der hebräischen Bibel: Der literar- und theologisch-geschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1-11)*. AThANT 86. Zürich: TVZ.
- VOGELANG, FRANK. 2020. "Sektion II: Grundbegriffe der Naturphilosophie: Art. Schöpfung." Pages 103–09 in *Naturphilosophie: Ein Lehr- und Studienbuch*. Edited by Thomas Kirchhoff et al. 2nd rev. ed. UTB Philosophie Band 4769. Tübingen: Mohr Siebeck.

#### Online sources

- [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2021/03/rs202103\\_24\\_1bvr265618.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2021/03/rs202103_24_1bvr265618.html) (last access 31.03.2023).
- GRIMM, Jakob, and Wilhelm GRIMM. "Deutsches Wörterbuch." <http://dwb.uni-trier.de/de> (last access 26.03.2023).
- POTSDAM INSTITUTE FOR CLIMATE RESEARCH. "Planetary boundaries update: freshwater boundary exceeds safe limits." <https://www.pik-potsdam.de/en/news/latest-news/planetary-boundaries-update-freshwater-boundary-exceeds-safe-limits> (last access 26.03.2023).

# World on Fire: Environmental Ethics and the Eschatology of 2 Peter

**Douglas Estes**

Friends University, Wichita, KS USA  
DouglasEstes@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1251>



When one thinks of the end of the world, the text that first comes to mind is Revelation—the Apocalypse of John. Far less known to everyday audiences is the end of the world depiction from 2 Peter, a short letter near the end of the New Testament. The author of this letter writes in part to answer those in his day who mocked the idea that one day Jesus would return to earth and initiate a day of judgment (2 Pet 3:3–4). According to the author, on that day “the heavens shall pass away with a great noise, and the elements shall melt with fervent heat, the earth also and the works that are therein shall be burned up” (2 Pet 3:10 KJV).<sup>1</sup> This is the only cataclysmic depiction of the end of the world in biblical literature, but it has become a central part of the classic take on the destruction of the world that persists in modern Western consciousness and imagination. For example, Thomas Burnet’s 1681 early modern cosmogenic treatise *Telluris Theoria Sacra* was influential in arguing that the current age was merely a passing stage on the way to total destruction, judgment and a renewed paradise.<sup>2</sup> Later, in art, Ludwig Meidner’s “Apocalyptic City” (1913) would reflect a similar idea. Even generative AI ‘understands’ this apocalyptic motif; below is an apocalyptic scene created through generative AI (Midjourney)<sup>3</sup> based on the text of 2 Peter in the style of Meidner:

---

<sup>1</sup> A similar apocalyptic vision occurs in Luther’s translation: “die Himmel zergehen werden mit großem Krachen, die Elemente aber werden vor Hitze schmelzen, und die Erde und die Werke, die drinnen sind, werden verbrennen,” as well as Jerome’s: “adveniet autem dies Domini ut fur in qua caeli magno impetu transient elementa vero calore solventur.” Further, 2 Peter’s depiction may relate to the end of the world scenarios described in the Sibylline Oracles and the Apocalypse of Peter.

<sup>2</sup> For discussion, see HELGE S. KRAGH, *Conceptions of Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 72.

<sup>3</sup> The image was generated by D. Estes on the AT *Midjourney* (15.12.2023).



From this perspective, it seems the Earth will one day be destroyed no matter what humanity does or does not do in the meantime. The consequence of this “hell in a handbasket” mentality is that the world around us is of little value since it will soon be destroyed in epic fashion. Thus, when modern readers encounter 2 Peter 3 they may be quick to assume that this is “one of the least eco-friendly texts in the New Testament.”<sup>4</sup> After all, if the Earth is to face total destruction, why should humanity care about the Earth? Recent English translations attempt to mitigate what otherwise seems to be “Hiroshima images” of the future of the world,<sup>5</sup> stressing disclosure more than destruction,<sup>6</sup> but readers cannot escape the dramatic eschatology in 2 Peter that points to the destruction of the universe in a fiery cataclysm reminiscent of scenes from a science fiction movie.<sup>7</sup> However, this modern perception about 2 Peter and its relation

---

<sup>4</sup> EDWARD ADAMS, “Retrieving the Earth from the Conflagration: 2 Peter 3.5–13 and the Environment,” in *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives* (ed. DAVID G. HORRELL, CHERRYL HUNT, CHRISTOPHER SOUTHGATE, and FRANCESCA STAVRAKOPOULOU; London: T&T Clark, 2010), 108. DAVID G. HORRELL adds that 2 Peter 3 is “what is widely regarded as the most ‘difficult’ eschatological text in relation to environmental issues,” see his introduction to *Ecological Hermeneutics*, 4. See also similar sentiments in BARBARA R. ROSSING, “‘Hastening the Day’ When the Earth Will Burn?” *Currents in Theology and Mission* 35 (2008): 363–73.

<sup>5</sup> JÜRGEN MOLTMANN, *The Coming of God: Christian Eschatology*, trans. Margaret Kohl (London: SCM, 1996), 201.

<sup>6</sup> For example, the NRSV lowers the eschatological intensity and translates it as “the heavens will pass away with a loud noise, and the elements will be dissolved with fire, and the earth and everything that is done on it will be disclosed.”

<sup>7</sup> Edward Adams observes that this has led to recent attempts in studies of 2 Peter to downplay the destructive aspect. With Adams, I agree that “none of these arguments for a non-destructionist interpretation of the passage holds up”; see ADAMS, “Retrieving the Earth,” 112; see also BIRGER A. PEARSON, “Indo-European Eschatology in 2 Peter 3,” in *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård*, ed. MICHAEL STAUSBERG, *Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 31 (Berlin: De Gruyter, 2001), 539.

to a Christian view of environmental ethics omits the backstory of the author's argument, which creates a strawman argument out of this nihilistic reading of the text.

2 Peter is one of the least referenced and probably least familiar texts of the New Testament. Recently, however, scholars have revived interest in the text,<sup>8</sup> the latest round of which is in large part due to the work of Jörg Frey and his “new perspective.”<sup>9</sup> One challenge in the interpretation of 2 Peter is establishing the particulars of the text; notably, who wrote it and to whom it was written. From the depiction of the end of the world in 2 Peter 3, we can say with some confidence that the author was aware of the Stoic view of the end of the world that existed in the first or second century CE. The Stoic view of the end was a “future destruction of heaven and earth by fire” in a universal conflagration—an *ekpyrosis*.<sup>10</sup> Although 2 Peter's depiction of the conflagration seems to echo Stoic ideas,<sup>11</sup> it is more likely a criticism or correction of Stoic (or possibly Epicurean) ideas about the end of the world, while acknowledging some similarities—or possibly building an apologetic bridge to a slightly more accepted cosmological position than the Hebraic one. However, this recognition obscures the purpose of 2 Peter's argument: The author intends to combat ἐμπαίκτης (“mockers”) who, in following their own desires, deride the idea that Jesus will return because the world continues on as it always has. In this we glimpse a side door into one of the great philosophical debates in the ancient world, one that continues through today: the eternality of the universe. In *Timaeus*, Plato recognizes the “fundamental question” facing our understanding of our world is whether the universe has an origin or not.<sup>12</sup>

There are essentially two orientations to our understanding of the universe; the first is that the universe is unending and the second is that the universe has a beginning and an end.<sup>13</sup> Over the ages, these two positions have struggled for dominance with each position picking up unlikely allies along the way. Although many people today accept the idea that the universe has a beginning and an end (largely due to the modern cosmic origins theory, the “Big Bang”), this has not always been the case. Even today, there are those who reject the Big Bang theory and prefer a static model for the universe. In the ancient world, Plato and Aristotle maintained that the universe did not have a beginning or end,<sup>14</sup> and this became the standard view until the twentieth century. Against this was a variety of arguments put forward by atomists, certain

<sup>8</sup> DAVID G. HORRELL, *The Epistles of Peter and Jude*, Epworth Commentaries (Peterborough: Epworth, 1998), 135.

<sup>9</sup> See for example, *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective: Radboud Prestige Lectures by Jörg Frey*, ed. JÖRG FREY, MATTHIJS DE DULK, and JAN G. VAN DER WATT, BIS 174 (Leiden: Brill, 2019).

<sup>10</sup> Cicero, *Div.* 1.111. For extended discussion, see MARCIA L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Studies in the History of Christian Thought 34 (Leiden: Brill, 1985), 1:22–27.

<sup>11</sup> The classic argument for this is FRANK OLIVIER, “Une Correction au Texte du Nouveau Testament: II Pierre III 10,” *Revue de Théologie et de Philosophie* 8 (1920): 255; plus, the best recent discussion, JÖRG FREY, “Fire and Water? Apocalyptic Imagination and Hellenistic Worldview in 2 Peter,” in *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, ed. JOEL BADEN, HINDY NAJMAN, and EIBERT TIGCHELAAR, JSJSup 175/1 (Leiden: Brill, 2017), 1:454, 470.

<sup>12</sup> Plato, *Tim.* 28b2–7; plus see PHILLIP SIDNEY HORKY, Introduction to *Cosmos in the Ancient World*, ed. PHILLIP SIDNEY HORKY (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 4.

<sup>13</sup> A corollary to this debate is whether the universe is infinite or bounded by space; see for example, DIRK L. COUPRIE, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*, Astrophysics and Space Science Library (Dordrecht: Springer, 2011), 223.

<sup>14</sup> E.g., Plato, *Tim.* 37d, 39d; and Aristotle, *Mete.* 353.1, 356.2.

philosophies like Stoicism, and certain religious traditions such as those found in the ANE (most notably Israelite theology) as well as early Christianity. Returning again to 2 Peter, we note that the argument in the mind of the author from the mockers is a cosmological one: The world will carry on as it always has.<sup>15</sup> Against this, the author of 2 Peter reminds those who hold this position that not only did the world have a beginning (2 Pet 3:5), it will also have an end, both a prefiguring end (with water, 3:6) and a final one (with fire, 3:7). In many ways, 2 Peter's argument is hardly surprising, as many Roman citizens in the first and second centuries with minimal education would be vaguely aware of the debate over the eternity of the world, and many would hold the default Platonic view—unless they were part of a philosophical or religious sect that took the contrary view. Therefore, 2 Peter's depiction on the end of the world is predicated on the debate over whether or not the world has a beginning. The author loosely appeals to the creation story in Genesis (Gen 1) and perhaps poetic comments in the Psalms (Ps 24:2, 136:6) to argue that if the world has an origin, then it can certainly have an end.<sup>16</sup>

### 1. From Beginnings to Endings

Whether or not the universe is ending depends, generally speaking, on whether or not the universe has a beginning. Today, our understanding of astrophysics makes humans aware that the universe will end in a fiery fashion with the death of our planet's star and the eventual gravitational collapse of our solar system. Due to the work of twentieth-century physicists, including Hermann Minkowski, Albert Einstein, Georges Lemaître, and George Gamow, we also are confident that the universe has a beginning. During the same timeframe, the world at large embraced a renewed interest in ecology and the environment in ways never dreamed of generations ago.

The point: There is nothing in 2 Peter or Christian apocalyptic thought that entails a dismissive attitude toward the environment.<sup>17</sup> A person holding to an eternal universe model, such as Plato, may be motivated to care for the environment because it is 'the only world we have,' but they may also be equally disinclined to care for the environment since the world is eternal and nothing humans can do can change that.<sup>18</sup> After all, one of the consequences of Plato's defense of an eternal world is his argument that the world cannot suffer "sickness or decay" from any of the elements that make up the world.<sup>19</sup> In contrast, a person holding to a fleeting world, such as the author of 2 Peter, may be disinclined to care for the environment

<sup>15</sup> PIETER W. VAN DER HORST, "'The Elements Will Be Dissolved with Fire': The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity," in *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays on Their Interaction*, CBET 8 (Kampen: Pharos, 1994), 246.

<sup>16</sup> Justin Martyr (ca. 100–165 CE) notes that Christians' cosmology and eschatology overlapped in some ways with both Platonism and Stoicism; or, that both of these human systems were partially correct; Justin, *1 Apol.* 20.

<sup>17</sup> GLENN R. KREIDER, "The Flood Is as Bad as It Gets: Never Again Will God Destroy the Earth," *BSac* 171 (2014): 437–39.

<sup>18</sup> For example, Aristotle, convinced of the invincibility of the world, is dismissive of Democritus, who believed that the sea could one day diminish and die; see Aristotle, *Mete.* 356.2.

<sup>19</sup> DIMITRI EL MURR, "Platonic 'Desmology' and the Body of the World Animal (*Tim.* 30c–34a)," in *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: From Thales to Avicenna*, ed. RICARDO SALLES (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 65; or, as VAN DER HORT puts it, "both of whom had always argued that the universe is indestructible"; in his "Elements," 229.

since this world is merely temporary, and not worth holding on to, but they may also be equally motivated to care for the world out of its fragility, especially if that fragility is perceived to ultimately be of divine origin. After all, one of the consequences of 2 Peter's notice of the coming day of the Lord is that those who follow Jesus must act in ways of holiness and godliness (2 Pet 3:11) and that in looking for Jesus' return, must be zealous in pursuing peace and living spotless lives (2 Pet 3:14).<sup>20</sup> Therefore, to argue that Christian apocalyptic texts such as 2 Peter are not eco-friendly does not take into account the underlying debate in 2 Peter and is based on an imputed fallacy—that the duration of the world directs us in how we should treat it.

In summation, the particular cosmological model to which one ascribes has little or no bearing on how one *should* treat the environment. Both models have reasons for ecological engagement, and both models have unintended consequences that could give reason to discourage engagement. Edward Adams states that 2 Peter 3 “cannot be considered a pro-environmental text,” but it cannot be considered an anti-environmental text, either.<sup>21</sup> Situated within its historical context, 2 Peter's brief eschatological claims place it within range of useful ecocritical literature.<sup>22</sup> No matter the model, humans are called to live a life of stewardship of the Earth as the best way forward for themselves and their community. For those who ascribe to Christian ethics, disavowing or despoiling the creation that God created as part of his good work moves us dangerously close to those mockers 2 Peter warns about who follow their own self-interests and desires and reject the truth that God is the sovereign creator (2 Pet 3:3–4).

## Bibliography

- ADAMS, EDWARD. “Retrieving the Earth from the Conflagration: 2 Peter 3.5–13 and the Environment.” Pages 108–120 in *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*. Edited by DAVID G. HORRELL, CHERYL HUNT, CHRISTOPHER SOUTHGATE, and FRANCESCA STAVRAKOPOULOU. London: T&T Clark, 2010.
- BRUNN, FRANK MARTIN. “Die dreifache Begründung einer christlichen Umweltethik.” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 59 (2015): 8–16.
- COLISH, MARCIA L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol 1 of *Stoicism in Classical Latin Literature*. Studies in the History of Christian Thought 34. Leiden: Brill, 1985.
- COUPRIE, DIRK L. *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology: From Thales to Heraclides Ponticus*. Astrophysics and Space Science Library. Dordrecht: Springer, 2011.

---

<sup>20</sup> Likewise, the discovery and affirmation of unidirectional physical processes in the modern era is a regular reminder that the Earth is both transitory in its nature as well as its resources; see KRAGH, *Conceptions of Cosmos*, 24.

<sup>21</sup> ADAMS, “Retrieving the Earth,” 116.

<sup>22</sup> Cf. HELEN VAN NOORDEN, “The Ecology of the Sibylline Oracles,” in *Ecology and Theology in the Ancient World: Cross-Disciplinary Perspectives*, ed. AILSA HUNT and HILARY MARLOW, Bloomsbury Classical Studies Monographies (London: Bloomsbury, 2019), 38.

- EL MURR, DIMITRI. “Platonic ‘Desmology’ and the Body of the World Animal (*Tim.* 30c–34a).” Pages 46–71 in *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: From Thales to Avicenna*. Edited by RICARDO SALLES. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- ESTES, DOUGLAS. “Why We Get Technology Wrong.” Pages 61–77 in *Technē: Christian Visions of Technology*. Edited by GERALD HIESTAND and TODD A. WILSON. Eugene: Cascade, 2022.
- FREY, JÖRG. “Fire and Water? Apocalyptic Imagination and Hellenistic Worldview in 2 Peter.” Pages 451–71 in *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*. Vol 1. Edited by JOEL BADEN, HINDY NAJMAN, and EIBERT TIGCHELAAR. JSJSup 175/1. Leiden: Brill, 2017.
- FREY, JÖRG. “Second Peter in New Perspective.” Pages 7–74 in *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective*. Edited by JÖRG FREY, MATTHIJS DEN DULK, and JAN G. VAN DER WATT. BIS 174. Leiden: Brill, 2019.
- FREY, JÖRG, MATTHIJS DE DULK, and JAN G. VAN DER WATT, eds. *2 Peter and the Apocalypse of Peter: Towards a New Perspective: Radboud Prestige Lectures by Jörg Frey*. BIS 174. Leiden: Brill, 2019.
- HEIDE, GALE Z. “What Is New About the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3.” *JETS* 40 (1997): 37–56.
- HIMES, PAUL A. *2 Peter*. Lexham Research Commentary. Bellingham: Lexham, 2024.
- HÖHNE, DAVID A. *The Last Things*. Contours of Christian Theology. Downers Grove: InterVarsity, 2019.
- HORKY, PHILLIP SIDNEY. *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- HORRELL, DAVID G. *The Epistles of Peter and Jude*. Epworth Commentaries. Peterborough: Epworth, 1998.
- HORRELL, DAVID G. Introduction. Pages 1–12 in *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*. Edited by DAVID G. HORRELL, CHERRYL HUNT, CHRISTOPHER SOUTHGATE, and FRANCESCA STAVRAKOPOULOU. London: T&T Clark, 2010.
- KRAGH, HELGE S. *Conceptions of Cosmos: From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KREIDER, GLENN R. “The Flood Is as Bad as It Gets: Never Again Will God Destroy the Earth.” *BSac* 171 (2014): 418–39.
- LUCAS, ERNEST. “The New Testament Teaching on the Environment.” *Transformation* 16.3 (1999): 93–99.
- MOLTMANN, JÜRGEN. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM, 1996.
- OLIVIER, FRANK. “Une Correction au Texte du Nouveau Testament: II Pierre III 10.” *Revue de Théologie et de Philosophie* 8 (1920): 237–78.

- PEARSON, BIRGER A. “Indo-European Eschatology in 2 Peter 3.” Pages 536–45 in *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte: Festschrift für Anders Hultgård*. Edited by MICHAEL STAUSBERG. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 31. Berlin: De Gruyter, 2001.
- ROSSING, BARBARA R. “‘Hastening the Day’ When the Earth Will Burn?” *Currents in Theology and Mission* 35 (2008): 363–73.
- VAN DER HORST, PIETER W. “‘The Elements Will Be Dissolved with Fire’: The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity.” Pages 227–51 in *Hellenism – Judaism – Christianity: Essays on Their Interaction*. CBET 8. Kampen: Pharos, 1994.
- VAN NOORDEN, HELEN. “The Ecology of the Sibylline Oracles.” Pages 25–40 in *Ecology and Theology in the Ancient World: Cross-Disciplinary Perspectives*. Edited by AILSA HUNT and HILARY MARLOW. Bloomsburg Classical Studies Monographies. London: Bloomsburg, 2019.

# Rezensionen

# Review of: Bernd Janowski. *Biblischer Schöpfungsglaube*

**Thomas Hieke**

Altes Testament  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1245>



*Janowski, Bernd, Biblischer Schöpfungsglaube: Religionsgeschichte – Theologie – Ethik: mit drei Anhängen und zahlreichen Abbildungen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023. Pp. XVIII, 775. ISBN 978-3-16-159326-0 (Leinen); ISBN 978-3-16-162319-6 (Broschur); ISBN 978-3-16-162245-8 (eBook).*

Biblical creation texts bear witness to ideas about the origin of the world, the place of humans in it, and the role of animals and plants that continue to shape the world of today. Bernd Janowski's comprehensive volume about biblical concepts of creation considers both the cosmological traditions of antiquity and the animal and environmental ethics of the present day. The ancient authors and readers, Janowski notes in his preface, surely read Gen 8:22 as a promise: "As long as the earth endures, seedtime and harvest, cold and heat, summer and winter, day and night, shall not cease." Today, however, we read this text differently, namely with fear and trembling, as if the "as long as" could have the meaning of a time limit (VII). Janowski is aware of the great threat that human economic activity poses to the ecological balance. During the four decades he has been studying the biblical texts of creation, he says, the situation has deteriorated dramatically. The texts of the Bible powerfully present the beauty and fragility of the only world we have. Therefore, today a scholarly approach to these texts cannot do otherwise: it must vehemently draw attention to the fact that mankind is responsible for the preservation of this planet and its features. Talking about creation and believing in the Creator is an ethical challenge to change one's own lifestyle and the global economic activity.

Janowski's masterful overview of the role of creation in the Hebrew Bible starts with basic hermeneutical questions about the belief in "creation" (part I). He convincingly shows that the approaches of creationism and intelligent design thoroughly misunderstand the biblical texts about creation. The theory of evolution and modern natural science, on the other hand, can be easily reconciled with the interpretation of the Bible. In part II, Janowski continues with an analysis of the biblical Primeval History (Gen 1–9) and the presentation of various perspectives on the world as creation: the natural cosmos (the order of nature, the human being as creation, the animals as God's creation, including reflections on animal ethics).

Part III discusses various topics of the concept “creation,” such as the relationship between creation and the real socio-historical world as it is experienced by humans. Another topic is the biblical idea of the human being as God’s creation, blooming and breaking, and a third one presents the animal world. Here Janowski discusses important aspects of a biblical animal ethics: the manifold protective provisions for animals, the commandment of rest from work also for animals, the prudence of animals. An excursus deals with the groaning of creation and all creatures in Rom 8:18–30. Humans and animals form a community of destiny, they share the same origin from God as creator and the same physical life as well as the goal of a final redemption, as Paul outlines it in Romans. Further thematic aspects concern the role of man in the whole of creation (creation and kingdom, creation and history) and the religious system of symbols (creation and temple, creation and chaos, creation and wisdom).

Janowski summarizes his results in a systematic and theological essay (part IV) including reflections on ethics of human respect and appreciation for all God’s creatures. While the priestly Primeval History attributes the preservation of creation to God (see Gen 8:22), today the perspective changes in view of man-made climate change. The question arises how faith in the preservation of the world by God the Creator can be reconciled with our ecological, social, political efforts and with our urgent ethical tasks for the preservation of creation. The current major ecological and political crises make it necessary to reformulate the traditional theology of creation. The promise of the biblical text in a literal sense is complemented in a deeper sense by the ethical imperative to preserve the environment. According to Janowski, a contemporary reading of the Bible calls for a new awareness of one’s creatureliness and for the preservation of creation in its entirety. Man is not the crown of creation, but a part of it. This leads to the insight that other living beings also have the right to life and that mankind must take this into account in their actions. Janowski demands that we must find an attitude that understands the world in this sense as God’s creation and not simply a space for the utilization and consumption according to selfish, self-determined purposes. In our relationship with other living beings, we must be guided by an ethic that brings to the fore the idea of the community of the living. It is necessary to learn anew, with Ps 104 and other biblical texts, to marvel at the wonder of creation and thus to respect life as a gift of God. This sensitivity leads to a new self-understanding of human beings and their role in the world.

The appendices present the central texts of the Hebrew Bible on creation (485–505) and extra-biblical sources (texts and line-drawings / photographs) about cosmology and creation in Antiquity from Mesopotamia and Ancient Egypt to the Qur’an (507–651). A third appendix collects source texts about animal ethics and creation ethics from Michel de Montaigne (1533–1592), René Descartes (1596–1650), and Immanuel Kant (1724–1804) via Albert Schweitzer (1875–1965) and Karl Barth (1886–1968) to poets and thinkers of the 20<sup>th</sup> century like Nelly Sachs (1891–1970), Hans Jonas (1903–1993), and Claude Lévi-Strauss (1908–2009) and of the 21<sup>st</sup> century like Edward O. Wilson (1929–2021), Markus Schroer (\*1964), and Corine Pelluchon (\*1967). Janowski concludes his monumental work with Saint Francis’s Cantic of the Sun.

With this book, Janowski offers a fundamental, encyclopedic reappraisal of the belief in creation and the Creator expressed literarily in the Bible. He analyzes all relevant texts with exegetical thoroughness and embeds them in a larger cultural context. It is particularly helpful

that he fully quotes the most important biblical texts, which he himself translated. A major advantage of the book is that the source texts from the ancient Near Eastern and ancient Egyptian environments are available in the appendix. The excerpts of original texts from the history of philosophy and theology make it possible to trace the development of the concept of creation and Creator through the centuries. However, Janowski is particularly to be commended for having succeeded in transforming the theological content of the creation speech into the contemporary situation: His ethical appeal, drawn from the texts, that humans finally live up to their responsibility toward creation is a powerful message. In particular, Janowski provides important foundations for the development of a long overdue animal ethics. Creation is not a self-service store for mankind's selfish purposes. Creation is a habitat designed by God for all living creatures, which, like humans, have the right to life: "Life that wants to live, in the midst of life that wants to live" (Albert Schweitzer, see p. 247).

# Rezension zu: Markus Vogt, Christliche Umweltethik

**David Borgardts**

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Evangelisch-Theologische Fakultät

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik)

david.borgardts@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1249>



---

*Markus Vogt, Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Herder Verlag, Freiburg 2021. 782 S., ISBN Print: 978-3-451-39110-1.*

Das vorliegende Buch ist eine Summe. Markus Vogt, katholischer Sozialethiker in München, bietet hier nach eigenen Angaben das „Resümee von zehn Jahren intensiver Forschung“ (19). Nach einer frühen programmatischen Publikation über das „Prinzip Nachhaltigkeit“<sup>1</sup> hat Vogt nun eine Monografie vorgelegt, die der philosophische Ethiker Konrad Ott würdigend und treffend als eine „umfassende Umweltethik aus katholischer Perspektive“ bezeichnet hat<sup>2</sup>.

Ein dickes Buch in einer kurzen Rezension zu besprechen, zwingt eine Auswahl zu treffen. Ich richte meinen Blick dazu im Folgenden schwerpunktmäßig auf die diskutablen meta-ethischen Entscheidungen des Verfassers. Hingewiesen sei zunächst jedoch auf das unstrittig Verdienstvolle, was dieses Buch bietet: Das ist zum *einen* die Wahl eines Themas, von dem wohl niemand bestreiten würde, dass seine (denkerische) Bearbeitung von großer Wichtigkeit ist. Und es ist zum *zweiten* die nahezu enzyklopädische Ausleuchtung des Themenfeldes: So kann man das Buch als handbuchartige Gesamtschau über die jüngeren und jüngsten Debatten der „Umweltethik“ lesen („Umweltethik“ hier vom Autor weniger programmatisch, sondern eher pragmatisch als bereits etablierter Begriff aufgegriffen, 27f.).

Wählt man diesen Zugang, lässt sich das Material – etwas gelöst von der von Vogt selbst angebotenen Gliederung und „bottom up“ gelesen – in drei Kapitelgruppen teilen: So findet sich eine *erste Gruppe* von Kapiteln, die einzelne umweltethische Probleme vorstellen, im vierten Teil des Buches versammelt (*Teil IV. Ausgewählte Handlungsfelder*). Die Kapitel einer *zweiten Gruppe* steuern demgegenüber eine höhere theoretische Ebene an und untersuchen mittlere Prinzipien oder Konzepte der Umweltethik. Diese Kapitel, zu denen ein Kapitel über das Konzept des „Anthropozäns“ (Kapitel 3), der „intergenerationelle Verantwortung“ (Kapitel 12) oder auch zur Frage nach dem moralischen Status von nichtmenschlichen Tieren

---

<sup>1</sup> MARKUS VOGT: Prinzip Nachhaltigkeit, München 2009.

<sup>2</sup> KONRAD OTT: Umweltethik zur Einführung, Hamburg 2023.

(Kapitel 14) gehören, finden sich im ersten Teil (*Teil I. Methodische, empirische und gesellschaftstheoretische Grundfragen*) sowie auch im dritten Teil des Buches (*Teil III. Ethisch-systematische Zugänge*). Eine *dritte Gruppe* bilden (weniger diskutierende, mehr informative) Kapitel über ausgewählte *theologische* Stimmen, die sich im zweiten Teil des Buches finden (*Teil II. Theologische und Kirchenamtliche Zugänge*). Hier bietet Vogt u. a. eine an die Arbeiten des Alttestamentlers Christof Hardmeier und des Ethikers Konrad Ott anschließende, naturethische Deutung der Schöpfungsgeschichte sowie eine Analyse der Enzyklika *Laudato Si* von Papst Franziskus<sup>3</sup> (dem Vogts Buch auch gewidmet ist).

Die Kapitel der benannten drei Kapitelgruppen, die auch einer mehr eklektischen Lektüre offenstehen, werden Vogt die Dankbarkeit vieler Leser einbringen, die an einer ersten Orientierung in dem Feld der Umweltethik interessiert sind. Durch sie wird das vorliegende Buch sicher für einige Jahre ein Standardwerk bleiben – und mehr kann man bei einem schnelllebig diskutierten Themenfeld wie dem von Vogt gewählten kaum erwarten.

Demgegenüber fordert die Lösung, die der Autor für das fundamentale, metaethische Problem findet, dem eine christliche Umweltethik sich zu stellen hat, durchaus zur kritischen Rückfrage ein. Gemeint ist das Problem, dass eine theologische Umweltethik stets droht, *in doppelter Weise überdeterminiert zu sein*. Wenn wir uns z. B. dafür aussprechen, weniger CO<sup>2</sup> zu emittieren, dann tun wir das, weil wir wissen, dass es uns selbst in Zukunft deutlich besser gehen wird, wenn wir das tun. Wenn wir bereits fortgeschrittenen Alters sind und annehmen, dass wir nicht mehr direkt von den Folgen der unverminderten Emissionen betroffen sein würden, dann werden wir mit Blick auf unsere Kinder und Enkel sehen, dass ihr Wohlergehen uns bereits Grund ist, uns so oder so zu verhalten. Aber auch wenn wir keine Kinder und Enkel haben, werden wir feststellen, dass – wie Samuel Scheffler nachgewiesen hat – das weitere Leben der Menschheit nach unserem Tod uns zumeist doch etwas bedeutet und uns darum auch Gründe für unser Handeln gibt.

Damit stehen wir vor folgender Problematik: Wenn es bereits aus Klugheit richtig ist, kein CO<sup>2</sup> zu emittieren, weil die unverminderte Emission Zielen entgegensteht, die wir sowieso haben – warum bedarf es dann noch der Ethik? Jeder spezielle ‚ethische‘ Grund wäre, um mit Bernard Williams zu sprechen „ein Gedanke zu viel“<sup>4</sup>, unser Handeln wäre durch ethische Begründungen überdeterminiert. Wenn dann zu den wie auch immer rekonstruierten normativen Gründen zu allem Überfluss auch noch religiös-normative Gründe hinzutreten sollen, wird eine doppelt überdeterminierte Handlung daraus: Setze ich mich für eine Reduktion der CO<sup>2</sup>-Emissionen ein, weil ich meinem Kind ein Leben in einer intakten, reichen und friedlichen Welt ermöglichen möchte, weil ich das Eigenrecht der Natur achte und weil ich zudem auch noch die Schöpfung bewahren möchte?

Einiges spricht dafür, den zweiten und den dritten der genannten Gründe *nicht* als Gründe zu verstehen und damit ganz fundamental die Bedeutung der ‚Ethik‘ als auch der ‚Religion‘ in einer anderen zu sehen als zusätzliche Gründe für bereits hinreichend begründetes Handeln

---

<sup>3</sup> Vgl. [https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (18.12.2023).

<sup>4</sup>

bereitzustellen. Diesen Schluss zieht Vogt aber nicht und gelangt so zu m. E. wenig überzeugenden metaethischen Urteilen.

Seine metaethische Positionierung nimmt Vogt in einer kleinen, *vierten Gruppe* von systematischen Kapiteln vor, die sich in den Teilen I. und III. findet. So formuliert er im ersten Kapitel des Buches (*1. Die Rolle von Moral und Religion im Umweltdiskurs*): Zwar gebe es für das ethische Arbeiten einen bisweilen „fließenden Übergang zu soziologischen Fragestellungen“, die Ethik habe aber ihre „*differentia specifica*“ in der „Fokussierung auf normative Aspekte“ (44). In eine ähnliche Richtung stößt auch seine Bemerkung im neunten Kapitel des Buches (*9. Jenseits des Naturalismus. Zum Verhältnis von Empirie und Ethik*). Dort setzt sich Vogt mit Problemen des Naturrechts auseinander, nur um dann recht plötzlich zu folgern (oder eher: zu bekennen), die Umweltethik „brauche“ einen moralischen Realismus (319). Wenn Vogt in diesem Zusammenhang den „Antirealismus als Strategie der Klimaskeptiker“ verstehen will (317f.), dann unterschlägt er, dass man ja durchaus ontologischer (Klima-)Realist und moralischer Antirealist zugleich sein kann.

Innerhalb seines normativen Projekts nun möchte Vogt einen dezidiert *christlichen* Standpunkt einnehmen. Vogt sieht hier sehr sensibel die Gefahr, die Rolle der Theologie „auf der Ebene einer Moralagentur“ darin zu bestimmen „unmittelbar handlungsleitende Imperative [zu erzeugen]“ (64). Daraus zieht Vogt aber nicht den Schluss, die Annahme eines spezifisch „normativen Orientierungswissens“ der Kirchen (64) als solche aufzugeben. Vielmehr meint er letzteres retten zu können, indem er es auf einer höheren theoretischen Ebene ansiedelt. Die „Bedeutung der christlichen Theologie“, bestünde darin, „grundsätzlicher und präziser nach den kulturellen und anthropologischen Voraussetzungen des Verhältnisses von Mensch und Natur“ zu fragen (64).

Eine Einlösung dieser Ankündigung kann im 5. Kapitel des Buches gefunden werden (*5. Schöpfungstheologie in ethischer Perspektive*). In dem Kapitel bietet Vogt eine natur-ethische Lektüre des christlichen Schöpfungsglaubens. Ein wichtiger Aspekt seiner Interpretation ist dabei sein intensives und im Ergebnis plausibles Bemühen, die aus guten Gründen angefochtene „kreationistische“ Lesart als auf einem „Kategorienfehler“ beruhend abzuweisen (215f.) und eine performative Lesart als gangbare Alternative anzubieten (Schöpfungsglaube als „Tat-Sache“, 208–211). Den vielversprechenden Weg, ein performatives Paradigma auch zur Neubestimmung der Bedeutung religiöser Sprachformen für die ethische Reflexion fruchtbar zu machen, geht Vogt dann aber überraschenderweise nicht. Stattdessen zieht er einfach-normative Folgerungen aus dem christlichen Schöpfungsglauben und formuliert „Leitbegriffe schöpfungstheologischer Umweltethik“ in Listenform (211f.): So folgert Vogt z.B. aus dem gemeinsamen Geschaffen-Sein von Mensch und Tier ein Verbot für den Menschen, seine tierischen Mitgeschöpfe „nur als Mittel zum Erreichen seiner Zwecke“ zu gebrauchen, mithin eine Ausweitung der kantischen Selbstzweck-Formel auf nicht-menschliche Tiere.

Vogt vertritt also metaethisch *erstens* einen normativen Standpunkt und ist *zweitens* der Meinung, die christliche Perspektive könnte zumindest auf einer höheren theoretischen Ebene einen eigenen normativen Beitrag zur Verfügung stellen. Mit beiden Entscheidungen kommt Vogt nun aber genau in die oben beschriebene Aporie der doppelten Überdetermination. Und dies lässt sich beispielhaft am Kapitel über die Energiewende zeigen (*17. Die Moral der Ener-*

*giewende*). Welche prudentiellen Gründe für die Energiewende sprechen, welche ökonomischen, technischen, psychologischen und sozialen Herausforderungen eine einfache Lösung verkomplizieren, zeigt Vogt in überzeugender und lehrreicher Weise. Dürfte es nicht dabei bleiben? Dürfte es nicht die Arbeit eines Ethikers sein, die benannten Aspekte in prägnanter Weise zusammenzustellen und das Angebot einer Gewichtung zu machen? Dürfte es nicht der Beitrag eines christlichen Ethikers sein, Aspekte zu sehen, für die sein Blick geschärft ist?

Stattdessen meint Vogt zu den Gründen, die wir sowieso haben, um in dieser Handlungskrise tätig zu werden, noch weitere normative Gründe und zu den normativen Gründen noch weitere, christlich-normative Gründe hinzufügen zu müssen. Was fügt es unserem Wunsch hinzu, etwas Gutes für unsere Kinder, Enkel, Schüler, Nachbarn und deren Enkel zu hinterlassen; was fügt es dem hinzu, wenn Vogt meint, die Zerstörung der Existenzgrundlage zukünftiger Generationen sei „normativ unhaltbar“ (550, dort in zustimmendem Zitat eines Gutachtens der WBGU). Und was fügt es dem *dann* noch hinzu, dass auch Johannes Paul II die Lage so einschätzt (552)? Dass Vogt sowohl mit den normativen Zusatzgründen als auch mit den christlich-normativen Zusatz-Zusatzgründen außerordentlich sparsam ist, lässt erkennen, dass er trotz seiner anders gerichteten Urteile in den systematischen Teilen des Buches die Probleme einer normativen Ethik sehr sensibel wahrnimmt – und damit hebt sich der Autor im Konzert der umweltethischen Eingaben letztlich durchaus wohltuend ab. Aus diesem Grund geraten die material-ethischen Teile des Buches dann auch so lesenswert, wie sie es sind.

# Rezension zu: Michael Rosenberger, Eingebunden in den Beutel des Lebens

**Ulrike Peisker**

Systematische Theologie  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
ulrike.peisker@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1167>



*Michael Rosenberger, Eingebunden in den Beutel des Lebens. Christliche Schöpfungsethik, Münster 2021. 326 S., ISBN 978-3-402-24788-4.*

Der Moraltheologe Michael Rosenberger legt auf 326 Seiten eine in der Sache gründlich informierte und persönlich engagierte, weil biographisch motivierte (vgl. 11–13), christliche Schöpfungsethik vor, in der er exemplarisch an dem Problem der Klimaerwärmung und des Biodiversitätsverlusts auf den Beitrag reflektiert, den eine christliche Theologie zur Debatte leisten kann.<sup>1</sup> In diesem Unterfangen sieht Rosenberger bekenndermaßen die Möglichkeit, seine „zwei großen Herzensanliegen – den christlichen Glauben und den Umweltschutz – wissenschaftlich miteinander zu verbinden“ (12). Das Anliegen einer „Schöpfungsethik“ möchte Rosenberger dabei verstanden wissen nicht nur als Umwelt-, sondern auch als Mitweltethik, sodass Schöpfungsethik „das menschliche Verhalten sowohl gegenüber dem Lebenshaus als auch gegenüber den Lebewesen“ (17), die darin wohnen, betrachte.

Wenn sich Rosenberger anhand der Bibel und der Liturgie als zwei zentralen theologischen Loci Impulse für einen christlichen Beitrag zu einer Umwelt- und Mitweltethik erhofft, solle dies jedoch nicht im Sinne einer heteronomen Moralvorstellung missverstanden werden. Vielmehr gründe auch sein Versuch einer Schöpfungsethik im Anschluss an Alfons Auer auf der Vorstellung einer autonomen Moral und sei von der Einsicht getragen, dass es „keine ethische Norm [gibt], die nur für ChristInnen gälte oder nur für sie einsehbar wäre“, Christinnen und Christen also kein „materiales ethisches Proprium“, keine „Sondermoral“ (56) hätten. Der theologische Beitrag zum ethischen Diskurs in Bezug auf die fraglichen (und andere) Themen müsse vielmehr auf andere Weise bestimmt werden; Bibel und Liturgie könnten nicht als Begründungsfiguren fungieren. Vielmehr könne der theologische Beitrag darin gesehen werden, nicht Inhalte des christlichen Glaubens bzw. der christlichen Tradition als materialen Grund für moralische Erwägungen anzuführen, sondern den christlichen Glauben als Befähigung

<sup>1</sup> Ein Jahr später in englischer Übersetzung erschienen: ROSENBERGER, MICHAEL: Christian Ethics of Creation. On the Path of Ecological Conversion, Baden-Baden 2022. Online open access zugänglich unter: <https://www.nomos-shop.de/nomos/titel/christian-ethics-of-creation-id-107536/> (18.12.2023).

gung zur Sprache zu bringen, vom (ausschließlich vernünftigen) Denken zum Handeln zu gelangen und damit seine Erschließungskraft v. a. in Bezug auf Fragen der Motivation vor Augen zu führen (56f.).

Konsequenterweise stellt Rosenberger seine Analyse biblischer Schöpfungstexte daher unter ein hermeneutisches Interesse und betont, dass die entsprechenden Texte eher Hinweise in Bezug darauf geben könnten, wie Menschen ihre Beziehung zu Gott erführen und seine Beziehung zu ihnen deuteten, wenn sie diese Beziehung als die Beziehung von Schöpfer und Geschöpf zur Sprache brächten, als dass die biblischen Schöpfungstexte „schöpfungsethische Traktate“ seien, deren zentrale Frage sei, „welchen Beitrag der Mensch zum Wohlergehen der ganzen Schöpfung leisten könne“ (60). Ähnliche Hinweise entnimmt Rosenberger dem locus theologicus der Liturgie, deren bestimmende Grundhaltung er als Haltung der Ehrfurcht charakterisiert: „Liturgisches Handeln oder Sprechen wird nur dann stimmig und glaubwürdig sein“, so Rosenberger, „wenn in ihm die Haltung des Zurücktretens vor dem je größeren Gott und seiner staunenswerten Schöpfung zum Ausdruck kommt“ (93). Hierin erkennt Rosenberger „zugleich die grundlegende Haltung der Schöpfungsspiritualität. Wer Gott als den Schöpfer und die Welt als seine Schöpfung anerkennt, der wird unmittelbar in stummem Staunen zurücktreten, sich selbst zurücknehmen“ (94). Gleichwohl beklagt Rosenberger, dass realiter in der liturgischen Praxis „[n]och Luft nach oben“ (128) sei bei der Verknüpfung von Schöpfungsspiritualität und Liturgie, „[d]enn noch sind Ökologie und Liturgie, Schöpfungsethik und Liturgiewissenschaft weitgehend zwei Welten“ (129).

Ähnlich kritisch betrachtet Rosenberger auch die Art und Weise des Rückgriffs auf apokalyptische Sprache und Formen in der öffentlichen Umweltdebatte. Zwar sei der Rückgriff auf apokalyptische Bilder in der Tat dazu geeignet und „ein probates, vielleicht sogar unverzichtbares Mittel“ (241) die Virulenz der Situation zu markieren, doch seien apokalyptische Vorstellungen in christlicher Tradition gerade kein ausschließlicher Entwurf von Untergangsszenarien, sondern immer verbunden mit der Hoffnung auf einen Neuanfang. Insofern sei die Art und Weise, wie apokalyptische Rede in der gegenwärtigen Debatte gebraucht werde, allenfalls eine „kupierte Apokalyptik“ (246), so Rosenberger in Aufnahme von Klaus Vondung, und verspiele in dieser Form gerade ihr hoffnungsspendendes und insofern zum Handeln motivierendes Potential: „Man denkt in apokalyptischen Untergangsszenarien, hat aber keine Hoffnungsperspektive, wie sie zur klassischen jüdischen und christlichen Apokalyptik hinzugehört“ (ebd.). Wollte man den Schatz heben, den die Apokalyptik der christlichen Tradition für die gegenwärtige Umwelt- und Mitweltethikdebatte entfalten könnte, dann müsse man viel mehr die Facette der Hoffnung stark machen, die zu Handeln befreien könne, statt normativ-ethische Forderungen mit heteronom-biblischen Anleihen zu postulieren (vgl. 247f.). Rosenberger hebt hier also erneut darauf ab, dass die Erkenntnisse aus dem philosophischen, politischen, gesellschaftlichen und natur- und geisteswissenschaftlichen Diskurs von christlicher Seite her nicht um *Sachen* ergänzt werden könnten, sondern der christliche Glaube bzw. die christliche Theologie mit einer theologischen Ethik vielmehr *Beweggründe* zu entsprechendem Handeln zu liefern und zur Sprache zu bringen in der Lage sei (vgl. 241–248), worin Rosenberger wesentlich an die Enzyklika *Laudato Si'* von Papst Franziskus anknüpft, mit der sich Rosenberger in seiner gesamten Schöpfungsethik fortwährend auseinandersetzt. Während Rosenberger viel Zustimmung zur Enzyklika bekunden kann, eben weil sie das

Anliegen miteinander teilen, das emotionale und motivationale Potential des christlichen Glaubens für die Umwelt- und Mitweltethik herauszustreichen, sieht Rosenberger „[e]ine, wenn nicht die einzige größere inhaltliche Schwäche der Enzyklika [...] im mangelnden Verständnis für die Eigenlogik des Wirtschaftssystems“ (244). Eben jenem Mangel möchte Rosenberger in seiner Schöpfungsethik vorbeugen und widmet der Frage einer ökosozialen Marktwirtschaft ein eigenes Kapitel, in dem er die Forderung erhebt, „[d]en Werten einen Preis [zu] geben“ (249), die sich aus der Ansicht speist, dass, „[w]er eine Gesellschaft ökologisieren möchte, [...] bei den Strukturen der Wirtschaft beginnen“ (ebd.) müsse. Es könne allerdings nicht bei extrinsischen Motivationen wie marktwirtschaftlichen Anreizen bleiben, sondern diese Motivationen müssten, wenn sie denn zu langfristigen Strukturereformen führen sollten, „durch intrinsische Motivationen wie die Liebe zur und dem Fasziniertsein von der Schöpfung ausgefüllt werden“ (271). Unter den Stichworten der Dankbarkeit für das Gegebene, der Demut, der Ehrfurcht, der Gerechtigkeit, der Maßhaltung, der Genussfähigkeit, der Gelassenheit (vgl. 271–282) und der „Hingabe als Bereitschaft, sich zu verschenken“ (281) formuliert Rosenberger daher Tugenden, die die innere Einstellung charakterisieren, die es Rosenberger zufolge für o. g. nachhaltige Strukturreform brauche und die sich von einer christlichen Schöpfungsspiritualität her wecken ließen bzw. die sich von dort aus einstellen mögen (vgl. 272–284). In einem abschließenden Kapitel macht Rosenberger es sich zum Anliegen aufzuzeigen, inwiefern eine christlich gespeiste Hoffnung zu gelassenem Engagement befreien könne, das vor Verbissenheit, Frustration, Resignation und Burnout bewahren könne (vgl. 285–293).

Die von Rosenberger formulierte Schöpfungsethik ist sicher eine wertvolle Stimme in der Reihe christlich fundierter Beiträge zur Umweltethik, insofern sie durch ihren betont nicht biblizistischen, sondern Vernunft geleiteten Zugang anschlussfähig ist für die Umweltethikdiskurse aller anderen Disziplinen und mit dem emotionalen und motivationalen Potential des christlichen Glaubens dennoch glaubhaft einen genuinen Beitrag theologischer Ethik zur Debatte durchsichtig zu machen vermag. Allein wäre stellenweise anzufragen, ob Rosenberger gelegentlich hinter seinem eigenen Anspruch etwas zurückbleibt, wenn er bspw. meint, in Bibel und Liturgie als zwei der wichtigsten theologischen Quellen sei „nach Maßstäben zu einer *angemessenen* Wahrnehmung der Umweltkrise und der ökologischen Handlungsperspektiven“ (20, Hervorh. U. P.) zu suchen und seinem Unterfangen so doch passager einen heteronom-normativen Klang verleiht, der dem eher deskriptiven Unterfangen einer Beschreibung, inwiefern der christliche Glaube zu umweltethischem Handeln befreit und insofern motiviert, eigentlich eher undienlich scheint. In ähnlicher Weise ließe sich anfragen, ob die Annahme, eine christliche Schöpfungstheologie könne die Einsichten einer philosophischen Umweltethik eindringlicher machen, nicht doch – entgegen dem Anliegen von Rosenberger (s. o.) – in gewisser Weise nahelegt, dass es Tiefendimensionen der fraglichen Sache gebe, die nur für Christen einsehbar (s. o.) wären, wenn Rosenberger bspw. meint, die Schöpfungstheologie könne eine philosophisch begründete „Achtung vor der Welt [...] als Achtung vor der Schöpfung noch eindringlicher untermauern“ (177). Ungeachtet dessen eignet sich dieser schöpfungsethische Entwurf sowohl als Einführung in den komplexen und verzweigten Diskurs für mit der Materie Unvertraute als auch als Vertiefung und ungemein ertragreichen Gesprächspartner im Fachdiskurs.

# Rezension zu: Hilary Marlow / Mark Harris (eds.). *The Oxford Handbook of the Bible and Ecology*

**Mirjam Jekel**

Leibniz Universität Hannover  
Institut für Theologie  
Appelstraße 11a  
30167 Hannover  
mirjam.jekel@theo.uni-hannover.de

**DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1248>**



---

*Marlow, Hilary; Harris, Mark (Hg.), The Oxford Handbook of the Bible and Ecology, New York Oxford: Oxford University Press 2022. 480 S., ISBN 978 0190606732.*

Befördert von den immer deutlicher hervortretenden und immer existenzieller werdenden ökologischen Krisen, ist das Diskursfeld der Öko-Theologie in den letzten Jahrzehnten kontinuierlich gewachsen. Gerade im angelsächsischen Raum entwickelte sich bereits eine intensive Beschäftigung mit möglichen Zusammenhängen von Bibel und Ökologie, wie an Projekten wie dem Earth Bible Project (Australien) und dem Exeter Project (UK) zu erkennen ist. Aber nicht nur biblische Theologie, sondern auch Systematiker:innen setzen sich zunehmend mit ökologischen Fragen auseinander.<sup>1</sup> Diese Entwicklungen wurden jetzt im *Oxford Handbook of the Bible and Ecology* zusammengefasst. Herausgebende des Sammelbandes sind Hilary Marlow und Mark Harris. Marlow ist ausgewiesene Fachfrau für ökologische Themen im AT mit einer Vielzahl an Publikationen, die sich mit Schöpfung, Land, Ökologie in verschiedenen alttestamentlichen und altorientalischen Kontexten befassen. Mark Harris ist Physiker und Theologe und arbeitet zum Zusammenhang von Naturwissenschaften und Theologie.

Die Herausgebenden stellen den Band zu Beginn explizit in den Kontext der ökologischen Krisen und den damit einhergehenden praktischen und ethischen Herausforderungen. Zwar hätten die Autoren der Bibel kein ökologisches Bewusstsein im modernen Sinne gehabt, aber dennoch könnten Grundthemen ausgemacht werden, die die biblischen Texte mit heutigem Nachdenken über Umwelt und Krisen verbinde. So stellen sie fest, dass die Pandemie und andere Umweltkatastrophen erstens daran erinnern, dass auch Menschen „part of the bio-

---

<sup>1</sup> Für einen guten aktuellen Überblick siehe SCHERLE, PETER: Creation as Promise: A Dogmatic Approach to Eco-Theology in the Anthropocene, in: *New Blackfriars* 103 (1104), 2022, S. 243–258.

sphere“ (1) seien, deren Überleben vom „global ecosystem“ abhängen. Zweitens zahlten Menschen heute den Preis für die „human tendency over the past two centuries to exploit the resources of the natural world“ (1). Drittens erlebten Menschen heute „powerlessness in the face of the natural forces we are unwittingly unleashing“ (1). Schließlich löse die ökologische Krise Ängste vor der Zukunft und dem Tod aus. All dies seien Themen, die sich auch in biblischen Texten widerspiegeln: „It is our contention that all of these issues—our dependence on the natural world, the ecological sequence of cause and effect, the humbling effect of human powerlessness in the face of environmental disaster, and our fears for the future—feature in significant ways in the Bible and are addressed in its pages.“ (1)

Der Band ist in vier große Abschnitte untergliedert. Der erste Teil widmet sich unter der Überschrift „Issues and Methods“ Grundfragen zu historischer Genese und hermeneutischen sowie methodischen Herangehensweisen der Öko-Theologie. Den Einstieg bietet Jeremy H. Kidwells Darstellung der „Historical Roots of the Ecological Crisis“. Hier setzt er sich mit Lynn Whites einflussreichem Artikel auseinander, der das Christentum als Grund für die moderne ökologische Krise darstellt. Kidwell kritisiert Whites „essentialist“ (10) Sichtweise des Christentums sowie seinen Krisenbegriff, der auf menschliche Akteure verengt sei. Er setzt dagegen Entwürfe der „actor-network theory“ (14), die sich mit „hybrid geographies“ und „lively entanglements“ befasse (14).

Im zweiten Artikel „Ecological Hermeneutics. Origins, Approaches, and Prospects“ gibt David Horrell einen Überblick über drei wichtige Ströme ökologischer Hermeneutik, nämlich den (von Whites Kritik ausgelöstem) „recovery approach“ (27), der die ‚grüne‘ Bedeutung biblischer Texte aufzeigen will, das Earth Bible Project und das von ihm selbst angeführte Exeter Project, die beide in unterschiedlicher Art Kritik am Text mit bewusster Natur-Orientierung verbinden. Am Schluss steht ein kurzer Ausblick auf deutsche Forschung, namentlich Markus Öhler, Christoph Hardmeier und Konrad Ott (28).<sup>2</sup>

In eine ganz andere ökologische Hermeneutik, nämlich die „Ecological Feminist Hermeneutics“, führt Anne Elvey ein. Sie stellt Schlüsseltheorien des Felds vor und wie sie die Ambivalenz biblischer Texte aufzeigen: „Although biblical roots exist for the principles of justice and liberation informing ecological feminist principles, these principles themselves expose biblical texts that are neither Earth, women, nor slave friendly.“ (39) Anhand von Entwürfen der Theologinnen Lee Miena Skye, Francisca Chimhanda und Madipoane Masenya zeigt sie, wie Inkulturation des Christlichen in verschiedene Kulturen sowie holistische Aspekte von sozialer Gemeinschaft und der Verbindung zum Land eine wichtige Rolle für ökologisch-theologisches Denken spielen können (42).

Das anschließende Kapitel von Madipoane Masenya (Ngwan'a Mphahlele) widmet sich „Ecological Hermeneutics and Postcolonialism“. Seine Grundthese lautet: „African people here in South Africa, and elsewhere on the African continent, have always basically felt a connection with nature.“ (49) Diese sei durch Kolonialisierung „greatly disturbed“ (55) worden. Nicht nur die Menschen, sondern auch die Natur sei dabei kolonialisiert worden – ein

---

<sup>2</sup> Dass Horrell hier das Mainzer DFG-Projekt zu Schöpfung im Johannesevangelium nicht im Blick hat, ist bedauerlich, liegt aber sicherlich an den langen Publikationszeiträumen.

Prozess, in dem auch das Christentum eine Rolle gespielt habe und der heute mit Neokolonialismus weitergehe (56f.).

Der Abschnitt wird beschlossen von Timothy J. Burberys Kapitel zu „Literary Ecocriticism and the Bible“. Er erklärt Ecocriticism als „the study of the relationship between literature and the physical environment“<sup>3</sup> (63) und gibt einen Überblick über die wichtigsten Vertreter:innen, bevor er exemplarisch die Bedeutung von Genesis und Hiob für ökologische Vorstellungswelten darstellt (65–68).

Der zweite Abschnitt befasst sich mit „Specific Biblical Texts“ – neun aus dem Alten Testament, vier aus dem Neuen Testament, die alle mit Blick auf ihre „relevance to ecological hermeneutics“ (4) ausgewählt wurden. Die Texte sind kanonisch angeordnet. Am Anfang steht Theodore Hieberts Kapitel zu „Genesis“. Er kritisiert dualistische Lesarten von Genesis und entwickelt eine ‚grüne‘ Interpretation der Schöpfungsberichte, nach der „[t]he world, its health, and its ability to sustain life“ die „key interests“ (86) darstellten. Deborah Rooke konzentriert sich im Kapitel zu „Leviticus“ auf die Gesetze zum Schlachten und Essen von Tieren sowie zum Umgang mit dem Land, besonders dem Sabbat- und Jubeljahr. Auch wenn gerade die Tiere vor allem in ihrem Nutzen für Menschen in den Blick kämen, so dienten die Gesetze des Leviticus dazu, der Nutzung von Tieren und Land durch den Menschen Grenzen aufzuzeigen. Im Artikel zu „Deuteronomy“ stellt Raymond F. Person Jr. dar, dass das Deuteronomium an „environmental amnesia“ (111) leide und wie Dtn 6,4–9 dazu diene, diese Amnesie zu überwinden. Hilary Marlow demonstriert in „Reading from the Ground Up“ ihre Sichtweise von „Nature in the Book of Isaiah“ (so der Untertitel). Die Vielfalt an Naturbeschreibungen zeige, dass die Natur nicht als „merely a backdrop to the human story“ (123) gelesen werden sollte, sondern eine zentrale Rolle für dessen „prophetic message“ (133) spiele. Den Eigenwert der Natur betont auch Emily Colgan in „Re-Viewing the Book of Jeremiah. An ecological perspective“. Jeremia fordere Gerechtigkeit nicht nur für menschliche, sondern auch für „nonhuman members of the Earth community“ (136), wie sie an einer ökologischen und feministischen Analyse von Jer 3,1–5 erläutert.

Wie wichtig Land und Landwirtschaft waren, betont Laurie J Braaten in ihrem Artikel „God's Good Land. The Agrarian Perspective of the Book of the Twelve“. Hier kontextualisiert sie das Zwölfprophetenbuch im „agrarian setting of the Israelite family“ (148) und untersucht vor allem die Bedeutung des Landes und seiner angemessenen Behandlung, was auch die Einhaltung von Sabbatjahren beinhalte. William P. Brown zeichnet in „Deep Calls to Deep“ eine „Ecology of Praise in the Psalms“ (so der Untertitel) nach. Er kommt zu dem Schluss: „God is a biophile, a lover of living things“ (172) und entwickelt daraus eine „Ecology of Praise“ und „Justice“ (179f.). Die Naturdarstellungen in den Gottesreden sind Thema von Kathryn Schiefferdeckers Kapitel „The Book of Job“. Diese interpretiert sie als „a call to humility“ (186), „a call to wonder“ (188) und „a call to justice“ (191) und stellt fest: „The voice from the whirlwind can teach us wisdom—so that we might know our place in the world and learn to live in it with humility, with wonder, and with justice.“ (195) Die ökologische Bedeutung von Lob betont auch Ellen Bernstein in „The Ecotheology of the Song of Songs“.

---

<sup>3</sup> GLOTFELTY, CHERYLL; FROMM, HARALD (Hg.): *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*, Athens u.a. 1996, xix.

Sie liest das Hohelied als „fount of ecological wisdom“ (197), das das „land as a living organism“ (197) darstelle. Ökologische Kategorien aus dem Hohelied seien die Identifikation mit Natur, das Erleben von Schönheit, Ganzheit (als Reziprozität, Flourishing und „Divine Oneness“) und schließlich gerechte Beziehungen mit der Natur (198). Damit zeichne das Hohelied ein Gegenbild zum westlichen Verständnis der Erde als toter Verfügungsmasse: ein Bild von der Erde, die lebendig und belebt ist.

Auf die alttestamentlichen Kapitel folgen vier Kapitel zu neutestamentlichen Texten und Textkorpora. Mark Harris wendet sich den „Synoptic Gospels“ zu. Er zeigt verschiedene Methoden des *eco-criticisms* auf (211–214) und stellt dann den historischen Kontext und die Kosmologie der verschiedenen Synoptiker dar. Er benennt den „cosmic-eschatological worldview“ (223) mit seiner Erwartung einer neuen Welt als zentrale Herausforderung, die eine ökologische Lesart schwierig mache. Susan Miller zeigt im Kapitel zu „John's Gospel“ anhand einer Reihe an Perikopen, dass das JohEv trotz seiner spirituellen Ausrichtung „the close connection between Jesus and the natural world“ (228) betont. Der Prolog stelle Jesus als mit der Schöpfung eng verbunden dar, während Zeichen, Ich-bin-Worte und Auferstehungsnarrative das neue Leben in dieser Welt zum Thema hätten. Vicky S. Balabanski beschreibt im Kapitel zu den „Pauline Epistles. Paul's Vision of Cosmic Liberation and Renewal“ die „centrality of creation in the Pauline vision of eschatological liberation and renewal“ (241), warnt aber auch vor zu simplizistischen Lesarten: „we will not find Paul offering a way of reading his writings ecologically that does not require careful self-reflection“ (241). Ökologische Prinzipien, die sie aus der Lektüre der paulinischen Briefe gewinnt, sind: „other-regard“ (251), „kenosis“ und „self-limit“ (251) und die Grundhaltung einer „goodness of creation“ (251). Der Abschnitt wird beschlossen mit Micah D. Kiels Kapitel zu „Revelation“. Mit seiner Feststellung, die Offenbarung mit ihren Darstellungen von Naturzerstörung „may actually have contributed to our modern dilemma“ (256), ist das Kapitel eines der kritischsten Texte des Bandes. Er kontextualisiert Apk im römischen Reich, das selbst „an ecological disaster“ (260) darstellte, sieht bei aller Kritik aber, dass die Figur des kompletten Bruchs mit dem Bisherigen, den die Apk anvisiert, auch als Umgang mit der aktuellen ökologischen Krise vermutlich nötig sein wird: „If we are to have a future, that future must look to us like a wholly new creation.“ (263)

Der dritte Abschnitt versammelt „Thematic Studies“. Im ersten Kapitel stellt Ronald A. Simkins „Attitudes to Nature in the Hebrew Bible and the Ancient Near East“ vor. Der Hauptunterschied zu modernen westlichen Naturverständnissen sei der andere sozio-historische Kontext, dem ein anderes Weltbild zugrunde liege. Eines, das kein abstraktes Konzept von ‚Natur‘ kenne, sondern das konkrete Erleben von Naturphänomenen, wie sie für eine agrarische Gesellschaft von Bedeutung seien (270). Dies konnte zu Haltungen von „Mastery over Nature“ (274) führen; dennoch sei die am weitesten verbreitete Haltung gegenüber der Natur diejenige der „Harmony with Nature“ (276) gewesen. Darauf folgt das Kapitel „The Image of God in Ecological Perspective“ von J. Richard Middleton. Er untersucht die „implications of the *imago Dei* for thinking about the embeddedness of humanity in the ecosystems of the earth, with its myriad plant and animal species“ (284). Ausgehend von Gen 1 und Ps 8; 104 betont er, dass Gottes Schöpfungswirken als friedlich und großzügig charakterisiert werde –

Eigenschaften, die er mithilfe der *imago dei*-Figur als Handlungsanweisung für die Menschheit interpretiert.

Christopher Rowland untersucht „Ecology and Eschatology in the Second Temple Period“. Als zentralen Gedanken identifiziert er eine „two-age doctrine, contrasting this age, the Old Age, with the Age to Come/New Age“ (299). Dabei betont er allerdings, dass das neue Zeitalter nicht als „transcendent otherworldly realm“ gedacht worden sei, sondern als „transformation of this world“ (299) – eine Lesart, die er auch für Apk vorschlägt (304). Wichtig sind für ihn hier die Hoffnung auf Gerechtigkeit und einen guten Umgang gerade mit den Schwachen der Gesellschaft – eine Hoffnung, die er auf die gesamte Schöpfung ausdehnen will, auch wenn das in den biblischen Texten nur in Spuren angelegt sei. Der Frage nach „Stewardship“ als „biblical concept“ (310) stellt sich Mark D. Liederbach. Er erklärt „stewardship“ als Prinzip aus dem politischen Kontext, in dem ein Steward der Stellvertreter des Königs oder einer anderen Autoritätsfigur sei (311), und verteidigt das Konzept gegen Kritik. Eine recht verstandene Stewardship vermeide Hybris durch eine demütige Haltung, behalte die grundlegende Rolle Gottes in der Schöpfung stets im Blick und stelle Menschen zwar hierarchisch über die andere Schöpfung, trenne beides aber nicht voneinander (319). So verstanden, biete das Konzept „a foundation for understanding creation care through an ethic of worship“ (321).

Die letzten beiden thematischen Kapitel beschäftigen sich mit zwei verschiedenen Lebensräumen. In „The Sea and Ecology“ nimmt Rebecca S. Watson das bisher kaum erforschte Thema des Meeres und der Meerestiere in biblischen Texten in den Blick. Die Wahrnehmung des Meeres in der Bibel sei ambivalent: beängstigend, unbeherrschbar, aber auch Grundlage des Lebens, Gott gehorchend und unter Zerstörung leidend (326). Der Umgang mit Meerestieren in der Bibel sei ebenfalls vielfältig und schließe Fischerei ebenso ein wie die Angst vor Monstern wie dem Leviathan (328–331). Mary E. Mills nimmt sich dagegen die „City as Sustainable Environment“ vor. Sie geht von modernen Fragen nach nachhaltigen Städten aus, die sie mit altorientalischen „walled enclave[s]“ (339) in Beziehung setzt. Im Anschluss an Timothy Gorringer interpretiert sie Städte als „built environment“ (344), die zu bewerten seien „according to the attitude of the inhabitants“ (344). In der Verbindung von Krisen-Diskursen mit apokalyptischen Themen sieht sie eine Möglichkeit für eine ökologische Theologie der Stadt (344–347), während die Vorstellung von ‚Zion‘ als Hoffnungsbild dienen könne (348).

Der vierte und letzte Abschnitt versammelt „Contemporary Issues and Perspectives“. Eröffnet wird er von Julia Watts Belser, die eine jüdischen Perspektive auf „The Bible And Ecotheology“ darstellt. Sie betont, dass neben der Tora selbst auch die (rabbiniischen) Kommentare und die religiöse Praxis für jüdische Religiosität bedeutend seien (355). Auf dieser Basis zeigt sie, „how Jewish interpreters and ecotheologians draw out alternative ecological possibilities from the classical tradition: a sensuous naturalism that celebrates the wonder of creation and the kinship of all life“ (357) sowie eine Vision gerechter Beziehungen zwischen allen, die ihre Heimat auf der Erde haben – Menschen und anderen Geschöpfen (366). Dave Bookless zeichnet im folgenden Kapitel „The Bible and Wildlife Conservation“ die lange und komplexe Geschichte nach, die beide Felder miteinander verbindet. Wenn auch die Bibel Wildtieren gegenüber eine ambivalente Haltung an den Tag lege, so könne sie doch zur Begründung für eine „Christian responsibility toward wildlife“ (377) herangezogen werden

– was in der Praxis auch der Fall war und in neuerer Zeit wieder ist. So ist Bookless überzeugt: „an ecologically aware Christianity, working in partnership with other major faiths, nonreligious worldviews, and traditional belief systems, has much to offer“ (381). Mit der Umwelt im Allgemeinen befasst sich Celia Deane-Drummonds Kapitel „The Bible and Environmental Ethics“. Trotz aller angemessener Kritik an „eisegesis“ (385) und bei allen kontextuellen Unterschieden könne aus der Bibel doch ein Ethos gewonnen werden, das zu „positive environmental action“ (386) führen könne. Gemeinsam mit ebenfalls in der Bibel dokumentierten, ökologisch sensiblen Praktiken eröffne die Bibel so indirekt die Möglichkeit zur Entwicklung von „specific ecological virtues“ (386). David L. Clough bietet im folgenden Kapitel „The Bible and Animal Theology“ einen Überblick über das noch neue Feld der Tiertheologie und dessen Implikationen für christliche Ethik. Als zentrale Themen identifiziert er die Infragestellung der klassischen Subordination der Tiere unter den Menschen und die Erlösungsbedürftigkeit auch des Tierreichs. Die letzten beiden Artikel wenden sich wieder grundsätzlichen Fragen zu. In „Creation Care and the Bible“ entwickeln Daniel L. Brunner und A. J. Swoboda „a thoroughly Christ-centered, biblical approach that helps bring the church into a healthy relationship with the *cosmos*“ (414), der von „Stewardship“ (416), dem „concern for the underprivileged“ (417), „redemption“ (418), „community of creation“ sowie „eschatology“ gekennzeichnet sei. Der abschließende Artikel „Climate Skepticism, Politics, and the Bible“ von Benjamin S. Lowe, Rachel L. Lamb und Noah J. Toly befasst sich mit christlich begründetem Klimaskeptizismus in den USA. Sie zeigen, wie Klimaskeptiker und -skeptikerinnen christliche Glaubensinhalte gegen „climate science“ (430) und „climate solutions“ (434) in Stellung bringen. Dennoch legten soziologische Untersuchungen nahe, dass nicht religiöse, sondern soziale und andere kontextuelle Einflüsse die „predominate factors shaping responses to climate change“ (437) darstellten. Dies ließe immerhin hoffen, dass Theologie und Glauben nicht notwendig „barriers to climate concern and action“ (438) seien.

Der Band stellt eine wertvolle und vielfältige Ressource für die Beschäftigung mit Ökologie und Theologie dar. Manche Texte sind überblickshaft gestaltet und ermöglichen so einen guten Einstieg in eine Thematik und den Stand der Forschung; andere vertreten dagegen stärker eine eigene These und nutzen die Literatur eher ergänzend.

Eine große Herausforderung eines solchen Bandes ist die Auswahl und Sortierung der Themen. Während dies den Herausgebenden in den ersten beiden Abschnitten überzeugend gelingt, gestaltet sich der Eindruck in den letzten beiden Abschnitten, Thematic Studies und Contemporary Issues and Perspectives, nicht vollständig überzeugend. Die einzelnen Themen sind sehr interessant, wirken in ihrer Anordnung aber etwas eklektisch. Es scheint, als stehe hier eine Mischung aus klassischen Themen wie *imago dei* und Stewardship neben noch kaum erforschten wie einer Ökologie des Meeres. Dabei wird auch nicht ersichtlich, warum bspw. das Kapitel zu Meeresökologie im Abschnitt zu thematischen Untersuchungen steht, während die Tiertheologie zu den Contemporary Issues sortiert wurde. Allerdings ist das Feld der Ökologie noch so offen, dass eine eindeutige Abgrenzung verschiedener Themen grundsätzlich eine Herausforderung darstellt, um die die Herausgebenden nicht zu beneiden sind.

Insgesamt bildet das Buch einen ausgezeichneten Einstieg in die Thematik. Lesende lernen grundlegende Strömungen und zentrale Debatten kennen, können sich mit exegetischen und thematischen Fragestellungen beschäftigen und können sich Dank der ausführlichen Literaturangaben tiefer in die einzelnen Felder vertiefen. Ein ausführliches Stichwortregister sowie ein Index der Bibelstellen und anderer antiker Quellen runden den Band ab und erleichtern die Benutzung. Damit ist das *Oxford Handbook of the Bible and Ecology* sowohl für Lesende geeignet, die einen ersten Überblick in ein für sie neues Feld suchen, als auch für Fachleute, für die es mit Sicherheit neue Impulse bietet.

# Review of: Ezra Chitando (ed.). *African Perspectives on Religion and Climate Change*

**Dogara Ishaya Manomi**

Lecturer at the Theological College of Northern Nigeria (TCNN); an Affiliated Researcher at the Evangelical Theological Faculty, Leuven, Belgium; and a Research Associate of the University of Pretoria, South Africa.

manomitrust@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1247>



*Chitando, Ezra, ed. 2022. African Perspectives on Religion and Climate Change. Translated by Ernst M. Conradie and Susan M. Kilonzo. Routledge Studies on Religion in Africa and the Diaspora Series. Milton: Taylor & Francis Group. 254 p., ISBN 9780367616076.*

Ezra Chitando is Professor of History and Phenomenology of Religion at the University of Zimbabwe; Ernst M. Conradie is Senior Professor in the Department of Religion and Theology at the University of the Western Cape; and Susan M. Kilonzo is Associate Professor in the Department of Religion and Philosophy at Maseno University, Kenya.

Discussions on climate change, at both political and academic levels, have often focused on scientific explanations and solutions to climate change. Such discussions have mostly been undertaken by and in Western perspectives, with only few African voices. Africa is the continent least responsible for climate change, yet the most affected by climate change (p. 5, citing Welborn 2018: 3). Despite this fact, African voices on climate change have not been adequately heard, and its resources have not been adequately explored and engaged in mitigating climate change. This book, therefore, contributes a unique and formidable African perspective to the climate change discourse and action.

The contributors to this edited volume are from or represent nine African countries, namely: Zimbabwe, Kenya, Eswatini, Uganda, South Africa, Nigeria, Ghana, Zambia, and Botswana. Four religious communities and traditions in Africa form the scope and context of the book: Christianity, Hinduism, Islam, and indigenous faiths. The contributions investigate and describe how these religious traditions in Africa influence the worldviews and actions of their respective adherents regarding climate change and the potential for them to make more meaningful contributions.

Moreover, beyond the descriptive framework that dominates the book, the authors also provide a prescriptive framework to the book to the extent that they also “interrogate how the

moral authority and leadership provided by religion can be used to respond and adapt to the challenges posed by climate change” (Preface). The topics covered in this book include mainly risk reduction and resilience, youth movements, indigenous knowledge systems, environmental degradation, gender perspectives, ecological theories, and climate change financing, respectively.

Noting the fact that responses to global emergencies have predominantly focused more on scientific solutions rather than multi-lateral and comprehensive approaches, the book notes the risk of attempting to address the issue of climate change only from the scientific point of view and ignoring the potential of the humanities and religion to make significant contributions. Generally, two perspectives on religion and climate change exist. The first perspective denies the role of religion in finding solutions to climate change issues, seeing religion as a barrier rather than partner to solving climate change issues. The second perspective, to which the authors situate themselves, views religion as an important partner in solving climate change problems, on the basis that climate change problems are man-made rather than natural. The authors of this book are “convinced that religion can be deployed as a resource to respond to climate change in an effective way” (4).

It is also important to note that the authors deviate from the common “dominant narrative of perpetual victimhood to highlight Africa’s creativity and agency in the response to the climate emergency” (6). Exploring indigenous African conceptions and worldviews, the book recognizes Ubuntu (an African concept that emphasizes solidarity) as a powerful resource that can be employed in the climate change response. Even though Ubuntu has been most commonly invoked in discussions about human relations, Chitando argues that “Ubuntu is as much about human relations as it is about humanity’s interface with nature” (p. 7, citing Chibvongodze 2016). Within the context of Ubuntu, African Indigenous Knowledge Systems (IKS) and its spirituality, which regards creation as sacred, have been used to preserve nature from time immemorial (7).

In terms of structure and content, the book is discernably structured into three thematic parts. The first part contains chapters addressing African Traditional / Indigenous Religions (AT / IR), African Knowledge Systems (IKS), Gender, and Climate Change. In Chapter 1, Tabona Shoko examines IKS with special reference to Zimbabwe, while in Chapter 2, Sonene Nyawo does the same, but with a focus on Eswatini. In Chapter 3, Loreen Maseno and King’asia Mamati reflect on the nexus between indigenous beliefs on the environment and climate change adaptation among the Sengwer in Embobut Forest, Kenya. Lilian C. Siwila provides an African ecofeminist appraisal of the value of indigenous knowledge systems to curbing environmental degradation and climate change in Chapter 4. Susan M. Kilonzo examines the theme of women, IKS, and climate change in Kenya in Chapter 5. All these chapters underscore the importance of AT / IRs and IKS to Africa’s response to the climate emergency. The focus on gender also highlights the critical role of women in religion in addressing climate change in Africa.

The main contribution of AT / IR and IKS to climate change is seen in the way Africans have respect for the environment (since in most African cultures, there is a cosmic integration of humans and their environment, because the environment is part of God’s dwelling), respect

for and appreciation of the importance of the land, reverence for and preservation of totems,<sup>1</sup> designation and preservation of sacred sites such as sacred waters, forests, mountains (such as the Gonde Malende among the Tonga people of Zambia), climate conservation-related rituals (such as Incwala in Eswatini), and so on.

With specific reference to the Karanga people of Zimbabwe but applicable to other chapters of the book that situate themselves within specific people groups, Tabono Shoko makes a passing comment (in just about 1 page, see 30–31) about the negative effects of traditional religion on climate change, mainly blaming those negative effects on Westernization and Christianity.

The second part of the book contains chapters that discuss the role of various “missionary religions” in Africa in responding to climate change. In Chapter 6, Beatrice Okyere-Manu and Stephen Nkansah Morgan draw attention to the difficulties faced by Ghanaian churches in offering effective responses to climate change. The contributions of mainline churches in Uganda to climate action is the focus of Chapter 7 by David Andrew Omona. George C. Nche reviews the African Catholic reaction to Pope Francis’ encyclical, *Laudato Si*, in Chapter 8. Chapter 9 by Damon Mkandawire analyzes the potential of the United Church of Zambia (UCZ) to mobilize young people for climate action. In Chapter 10, Elizabeth P. Motswapong reflects on the less-studied theme of Hinduism and climate change in Africa. In Chapter 11, Hassan J. Ndzovu reports on the contribution of the Islamic Relief Worldwide (IRW) to the climate change response in northeastern Kenya. Together, these chapters indicate the positive role of religion as well as the challenges religious actors face in addressing climate change issues in Africa.

In discussing the perspective of Christianity in Africa on climate change, the authors approach the topic through analyses of context-specific African churches and countries’ contributions to climate change in Africa. An example is that of Ghana, where the authors lament how most churches would say, in theory, that Christians are stewards of the environment, but in action, they have not adequately harnessed their potentials and popularity to mobilize their people for climate action, except for the Evangelical Presbyterian Church in Ghana. Similar efforts towards combating the negative effects of climate change in consonance with SDG 13 are reported among the mainline churches (Western missionary founded churches such as Anglican, Catholics, Methodists) in Uganda. George Nche provides a helpful overview of how Catholics in Africa have responded to Pope Francis’ 2015 *Laudato Si*’ encyclical, noting the commendable efforts of Catholics in Africa to that regard but also the need to do more. The contributions of the United Church of Zambia (UCZ) to climate action through a massive and strategic mobilization of young people is also noted, knowing that young people under the age of 25 form an estimated 60% of Africa’s population (p. 11, citing Asiamah, Sambou and Bhoojedhur 2021: 1). The UCZ mobilizes youths for climate action in several ways, among which are: tree planting campaign in their many secondary schools across the country, establishing environmental clubs in schools and organizing environmental summer camps, an

---

<sup>1</sup> “The totems are an object (such as an animal or a bird) serving as the emblem of a family or clan and often as a reminder of its ancestry” (26), such as lion, elephant, crocodile, python, etc.

establishment of a College of Agriculture, where many youths train in agricultural skills that are ecofriendly and disseminate same knowledge and skills in their local communities.

Even though not so popular except among the Africans of Indian descent mostly in Southern and Eastern Africa, the contributions of Hinduism to climate action are notable. Elizabeth P. Motswapong reports how Hinduism in Africa has and continues to make contributions to climate action through its emphasis on the practical salvation of humans and the Mother Earth. Hassan J. Ndzovu reports that the Islamic Relief Worldwide (IRW), an NGO, has contributed towards climate action in northeastern Kenya by organizing climate awareness campaigns, engaging in dialogue and conflict resolution for restoration of peace in the conflict-ridden area, and so on.

The third and final part of the book contains chapters that focus on emerging themes in the study of religion and climate change in Africa. Joram Tarusarira and Damaris S. Parsitau explore the religio-spiritual and sacred dimensions of conflicts associated with climate change in Africa in Chapter 12. In Chapter 13, Veronica N. Gundu-Jakarasi offers perspectives on religious leaders and climate change financing in Africa. The concluding chapter (Chapter 14), by Ernst Conradie, reopens the discourse on religion and climate change by showing the complexity of the subject matter, thereby inviting further reflections and perspective sharing towards mitigating the negative effects of climate change.

Having given an insight into the structure, content and main thesis of the book above, it is helpful at this point to make some critical remarks, as follows:

This book is timely, relevant, and true to its word in the way that it is not African just because it is written by African scholars, but it is African because it adequately explores, reflects on and engages indigenous and non-indigenous African traditions, religions, cultures, resources, and conceptions in both descriptive and prescriptive ways. The book finds its relevance and urgency in the fact that, Africa, according to Inter-Governmental Panel on Climate Change's (IPCC) Fourth Assessment Report (AR4), is the continent not only most vulnerable to, but most affected by climate change: "Although it is the continent least responsible for climate change, Africa is home to some of the world's harshest climates and most vulnerable populations" (p. 5, citing Welborn 2018: 3). This is why it is praiseworthy that the authors do not approach the discourse from a neutral ideological position, but from an active and participatory position. Moreover, it is also commendable that almost all the authors specifically indicate their attempts to contribute to achieving the SDG 13 (Climate Action), thereby giving clarity of purpose as well as unity to the book. Furthermore, one important feature of the book is that it does not only deal with written literature, but includes chapters that employ empirical methods that collected data directly from the people through interviews and focused group discussions, thereby giving concrete local perspectives to climate change.

Despite the positive qualities of the book as described above, it is not without some weaknesses, which can be stated as follows: First, in my opinion, blaming the negative effects of climate change in Africa on Westernization and Christianity, as noted above, plays into the "activist mode" of a significantly large portion of African scholarship, especially the ones that seek to promote AT / IR. Such endeavors seem to uncritically eulogize AT / IR to a near-perfect religious and cultural lifestyle without giving due attention to the ills therein. The

temptation to project a perfect AT / IR is understandable, given the history of colonialism and dominance of foreign religions on the African continent (Christianity and Islam) at the expense of AT / IR. However, any attempt to recover or promote AT / IR or indigenous culture that ignores its own inherent shortcomings and tendency to hamper human flourishing or eco-flourishing is deficient and counter-productive. Credit, however, must be given to Suzan M. Kilonzo who clearly identifies the patriarchal and other subjugating practices (such as exclusion from land ownership among the Maasai people of Kenya) against women in African indigenous cultures (87f.).

Second, while preservation of sacred sites helps in climate preservation, the problem with considering the promotion of sacred sites as climate action, in my emic perspective, is the limiting and counter-productive effects of such an enterprise. A typical AT / IR normally has only few designated locations as sacred sites, and only few designated animals as sacred animals. However, what is needed to combat climate change is a designation of the entire nature or cosmos as sacred site, which, however, would contradict the African conception of a sacred site and make it meaningless. If every place in a village, for example, is a sacred site, then no place is a sacred site. Hence, the “sacred site” argument as a climate action in Africa is limiting and has the potential to be counter-productive to the extent that only the few sites are to be preserved as sacred while majority of natural sites are not to be preserved. There needs to be an IKS that does not understand preservation of sacred sites to mean the freedom to desecrate other “non-sacred” sites, as is commonly seen, for example, in bush-burning and indiscriminate hunting and similar activities that are harmful to the ecosystem.

Third, even though the authors have correctly noted that they could not cover the perspectives of African Pentecostals, African Indigenous Churches, Rastafari and members of younger religions on the continent to climate change (6), it is necessary to point out that this omission is a major weakness of the book. With Pentecostalism being currently the most popular Christian tradition in Africa, a discourse on religious perspectives to climate change in Africa that does not pay particular attention to the perspectives of Pentecostalism misses out on the most popular perspective. This is a costly omission.

Fourth, another noticeable weakness of this book is its inadequate representation or an underestimation of the presence and influence of Islam on the African continent, such that only one paper is dedicated to Islam. Most of the chapters of the book ooze out the impression that the dominant religious influence on the continent is Christianity. While this might be true, it cannot be said arbitrarily without coherent research that suggests so. The authors’ background, mostly from Southern and Eastern Africa where Christianity is evidently more domination than Islam or AT / IRs, makes them to underestimate the influence of Islam on the continent. For example, Chitando says “While the dominance of Christian formulations is likely to continue in the near future due to the influence of Christianity on African theology and religious studies..., there is a need to embrace a broader perspective” (12). Similarly, due to his Eastern African context where Islam is not so dominant, Chitando accuses only Christian leaders of marginalizing AT / IRs from climate change processes (p. 9, citing Taringa 2014: 11 as an example). However, viewed from a Northern Nigerian perspective or from an African context where Islam is more dominant than Christianity, this accusation can be re-

versed. A more robust engagement with various Islamic sects from an Islam-dominated African country would have strengthened the book.

An important caveat to note is that the IKS and AT / IR practices (e.g. sacred places, taboos, evil forests, etc.) that are proposed as helpful for climate action in Africa are no longer practiced in many parts of Africa due to the presence and impact of missionary religions, colonialism, and Westernization. So, the question to ask is, are the authors being simply nostalgic in this regard or proposing a return to AT / IR?

# Rezension zu: David G. Ford et al., *The Bible and Digital Millennials*

**Soham Al-Suadi**

Neues Testament  
Universität Rostock  
soham.al-suadi@uni-rostock.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1255>



---

*Ford, David G. et al. The Bible and Digital Millennials. Available from: VitalSource Bookshelf, Taylor & Francis, 2019. 138 p., ISBN 9780367788087.<sup>1</sup>*

„The Bible and Digital Millennials“ ist eine aufschlussreiche Studie zur Schnittstelle zwischen moderner Technologie und der Bibel. Das Buch bietet eine umfassende Analyse der Art und Weise, wie Millennials mit religiösen Texten im digitalen Zeitalter umgehen, und beleuchtet, wie die Technologie die Kenntnisse der biblischen Inhalte beeinflusst hat. Die gründliche empirische Recherche und die durchdachten Einsichten der Autoren machen dieses Buch zu einer wertvollen Quelle für alle, die sich für die sich entwickelnde Beziehung zwischen Glauben und Technologie interessieren. Es ist eine bereichernde Studie für alle, die verstehen wollen, wie die Bibel in der digitalen Welt verwendet wird, wie die Bibel in den sozialen Medien verbreitet wird und wie sich Glaubensgemeinschaften um die Vermittlung der Bibel in Grossbritannien und den USA bemühen.

„Ziel der Studie war es nicht, eine bestimmte Hypothese oder Theorie zu testen, sondern vielmehr zu untersuchen, wie die Bibel von digitalen Millennials wahrgenommen wird, wie sie darüber denken und wie sie darauf reagieren.“ (9) In fünf Kapiteln werden eine Vielzahl von Fragen gestellt und der induktive Ansatz der Analyse der Daten vorgestellt. Es handelt sich um einen statistischen Bericht über Erhebungen von einem Zeitraum von sechs Monaten, die zwei verschiedene Teams dokumentiert haben. Schon in der Einleitung wird das zentrale Ergebnis der Studie dargelegt: Die digitalen Millennials haben eine qualifizierte Gleichgültigkeit gegenüber der Bibel. „Die Mehrheit (50–60%) steht ihr gleichgültig gegenüber, beschäftigt sich selten mit ihr und hat keine starken Gefühle oder Gedanken zu ihr. Diese Gleichgültigkeit muss jedoch in zweierlei Hinsicht relativiert werden. Erstens stehen 25–35 % der Bibel positiv gegenüber, beschäftigen sich mit ihr und betrachten sie als etwas Wertvolles. Zweitens stehen 10–20 % ihr negativ gegenüber, beschäftigen sich selten mit ihr und behandeln sie mit Vorsicht.“ (9)

---

<sup>1</sup> On this topic, see also JEAC 4 Distant Reading - Perspectives of a Digital Age.

Die Studie wurde nicht von einer wissenschaftlichen Einrichtung durchgeführt, sondern von dem Forschungsberatungsunternehmen ComRes.

- Im November 2016 wurden online die Meinungen und Erfahrungen von 2.015 britischen Millennials (im Alter von 18 bis 35 Jahren) erfasst. (6) Es wird in den Fußnoten erwähnt, dass ‚britisch‘ sich auf Erwachsene, die in England, Schottland, Wales und Nordirland leben, bezieht.
- Die Millennials sind junge Erwachsene, die mindestens ein digitales Gerät besitzen und wöchentlich soziale Medien nutzen.
- 48% der Befragten gaben an, keiner religiösen Gruppe anzugehören, 35% gehörten dem Christentum an, 14% einer anderen Religion und 3% machten keine Angaben.

Das Buch beschreibt in den folgenden Kapiteln 1–3 die analysierten Daten. Der erste Teil jedes Kapitels befasst sich ausschließlich mit den Umfrageergebnissen, während der zweite Teil die Hauptthemen herausstellt und sich mit der einschlägigen weiterführenden Literatur auseinandersetzt. Kapitel 4 stützt sich auf Daten, die aus einer ähnlichen Umfrage gewonnen wurden, die sich jedoch auf kirchliche, bibeltreue, christliche digitale Millennials (n = 873) bezog. Die Ergebnisse dieser zweiten Umfrage werden mit den Daten der kirchlichen Kohorte aus der Hauptstichprobe verglichen. In Kapitel 5 werden dann Ergebnisse aktueller Bibelumfragen in den Vereinigten Staaten vorgestellt, mit denen die qualifizierte Gleichgültigkeit verglichen werden kann. Die Schlussfolgerung schließlich fasst die zentralen Argumente zusammen und schlägt einige Wege für die weitere Forschung vor. (10)

Die Nachvollziehbarkeit der statistischen Erhebungen ist gegeben und für empirische Studien eine Grundlage des Vergleichs. Die hermeneutischen Herausforderungen für Millennials, die in einer Welt aufgewachsen sind, die zunehmend von digitalen Technologien wie dem Internet, Computern und mobilen Geräten beherrscht wird, werden in der Studie nur selten berührt. Es gehört zu der Grundlage der Studien, dass die Gruppen mit der Technologie vertraut sind und neue digitale Trends und Plattformen frühzeitig aufgenommen werden. In den Analysen wird auf den Unterschied zwischen der gedruckten und digital zur Verfügung stehenden Bibel aufmerksam gemacht. Hierin ist eindrucklich, dass die Bibel bzw. ein Bibelvers auch im Zusammenhang mit anderen Medien (Bildern) untersucht wird. In einem Teil der Umfrage werden die Reaktionen der digitalen Millennials auf Bibelverse in sozialen Medien untersucht. Der erste Teil untersuchte ihre emotionale Reaktion auf drei Bilder, die sie in sozialen Medien sehen könnten, und der zweite ihre praktische Reaktion auf diese Bilder. (57) Eine detailliertere Definition, was unter dem Begriff ‚Bibel‘ verstanden wird, gibt die Studie nicht. Es wird auch nicht vermittelt, welche gesellschaftlichen Werte mit der Bibel in Verbindung gebracht werden. Die Besonderheiten der Millennials, die im Allgemeinen als eine Gruppe verstanden werden, die oft großen Wert auf Vielfalt und Inklusion legt, die ein soziales Bewusstsein hat und sich für verschiedene soziale und ökologische Belange engagiert, die wirtschaftliche Systeme hinterfragt und bereit ist, alternative Formen des Zusammenlebens zu etablieren, wird in der Studie nicht thematisiert. Das liegt in der Anlage der Studie begründet, die die Kohorte nicht unter diesen Aspekten beleuchtet. Das ist für interessierte Leserinnen und Leser bedauerlich, da die sozialen Medien (Facebook, Instagram, Twitter, Facebook u.Ä.) ja gerade für die Verschränkung dieser Themen stehen.

Es muss angemerkt werden, dass die Daten des Forschungsberatungsunternehmens ComRes nicht zur Verfügung gestellt werden. Es wäre wünschenswert, dass die FAIR-Kriterien wissenschaftlicher Daten eingehalten werden, da die Informationen so nicht zugänglich und auch nicht nutzbar sind. Auch die Daten der amerikanischen Vergleichsstudie sind nicht auffindbar, zugänglich, interoperabel oder wiederverwendbar. Die Links zu dem Unternehmen ComRes werden zwar in der Bibliographie aufgeführt<sup>2</sup>, sie sind aber keine Links zu den Daten, sondern führen zu der Homepage von Savanta.

Der Informationsgehalt der Studie „The Bible and Digital Millennials“ ist sehr groß und die detaillierte Auswertung der gestellten Fragen ist bereichernd. Das Buch gibt ausreichend Material, um nachvollziehen zu können, wie die Gleichgültigkeit der Millennials einzuschätzen ist. Sich der Bibel gegenüber gleichgültig zu zeigen bedeutet, dass sie weder positiv noch negativ über sie denken (40%), wenig oder keine Beziehung zu ihr haben (62%), sich selten damit beschäftigen (61%), Bibelverse in sozialen Medien ignorieren oder nie sehen (53%) und das in der Umfrage verwendete Bild eines Bibelverses weder mögen noch ablehnen (42 %) (103). Als qualifizierte Gleichgültigkeit wird verstanden, dass diejenigen, die keiner Religion angehören, der Bibel am ehesten gleichgültig gegenüberstanden. Die Menschen, die sich am ehesten positiv mit der Bibel auseinandersetzen, waren digitale Millennials, die in die Kirche gehen, obwohl einige Nicht-Kirchgänger und Angehörige anderer Religionen die Bibel ebenfalls auf diese Weise behandeln. (104) ‚Qualifiziert‘ bedeutet aber auch, dass weitere Faktoren, die dieses Verhalten begründen, noch untersucht werden müssen. Gerade bei dieser Zielgruppe bietet sich diese Frageperspektive an, um die Provenienz der Aussagen zu ergründen. Die Weiterentwicklung der Umfrage im wissenschaftlichen Kontext obliegt dem Team des CODEC-Forschungszentrums für digitale Theologie, die weltweit für innovative und FAIRe Forschungsprojekte zum Thema stehen.

---

<sup>2</sup> ComRes. (2011). The Influence of the Bible. Retrieved from [http://www.comresglobal.com/wp-content/themes/comres/poll/Bible\\_Society\\_Tables\\_April\\_2011.pdf](http://www.comresglobal.com/wp-content/themes/comres/poll/Bible_Society_Tables_April_2011.pdf) [geprüft 18.12.2023]; ComRes. (2017). Church Mapping Survey. Retrieved from <http://www.comresglobal.com/wp-content/uploads/2017/09/Church-of-England-Church-mapping-Survey-Data-Tables.pdf> [geprüft 18.12.2023].

# Rezension zu: Peter Philipps, *The Bible, Social Media and Digital Culture*

**Soham Al-Suadi**

Neues Testament  
Universität Rostock  
soham.al-suadi@uni-rostock.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v5i1.1254>



---

*Phillips, Peter M. The Bible, Social Media and Digital Culture. Available from: VitalSource Bookshelf, Taylor & Francis, 2019. 138 S., ISBN 9780367787929*<sup>1</sup>

Peter Phillips gestaltet in dem Buch „The Bible, Social Media and Digital Culture“ eine Schnittstelle zwischen Abby Days Sinn für performativen Glauben und Mia Lövheims Herausforderung, die sozialen Medien zu erforschen, um zu sehen, wie die alltägliche soziale Performance die Beschäftigung mit der Bibel in der digitalen Kultur beeinflusst. Es geht folglich darum, wie die Bibel online dargestellt wird und welche Verse in dieser Beschäftigung mit den sozialen Medien am beliebtesten sind. In einer qualitativen empirischen Studie soll die alltägliche soziale Leistung der Beschäftigung mit der Bibel in der digitalen Kultur untersucht werden (4). Es wurden 20 Datensätze (Listen) aus verschiedenen webbasierten und mobilen Anwendungen zwischen 2012 und 2019 untersucht, um zu ermitteln, ob die Verse in den Listen eher „therapeutische“ oder „propositionale“ Verse widerspiegeln. Kapitel 1 fängt mit einem Vergleich zwischen den USA und der UK an. Es wird ermittelt, dass in der Moderne das Konzept „Rethinking Biblical Literacy“ (Edwards, 2015) für die Verwendung von Bibelversen in digitalen Medien grundlegend ist. Phillips diskutiert die Statistiken von Field. Diese und die allgemeine anekdotische Evidenz zeigen einen deutlichen Rückgang der Bibelkenntnis und des Engagements im Vereinigten Königreich, obwohl die biblischen Bilder in der zeitgenössischen Kultur weiterhin präsent sind. Gerade im Hinblick auf den amerikanischen Vergleich fällt auf: mehr als die Hälfte der digitalen Millennials in den USA steht der Bibel entweder neutral gegenüber oder hat kein Interesse an ihr. Phillips bezieht sich auf die Studie der amerikanischen Bibelgesellschaft und auf den statistischen Bericht in Ford, David, G. et al. *The Bible and Digital Millennials* (2019). Während dieser Bericht zeigt, dass das statistische Engagement für die Bibel in den USA langsam aber stetig zurück geht, (15) fragt Phillips in den folgenden Kapiteln qualitativ nach einer üblichen Online-Befassung mit der Bibel in den sozialen Medien, die sich speziell auf die Populärkultur und den alltäglichen Gebrauch der Bibel stützt. (19) Es werden die Zusammen-

---

<sup>1</sup> On this topic, see also JEAC 4 Distant Reading - Perspectives of a Digital Age.

hänge zwischen der Bibel und der digitalen Kultur (Kapitel 2) betrachtet. Kapitel 3 und 4 geben einen detaillierten Blick auf die beliebtesten Bibelverse, die auf verschiedenen Social-Media-Plattformen und über ein Jahrzehnt hinweg geliked, hervorgehoben oder geteilt wurden. In einem kurzen abschließenden Kapitel 5 wird das Zusammenspiel zwischen Days Konzept des „performativen Glaubens“ und einer anderen möglichen Konstruktion von Glaubensidentität sowie die möglichen Auswirkungen von Veränderungen in der Medienökologie und der Mediatisierung von Religion thematisiert. (19)

Twitter und Facebook stehen in der kulturwissenschaftlichen Einführung zur Bibel und der digitalen Kultur im Mittelpunkt. Die Auswahl der referierten Sekundärliteratur ist zielgerichtet und übersichtlich gestaltet. Die bündigen Betrachtungen bieten die Grundlage, um die Spannung zwischen einer persönlichen Nutzung der sozialen Medien von bibelzentrierten Menschen und der Auswirkungen auf die öffentliche Darstellung der Bibel in den sozialen Medien zu verstehen. (34) Die Studie, die in den beiden folgenden Kapiteln folgt, basiert auf veröffentlichten Listen beliebter Verse und nicht auf Bildern, YouTube-Clips oder Memes. (36) Phillips geht folgendermaßen vor:

- Schritt 1: Erstellen einer Kontrollstichprobe für die Beschäftigung mit der Bibel in englischsprachigen Büchern
- Schritt 2: Erstellen einer Stichprobe des biblischen Engagements in sozialen Medien auf Englisch

Es werden computerunterstützte Methoden verwendet (Google Ngrams, NOW and GloWbE) und auf digitale Entwickler (Peter Chapman) Bezug genommen. (38.40) Die Listen sind in der Publikation enthalten.

Die Auswertung der priorisierten Listen beschreiben interessante Zusammenhänge.

“In other words, individuals are the centre of the therapeutic move – what they choose to focus on matters rather than on what God has done or how God/Jesus/the Spirit has intervened.” (70)

Diese Veränderung im digitalen Zeitalter lässt darauf schließen, dass Verse, die sich auf den gläubigen Menschen beziehen, bevorzugt angesehen werden. Dazu gehören z.B. die Aufforderung, stark und mutig zu sein (Jos 1,9), zuerst das Reich Gottes zu suchen (Mat 6,33), Gott von ganzem Herzen zu vertrauen (Prov 3,5) und Gott auf allen unseren Wegen anzuerkennen (Prov 3,6). Phillips zeigt, dass alle diese Verse eher auf die selbsttherapeutische Tätigkeit des gläubigen Menschen hinweisen als auf eine aktive Rolle des Göttlichen. (70) Joh 3,16 wird dagegen weniger kommuniziert. Es steht die Frage im Raum, ob diese Veränderung einen zukünftigen Trend beschreibt.

“This does mean that at present there remains a balance between ‘therapeutic’ and ‘propositional’ verses. It is not true to say that everything has become ‘therapeutic’; moreover, the Google Trends graph showing a decline in ‘therapeutic’ verses in web searching suggests that ongoing research is needed to see whether what I am seeing here is an historic pattern rather than a future pattern. Moreover, different parts of the world, different cultures and different sections of society will respond in different ways.” (88)

Im letzten Kapitel findet der Leser bzw. die Leserin die Bestätigung darin, dass es den digitalen Verbrauchern freisteht, unterschiedliche Aspekte verschiedener Glaubensrichtungen ihrem eigenen spirituellen Empfinden zuzuordnen. (108) Es hat sich eine „pick and mix spirituality“ entwickelt, (111) die einen selbsttherapeutischen Zweck erfüllt und in digitalen Ge-

meinschaften geteilt wird. Es liegt für Phillips auf der Hand, „dass die übliche soziale Performance des Bibelstudiums in der digitalen Kultur wenig Bezug zu den zentralen Lehrtraditionen der christlichen Kirche hat, insbesondere in Bezug auf die Rolle Jesu und das Eingreifen Gottes in die Welt.“ (113) Das Buch endet mit einer provokanten These:

However, this shift in Bible engagement does provide a change: it offers a new canon of scriptures which are popular online – a fragmented canon, a therapeutic canon, a canon which is broadly orientated towards performative belief. (113)

Philipps zeigt in seiner Studie, wie digitale wissenschaftliche Studien einen bedeutenden Beitrag zur Erweiterung unseres Wissens und zur Weiterentwicklung von bibelwissenschaftlichen Forschungsbereichen leisten. Er konnte auf der Grundlage von kulturwissenschaftlichen Studien und statistischen Berichten, komplexe Fragen zum individuellen und doch gesellschaftlich aussagekräftigen Gebrauch von Bibelversen untersuchen. Die digitale Welt wird ausführlich vorgestellt und bietet eine Fülle von Daten, die Muster und Zusammenhänge erkennen lassen. Es ist eine beispielhafte Verwendung von der Studie „The Bible and Digital Millennials“ (2019). Diese wertvolle und kurze Publikation trägt dazu bei, die Grenzen des Verständnisses zu erweitern und die Grundlage für zukünftige interdisziplinäre Untersuchungen zu legen.

# Impressum JEAC 5 (2023)

**ISSN: 2627-6062**

## Herausgeberinnen und Herausgeber

PD Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer  
Apl. Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster  
Prof. Dr. Esther Kobel  
Prof. Dr. Michael Roth  
Prof. Dr. Ulrich Volp  
Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (e/æc)  
Evangelisch-Theologische Fakultät  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Gebäude Taubertsberg III  
Wallstraße 7/7a  
D-55122 Mainz

Kontakt: [rmeyerzu@uni-mainz.de](mailto:rmeyerzu@uni-mainz.de)

## Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Professor für Neues Testament / Mainz  
Prof. PhD David Horrell, Professor of New Testament Studies / Exeter  
Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft / Wien  
Prof. Dr. Karla Pollmann, Professor of Classics / Bristol  
Prof. Dr. William Schweiker, Professor of Theological Ethics / Chicago

## Korrektur und Satz

Anne Hamann, Felix Heim, Natalie Schüler, Jutta Nennstiel, PD Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer und Prof. Dr. Ruben Zimmermann

## Design Webseite und Template

Philipp Lehr und Susanne Patock-Westrich



The content is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Alle Inhalte sind lizenziert mit einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz