

**3.
Moralische Freiheit, Macht
und Verantwortung –
Theologische Reflexionen**

Johann Michael Schmidt

3.1. Schöpfung Gottes und Verantwortung des Menschen

»Am Anfang waren Himmel und Erde. Den ganzen Rest haben wir gemacht. Das deutsche Handwerk«.

Vor zwölf Jahren war dieser Werbetext auf Plakatwänden in Deutschland zu lesen. Welch' ein Text! Aufreizend, anspruchsvoll, anmaßend?!

Im Gottesdienst zu Ihrer Emeritierung im Jahr 2010, lieber Herr Böhler, habe ich diese Steilvorlage aufgenommen und damit gespielt. Heute tu ich es wieder, auf Ihre ausdrückliche Bitte, unter dem gleichen Thema – angesichts dessen, was seitdem geschehen ist.

»Am Anfang **waren** Himmel und Erde. Den ganzen Rest haben wir gemacht«. Die Anspielung auf den Beginn der Bibel ist offenkundig: »Am Anfang **schuf Gott** Himmel und Erde«, Anlaß genug, den Spruch mit den biblischen Schöpfungstexten zu konfrontieren – und zwar angesichts unseres Wissens und unserer Erfahrungen von dem Zustand, in dem sich »Himmel und Erde« **heute** befinden. Das verlangt, den Kreis der »Wir« des »deutschen Handwerks« auszuweiten auf den schaffenden, schöpferischen Menschen generell.

Der Werbespruch spart Gott den Schöpfer aus. Dem mögen viele zustimmen. Was aber bedeutet der Verzicht, und zwar für mein Thema? Was heißt »Verantwortung«? Wer spricht sie aus, wem wird sie zugemutet und wofür, wem wird sie geschuldet, und wie ist sie zu erfüllen?

Für die Fülle biblischer Antworten greife ich Ps 24 heraus: »*Dem Gott Israels ist die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und die auf ihm wohnen*«, so beginnt der Psalm, ein reiner Nominalsatz, die Zuordnung bleibt also offen. So viel aber ist zu sagen: Der geschriebene, doch nicht auszusprechende Name des Gottes Israels JHWH impliziert eine personale Beziehung; die Fortsetzung entfaltet sie und bringt den Menschen ins Spiel:

»Wer geht hinauf (darf hinaufgehen) auf den (Tempel) Berg JHWHs, und wer darf sich hinstellen an den Ort seiner Heiligkeit? (V.3) Die **Fragen** des Beters zielen auf Kontaktmöglichkeiten mit dem Schöpfer, die **Antworten** bringen das Thema »Verantwortung« der Menschen und zwar für einander ins Spiel: »Wer unschuldige Hände hat und ein reines, festes Bewußtsein (das meint biblisch »Herz«) und der nicht richtet sein Ich (Seele) auf Lug und Trug«. Soziales Handeln ist gemeint, **verbunden** mit der Suche nach Nähe zum Gott Israels, zu realisieren durch den Zutritt zum Tempel in Jerusalem »Das ist das Geschlecht derer, die ihn suchen, die suchen das Angesicht des Gottes Jakobs« – im Tempel zu Jerusalem (V.6).

Der Psalm verbindet also beide Hälften meines Themas »Die Schöpfung Gottes und die Verantwortung des Menschen«. Konkret: Der Tempel in Jerusalem ist der Ort, an dem in der Nähe des Gottes Israels sowohl die reichen Schöpfungsüberlieferungen des alten Orients aufgenommen und verarbeitet werden als auch die Fülle der Torah Israels gepflegt und entfaltet wird. Hier fließen Beide, Schöpfung und Torah, zusammen: Die Torah des Gottes Israels wird zum Bauplan der Schöpfung **und** zum Inbegriff menschlicher Verantwortung.

Die zuvor genannten Fragen, die die Rede von Verantwortung aufwerfen, kann ich danach beantworten: Es geht um die Verantwortung des Menschen, die ihm sein Schöpfer übertragen habe, dem er sie schulde; sie gilt seinen Mitgeschöpfen, geschieht für sie und verwirklicht sich durch die Nähe zu JHWH, dem Gott Israels, ihrem Schöpfer und Geber der Torah, konkret im Besuch des Tempels. Soweit sich die Verantwortung des Menschen – in Israel – an der Torah bemißt, umfaßt sie auch die Torah selbst und ihren Geber.

Mit diesen Hinweisen wende ich mich nunmehr **beiden** Schöpfungstexten zu, die »**am Anfang**« der Bibel stehen und von denen der erste den eingangs zitierten Werbespruch des deutschen Handwerks inspiriert hat; ich spreche wohlgerne von **beiden**, denn das Thema Schöpfung wird in **zwei** Versionen entfaltet, mit etlichen Unterschieden: Das fängt schon damit an, daß der Blickwinkel beider Schöpfungstexte unterschiedlich weit ist: Der erste nimmt »Himmel und Erde« in den Blick, d.h. die ganze Welt, soweit die Menschen damals zu ihrer Zeit sie mit ihren Sinnen beobachten, sehen, hören, auch erforschen konnten.

Der zweite Text, die sog. **Paradiesesgeschichte** beschränkt sich auf die Erde, den Erdboden, die »*adamah*«, aus der der Mensch

»adam« gebildet worden sei, und ihre Geschöpfe, unter denen und mit denen der Mensch lebt.

Der skizzierte Unterschied beider Versionen aus Gen 1–3 wäre in vielen Details, inhaltlich **und** sprachlich, zu entfalten; ich konzentriere mich auf den mir wichtigsten, die Zuordnung von JHWH/ELOHIM und den Menschen, also auf die beiden Genetive meines Themas »Schöpfung **Gottes** und Verantwortung des **Menschen**«.

Der wichtigste Unterschied ist die unterschiedliche Rede von dem Schöpfer, beginnend mit seiner Benennung: In Gen 1 steht der gemeinsemitische Begriff oder Name (?) EL, hebräisch meist ELOHIM; in Gen 2–3 tritt der unausgesprochene Name des Gottes Israels, das Tetragramm JHWH hinzu, aber nicht durchgehend, sondern wechselnd aus nachvollziehbarem Grund: In der wörtlich wiedergegebenen Rede **über** den Schöpfer steht nur ELOHIM. »Sollte ELOHIM gesagt haben ...« In der Erzählung von ihm und im persönlichen Gegenüber zum Menschen erklingen beide Namen. Bereits dieser Unterschied deutet auf eine Störung, die das Gespräch zwischen dem klügsten Tier, dem (!) Schlang, und der Frau **über** ELOHIM verursacht habe. Der Schlang und die Menschen machen ELOHIM zum Objekt ihres – soll ich sagen: Diskurses! Ich füge hinzu: Wenn hier überhaupt von »Sündenfall« zu reden ist – wie üblich –, dann bei diesem Motiv, dem Versagen des unmittelbaren Kontaktes zum Schöpfer. Übrigens, schon Luther erkannte das als die eigentliche Ursünde.

In der Paradiesesgeschichte begegnet also ein »menschlicher« Gott, der einen Namen trägt und demgemäß mit den Menschen und dem Schlang auf Augenhöhe spricht, anders in Gen 1: Hier ist ELOHIM der alles durch sein schöpferisches Sprechen Bestimmende; nur im Zusammenhang mit der Schöpfung der Menschen bezieht der Schöpfer eine Mehrzahl von offenbar Gleichgestellten ein (»*Laßt uns* ...« 1, 26), eine Art himmlischen Hofstaat. Persönliche Nähe zwischen Schöpfer und Geschöpfen klingt an in der Anrede an die Meeres- und Flugtiere sowie an den Menschen, d.h. Zuspruch von Segen und Aufforderung zur Vermehrung (»*Seid fruchtbar und mehret euch*«), beim Menschen kommt noch die Übertragung von »*Herrschaft*« über alle übrige Kreatur. Diese Übertragung hat nichts anderes als »Verantwortung« zum Inhalt, und zwar – das ist entscheidend: als Ausfluß des Segens, der deren wörtlich wiedergegebene Übertragung (von Verantwortung) qualifiziert. Zu einem Dialog kommt es nicht.

Dem perspektivischen Unterschied zwischen beiden Schöpfungstexten korrespondieren die unterschiedlichen Sprachformen; das wird in Predigten über biblische Texte oft vergessen. Bei ihnen ist aber der Zusammenklang von Was und Wie ebenso entscheidend wie bei anderen literarischen Texten, auch im alltäglichen Sprechen. Dazu einige Andeutungen:

»*Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde*« ist Überschrift über den ersten Schöpfungsbericht. Was heißt »Anfang«? Wer »Anfang« als Zeitangabe versteht, wird schier verrückt. Die lateinische Übersetzung hilft weiter, unterstützt von anderen Verwendungen des betr. hebräischen Wortes: »In principio ...«, nicht »initio«, heißt es in der Vulgata, und das läßt sich mit unserem Allerweltswort »im Prinzip« wiedergeben, d.h. »Regel, Idee, die einer Sache zugrunde liegt«. So klingt es auch in der bekannten Definition von »Weisheit«: »Der Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht«, d.h. Furcht i.S. gespannter Aufmerksamkeit (Ps 111,10 u. mehrere andere Stellen in der Weisheitsliteratur, z.B. Prov. 1,7).

Unter dieses Vorzeichen wird alles Folgende gestellt; das bedeutet: Der erste Schöpfungstext beschreibt keine vorfindliche, erfahrbare Wirklichkeit und ist auch keine Erzählung, wie oft zu hören ist. Vielmehr, er entwirft, schafft mit seiner aufzählenden Sprache eine Lebenswelt und stellt sie jeweils am Ende eines jeden Schöpfungswerkes unter das Werturteil des Schöpfers: »*gut, ja sehr gut*«, d.h. sinnvoll und schön«. Die sprachliche Form des Berichts erhält dadurch einen hymnischen Klang; er unterstreicht seine Intention: Das »Prinzip« der guten, sehr guten, lebensschaffenden und -fördernden Schöpfung wird der vorfindlichen Wirklichkeit entgegengestellt. Zur Zeit, als der Text entstand, herrschten elende Verhältnisse, die Zeit des babylonischen Exils. Entgegenstellung zielt auf **Distanz zu einer elenden Gegenwart und dadurch auf Befähigung zu einem »guten, ja sehr guten« = mit Segen erfüllten Leben.**

»Im Prinzip« gut, so ist die **Schöpfung Gottes**, die Lebenswelt des Menschen von Gott entworfen, dem Menschen vor Augen gestellt und seiner **Verantwortung** übergeben.

Wie anders klingt **der Ton** der Paradiesesgeschichte: Hier wird erzählt, spannend erzählt, hier werden Hörer und Leser auf einen Weg mit Stolpersteinen geführt, von einem Schritt zum nächsten, hin zu einem Gipfel, auf dem es schließlich zu einer Ent-Scheidung kommt, in ein Vorher und Nachher. Die längste Zeit spielt die Geschichte innerhalb des Gartens, dann folgt die Vertreibung in die Wirklichkeit,

die damalige und seitherige Hörer und Leser als ihre eigene wiedererkennen. Dazu gehören konkrete Anweisungen zum Leben vorher und auch nachher: Vorher, noch im Garten, wird der Mensch angehalten, ihn »zu bebauen und zu bewahren« (2,15), kurz: Verantwortung für ihn, zu seinem Wohl zu übernehmen. Dieser Auftrag bleibt nach der Vertreibung erhalten; in 3,23 ausdrücklich bestätigt: 3,23: »... auf daß der Mensch (adam) bebaue den Erdboden (adamah), von der er genommen worden war«. Die Erfüllung des ursprünglichen Lebensauftrags allerdings wird durch etliche Mühen eingeschränkt, bedingt durch den Fluch, der den Erdboden »um Adams willen traf« traf« (3,17). Daß bei der Wiederholung das »bewahren« fehlt, macht hellhörig: Ein Fingerzeig auf die Geschichte und Gegenwart des Adam? »Bebauen« ja, gewaltig, »Bewahren« – viel zu wenig!

Durch die **Sprachform** des Erzählens rückt die Geschichte Hörern und Lesern auf den Pelz, zielt auf Identifizierung mit ihr. Sie sollen sich selbst und ihre Wirklichkeit darin wiederfinden – und davor erschrecken. Die Erzählung entlarvt eine scheinbar heile Welt als eine gestörte und gefährdete, voller Ambivalenzen und Einschränkungen, wie sie zur Zeit ihrer Entstehung wohl herrschte. Statt **Distanz** wie in Gen 1 geht es hier um **Nähe** und zwar gegenüber einer gestörten, eingeschränkten, gefährdeten Gegenwart: **Um Nähe und Identifikation und um Motivation zur Übernahme von Verantwortung für den am Ende verfluchten Erdboden.**

Beide Texte muten dem Menschen **Verantwortung** zu. Wie fügen sich unter diesem Aspekt die Rollen Gottes und des Menschen zusammen?

In Gen 1 werden Gott und Mensch mit gebührendem Abstand gleichzeitig aneinander gebunden, nach gemeinorientalischem Vorbild von Herrscher und seinen Abbildern: Abbilder repräsentieren den fernen Herrscher in der Weite seines Reiches: Gott der Schöpfer das Original, der Mensch »sein (Ab)Bild«, sein Repräsentant. Daraus folgen sowohl die Abstufung als auch die Würdestellung des Menschen gegenüber seinem Schöpfer, seine **Verantwortung** für die ganze Schöpfung.

Die Paradiesesgeschichte dagegen stellt Schöpfer und Mensch auf die gleiche Ebene und einander »gleich«: Am Ende behält **der** Schlang recht, wie die Erzählung es JHWH ELOHIM selbst in den Mund legt: »Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner, indem er die »Erkenntnis von gut und böse hat«, d.h. die Verfügungsmacht darüber, was dem Leben dient und was Leben zerstört« (3, 22). Die

Gott-gleichheit des »adam« liegt in seiner **Verantwortung** für das Leben auf der »adamah«, auf dem Erdboden.

In diesem Ergebnis stimmen also beide Schöpfungstexte überein: Sei es als (Ab)Bild, sei es als Gott-gleichgestellt, der Mensch hat die Fähigkeit, »den ganzen Rest zu machen«, wie es im eingangs zitierten Werbespruch heißt. Das gilt »im Prinzip«, und das gilt in der Wirklichkeit, jedoch unterschiedlich darin, wie der Mensch sein Wie-Gott-Sein erworben habe und wie er es realisiere, entweder vom Schöpfergott als **Segensgabe erhalten** oder selbst **ertrotzt** mit **Fluch** bringenden Wirkungen. Dieser Unterschied ist entscheidend, er schafft den Maßstab, an dem sich die Menschheitsgeschichte in biblischer Perspektive messen läßt, m.a.W. an dem sich ablesen läßt, **wie** der **Mensch** seine **Verantwortung** für die ihm übertragene **Schöpfung Gottes** wahrnehme bzw. wahrgenommen habe, je nach Standort der Urteilenden.

Das Ergebnis der bisherigen Menschheitsgeschichte spiegelt musterhaft die ganze Urgeschichte Gen 1–11, die die beiden Schöpfungstexte eröffnen. Wie sieht das Ergebnis aus? Zwiespältig: Einerseits werden unter den Nachkommen Kains eine ganze Reihe von Bauern, Musikern und Handwerkern (!) aufgeführt. Andererseits wird von der »Wahrnehmung« JHWHs, des Gottes Israels, erzählt: »JHWH sah, daß das Unheil (Böse) des Menschen viel und seine ganze Denkweise (Herz) böse, d.h. lebensfeindlich gerichtet« sei (Gen 6,5). In der anderen Version, die wie in Gen 1 nur von ELOHIM redet, stellt dieser gegenüber Noah nüchtern fest: »Voll ist die Erde von Gewalt von wegen der Menschen« (6,13).

Und nach der »Sintflut« sei es nicht besser geworden: JHWH sagt zwar zu sich selbst, »seinem Herzen«, zu dem Organ seines Denkens und Wollens, daß »er die Erde **nicht noch einmal vernichten**« werde, **er** nicht, so wird erzählt; wenn ich das »er nicht« betone, stellt sich wie von selbst eine Fortsetzung der Rede ein: »er JHWH nicht, aber der **Mensch, was ist mit ihm?** Was macht **er** mit der ihm über-antworteten Erde?« Diese Verantwortung sei ihm nämlich nach der Flut ebenso erhalten geblieben wie seine Verantwortung für Gott, den er »abbilden«, repräsentieren solle (Gen 9,6b. 7).

Ebenso läßt die Erzählung auch ihre nüchterne Einschränkung der menschlichen Geisteskraft aus der Zeit vor der Flut weiter gelten: »Das Gespinst (Dichten und Trachten) der Denkweise (Herzens) des »adam« ist lebensfeindlich (böse) von seiner Jugend an« (Gen 8,21). Am Ende bringt die Urgeschichte mit dem »Turmbau zu Babel« (Gen 11)

das Kernproblem des »adam« auf den Punkt, wie der »adam« seine Verantwortung für die Schöpfung wahrnehme: Der Mensch kann kognitiv und technisch mehr, als ihm selbst und sozial zuträglich ist.

Der Schluß aus den bisherigen Gedanken liegt auf der Hand: Machtverzicht des Schöpfers und »Verantwortung des Menschen« korrespondieren einander: Je mehr der Schöpfergott seine Macht dem Menschen abgegeben hat, desto mehr Verantwortung für die Schöpfung hat der Mensch übernommen. M.a.W.: Je mehr der Mensch sich von der Vorstellung eines allmächtigen Schöpfers verabschiedet bzw. verabschiedet hat –, desto mehr wächst bzw. ist gewachsen seine Verantwortung als Sachwalter Gottes für die Schöpfung und zugleich als sein Repräsentant (Bild) seine Verantwortung für den Schöpfer selbst.

Damit bin ich bei der Theodizeefrage und – endlich – bei Hans Jonas, wie es sich hier und heute gehört: Was Jonas 1961 am Begriff der »Unsterblichkeit« mit Hilfe der Sprachform des Mythos, platonisch verstanden, grundgelegt hatte, entfaltete er 1984 unter dem Thema »Der Gottesbegriff nach Auschwitz«¹. Wie 1961 half er sich »mit einem selbsterdachten Mythos – jenem Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung, das Plato für die Sphäre jenseits des Wißbaren erlaubte« (S. 15).

Die Sprachform des *Mythos* ist mir ganz wichtig; denn sie schlägt die Brücke zu den Schöpfungstexten Gen 1–3, aber auch zum eingangs zitierten Psalm 24. Der von Jonas selbsterfundene Mythos und die biblischen Schöpfungstexte rücken auf einer, der literarischen Ebene zusammen. Die Konsequenzen für die Korrespondenz von Machtverzicht **Gottes** und Verantwortung **des Menschen** liegen auf der Hand; ich deute sie nur an, im Blick auf die Rede von Gott nach Auschwitz und im gebührenden Abstand: auch angesichts der gegenwärtigen Ukrainekatastrophe.

Die brennende Frage, warum Gott in Auschwitz nicht eingegriffen habe, beantwortet Jonas so: »nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte«, und erklärt sie mit »Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, und proponiert daraus die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den physischen Verlauf

¹ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987, S. 7. Über die Qual, die ihm Thema und Vortrag bereitet hätten, und das geteilte Echo schreibt er in seinen *Erinnerungen*, Frankfurt a.M. 2003, S. 343–347.

der Welt Dinge begeben hat«. Heute sind Frage und Antwort auf unsere Wahrnehmung des Ukrainekrieges eins zu eins zu übertragen.

Jonas ist sich bewußt, daß er sich damit »weit von ältester jüdischer Lehre entfernt ... Nicht aber« vom »Ruf Gottes an die Seelen, von der Inspiration der Propheten und der Thora ... Vor allem bleibt es bei dem einen Gott und so bei dem >Höre, Israel<².

Das Festhalten an der Rede von Gott, an der Torah und den Propheten betone ich; in der Kritik von Theologen wird es leicht übersehen. Ich verstehe seine »spekulative Theologie« auch als biblisch begründet, so in der Abfolge der beiden Schöpfungstexte in Gen 1–3: Der »am Anfang« stehende Bericht Gen 1,1–2,4a reflektiert die anfängliche »absolute Souveränität« des Schöpfers, hebt sie jedoch gleich wieder auf durch die Einsetzung des Menschen zu seinem »Bild«, zu seinem Repräsentanten. – Die anschließende Paradiesesgeschichte Gen 2–3 verlebendigt erzählerisch die in Gen 1 begründete »Machtentäußerung« durch verschiedene Motive: Das »Ausprobieren« in 2,19–23, wie die Einsamkeit des Adam überwunden werden könne, oder die Begegnung JHWH ELOHIMs auf Augenhöhe mit den Menschen, die sich auf das Reden **über** ELOHIM – nicht über JHWH! – erstreckt. In diesem Zusammenhang wechselt die Rede von JHWH und JHWH ELOHIM, höchst bemerkenswert! Nur wenn von ihm erzählt wird, heißt es JHWH ELOHIM, mustergültig am Schluß, wenn JHWH ELOHIM selbst eingesteht, daß »adam« wie »einer von den Unsrigen« geworden sei und die Verfügungsmacht (»Erkenntnis«) von Leben (Gut) und Tod (Bösem) erworben habe (3,22a). Wenn **der** Schlang **über** den Schöpfer spekuliert, heißt es nur ELOHIM (Gen 3,1 – hier ist der Wechsel besonders augenfällig). Der **Name** JHWH steht danach für die ungetrübte Nähe zwischen Gott und Mensch! Umgekehrt taucht in der weiteren Geschichte nach dieser Version diesseits von Eden ELOHIM als Gottesbezeichnung nicht wieder auf. Könnte das ein Fingerzeig darauf sein, daß der Gott Israels als ELOHIM sich seiner Schöpfermacht »begeben« habe?

Aus aktuellem Anlaß nenne ich einen direkten biblischen Anhalt für Hans Jonas' Festhalten an dem Gott Israels und an seiner Torah: Im Hymnus Ps 46 wird Gott beschworen als derjenige, der die Waffen zerbreche und die Kriege abschaffe (V.10). In der prophetischen Vision von Jes 2 und Mi 4 dagegen wird genau das den Völkern übertragen: Sie würden »am Ende der Tage« nach Jerusalem zum Tempel

² Jonas, *Auschwitz*, S. 40–43.

pilgern, um dort Torah zu lernen: »Und sie werden ihre Schwerter umschmieden zu Pflugscharen und ihre Speere zu Winzermessern, und nicht mehr wird ein Volk gegen das andere das Schwert erheben und nicht mehr werden sie lernen, Krieg zu führen« (Jes 2,4 und Mi 4,3). Beide Texte sind in Jerusalemer Kulttradition verwurzelt, variieren sie jedoch theo-logisch; wie weit das damals unter dem Einfluß entsprechender Erfahrungen geschah, ist schwer zu entscheiden; heute wird die Verschiebung der Subjekte heutiger Erfahrung, auch aus dem Ukrainekrieg, gerecht.

Resümee:

Was bleibt uns zu tun angesichts eines Schöpfergottes, der ein wunderbares »Prinzip« entwirft, der aber aktiv nichts tut, um dieses Prinzip auch durchzusetzen, der den »ganzen Rest« vielmehr dem Menschen überläßt? Unsere Wirklichkeitserfahrung bestätigt sowohl den biblischen Mythos in beiden Schöpfungstexten in Gen 1–3 als auch den von Hans Jonas erfundenen: Beide stimmen in ihrem Gottesverständnis überein, negativ in dessen Preisgabe der Allmacht und im Verzicht auf direktes Eingreifen in die menschliche Welt, positiv in der Übertragung der Verantwortung an den Menschen und in seiner Befähigung, sie wahrzunehmen: Ausdruck dafür bietet das »Prinzip«, der Entwurf, die Idee einer guten, d.h. schönen und sinnvollen Schöpfung, eingeflossen in die Torah, darin greifbar und durch sie zu realisieren.

An der Torah bemißt sich, wie wir unser Gott-Gleich-Sein leben und unsere Aufgabe erfüllen, sein »Bild« zu sein und den Schöpfergott zu repräsentieren. Was gibt uns dazu die Zuversicht und die Hoffnung und die Kraft, um unserer Würde und unserer Verantwortung gerecht zu werden? Das »Prinzip« der guten Schöpfung; es bleibt gültig gegen alle anders erscheinende Wirklichkeit, es bleibt gültig und kann **jederzeit realisiert** werden durch die Torah, die Weisung zum guten, sinnvollen und schönen Leben.

Zu diesem »Prinzip« gehört noch etwas: Mit dem »Prinzip« der guten Schöpfung **beginnt** die Bibel in der Sprache des Mythos, und mit dem gleichen »Prinzip« **endet** die Bibel in der Offb. Joh. ebenfalls in der Sprache des Mythos, konkret: in einer apokalyptischer Vision: »Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde« (21,1).

Unter dem weiten Bogen von Anfang und Ende oder von »Prinzip« und »Ziel« haben wir Menschen »den ganzen Rest« zu machen, ohne daß der Schöpfergott eingreift: Er habe seine »**Schöpfung**«

in die »**Verantwortung** des Menschen« gelegt und, um sie wahrnehmen zu können, ihm die Torah gegeben. An der Torah bemißt sich, was Menschen schon **gemacht** haben, viel Großartiges und Bewundernswertes, aber auch unvorstellbares Elend und Katastrophen. An der Torah bemißt sich auch der »Rest«, der noch »**zu machen**« sei – wahrhaft ein großer Rest, auf daß am Ende das »Prinzip« Wirklichkeit werde und die Verheißung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« sich erfülle.

Die ganze Urgeschichte Gen 1–11 verstehe ich als Mythos und stelle ich also mit dem Mythos von Hans Jonas auf eine sprachliche und theologische Ebene. Ich gehe noch einen Schritt weiter und nehme die literarische Zuordnung der biblischen Urgeschichte grundsätzlich auf die ganze Bibel: Die Bibel ist Literatur im literaturwissenschaftlichen Sinn, wie ich es bei Wolfgang Kayser lernte: Ich denke an die beiden Haupteigenschaften von Literatur: Das Gefüge von Sätzen, die Bedeutung tragen, und die eine eigene Wirklichkeit schaffende Kraft, die in einem wechselwirkenden, spannungsreichen Verhältnis zur vorfindlichen Wirklichkeit stehe. Gerade so kann ich die biblische Rede von Gott als eine angemessene verstehen, die dem besonderen Gottesverständnis Israels gerecht wird und zugleich, was ich für entscheidend halte, unserer Wirklichkeitserfahrung Raum gibt.

Das Thema der Macht oder gar Allmacht Gottes hat in der Neuzeit und noch einmal gesteigert für die sog. Theodizeefrage eine besondere Bedeutung gewonnen: Nach dem Erdbeben von Lissabon 1755 bricht die alte Frage in aller Heftigkeit auf: Wie kann Gott so etwas zulassen? – Mit noch viel mehr Gewicht stellt sich die Frage nach Auschwitz!, und auch, in anderer Dimension, angesichts des Ukrainekrieges.

Solche Fragen hat Hans Jonas aufgegriffen und an das Motiv der Machtentäußerung, zumindest aber Machtminderung angeschlossen: »*Der Gottesbegriff nach Auschwitz*«. 1961 entwickelte er erstmals seine Gedanken dazu, an Platon anknüpfend, zum Thema »*Unsterblichkeit*«. In seinen Erinnerungen erzählt er, wie er dieses Thema, das unmittelbar mit der »Gottesfrage« zusammenhänge, nur mit Hilfe des »*Mythos*« bewältigen könne. Und er wählte dazu ganz bewußt die Sprachform des Mythos.

Darin arbeitet er seinen skizzierten Ansatz zu einem »*Stück unverhüllt spekulativer Theologie*« aus. Er findet diesen Weg unter dem Eindruck dessen, was »Auschwitz« umschreibe, eines Geschehens,

das »der jüdischen Geschichtserfahrung ein Niedagewesenes hinzufügt, das mit den alten theologischen Kategorien nicht zu meistern ist«. Da er aber den »Gottesbegriff« nicht aufgeben wolle, jedoch »den »Herrn der Geschichte« wohl fahren lassen« müsse, bleibt ihm nur die Frage: »Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?«³.

Mit Hilfe der Rede von »Entäußerung«, die in christlicher Theologie für die Christologie zentral ist, verknüpft er sein jüdisches »Stück spekulativer Theologie« mit der »Evolution ... mit der bloßen Üppigkeit ihres Spiels«⁴. Innerhalb der Evolution erkennt er im »Erscheinen des Menschen« einen entscheidenden Schritt:

»...die Transzendenz erwachte zu sich selbst und begleitete hinfort sein Tun mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung – und wie ich glauben möchte, sich ihm fühlbar machend, ohne doch in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes einzugreifen«⁵.

Den »hypothetischen Mythos« mißt Jonas im nächsten Schritt an »der verantwortlichen Überlieferung jüdisch-religiösen Denkens«. Sein Ergebnis signalisieren folgende Stichworte: die Rede von »einem leidenden Gott«, »das Bild eines werdenden Gottes« – mir fällt dazu Ex 3,14 ein, wenn ich das hebräische »hajah« mit »werden« übersetze –, und, mit beiden eng verbunden, der Begriff eines »sich sorgenden Gottes«. Für alle drei Gottesaussagen deckt er Bezüge zur jüdischen Tradition und zur Philosophie (Nietzsche) auf.⁶ Sie laufen hinaus auf den »vielleicht kritischsten Punkt in unserem spekulativem theologischen Wagnis ... : Dies ist nicht. ein allmächtiger Gott!« Allein schon aus logischen Gründen sei »Allmacht«⁷ für ihn »ein sich selbst wider-sprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff«... »Absolute, totale Macht bedeutet Macht, die durch nichts begrenzt ist, nicht einmal durch die Existenz eines andern überhaupt«. Dem stellt er

³ Ebd., S. 14 u. 15.

⁴ Ebd., S. 23 u. 21.

⁵ Ebd., S. 23 f.

⁶ So etwa zu Nietzsche mit seiner Idee als dem »extremen Symbol der Wendung zu unbedingter Zeitlichkeit und Immanenz, hinweg von jeder Transzendenz« (a.a.O., S. 29).

⁷ Bezeichnender Weise kennt das AT keinen Begriff für Allmacht. Erst die griechische Übersetzung LXX versachtlichte den Namen »Schaddaj« (ursprünglich der »höchste Gott« in einem vorisraelitischen Pantheon, Ps 68,15; 91,1) mit ihrer Wiedergabe »pantokrator« und führte zu der Wiedergabe lateinisch »credo in unum deum patrem omnipotentem«, deutsch: Allmächtig(er).

entgegen: »Macht ist ein Verhältnisbegriff. Macht kommt zur Ausübung nur in Beziehung zu etwas, was selber Macht hat«. Hier bringt er die »Schöpfung« ein und zwar als »Selbstverzicht der grenzenlosen Macht – eben im Akt der Schöpfung. Kurz, es kann nicht sein, daß alle Macht auf seiten eines Wirksubjekts allein sei. Macht muß geteilt sein, damit es überhaupt Macht gibt«⁸.

Neben dem logischen und ontologischen Einwand nennt Jonas den »mehr theologischen und echt religiösen Einwand gegen die Idee absoluter und unbegrenzter göttlicher Allmacht. Göttliche Allmacht kann mit göttlicher Güte nur zusammen bestehen um den Preis gänzlicher göttlicher Unerforschlichkeit, d.h. Rätselhaftigkeit ... Allgemeiner gesagt, die drei Attribute in Frage – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – stehen in einem solchen Verhältnis, daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt. Die Frage ist dann: Welche von ihnen sind wahrhaft integral für unsern Begriff von Gott und daher unveräußerlich, und welches dritte muß als weniger kräftig dem überlegenen Anspruch der andern weichen?«

Seine Antwort liegt auf der Hand: Weichen müsse das dritte Attribut. »Ein gänzlich verborgener, unverständlicher Gott ist ein unannehmbare Begriff nach jüdischer Norm«. Von den beiden übrigbleibenden Attributen läßt er nach dem gleichen Maßstab der Güte den Vorrang und folgert, daß »Gottes Gutsein vereinbar sein muß mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht allmächtig ist«⁹.

Sein Schöpfungsverständnis faßt er so zusammen:

»Die Schöpfung (aus dem Nichts) war der Akt der absoluten Souveränität, mit dem sie um des Daseins selbstbestimmter Endlichkeit willen einwilligte, nicht länger absolut zu sein – ein Akt also der göttlichen Selbstentäußerung«¹⁰.

Die Zusammenschau von Gen 1–3 und Jonas' »Gottesbegriff nach Auschwitz« bekräftigt beider Rückgriff auf den »Mythos« mit seiner Nähe zur Dichtung.¹¹

C. Auras führt diese Nähe in ihrem Beitrag zu Hans Jonas' maßgeblich auch auf dessen »lebenslange Affinität« zu Goethe zurück, geht aber noch einen Schritt weiter:

⁸ A.a.O., S. 36 u. 35.

⁹ Ebd., S. 37–39.

¹⁰ Ebd., S. 43.

¹¹ In: D. Böhler u. J. P. Brune (Hg.), *Orientierung und Verantwortung*, Würzburg 2004, S. 523–533.

»Diese Affinität legt es ... nahe, zwei auf den ersten Blick einander ferne Texte in Beziehung zu setzen, in denen die Gottesvorstellungen der beiden und ihre Verbindung mit der Kosmogonie eine zentrale Stelle einnehmen«, neben Jonas' Mythos Goethes Gedicht aus dem West-Östlichen-Diwan »Wiederfinden«¹². Dazu nennt sie mehrere motivische Übereinstimmungen oder besser Berührungen. Ich nenne u.a. die Einkleidung ihrer Gedanken in die Sprachform des Mythos mit seiner besagten Nähe zur Dichtung, ferner die »mit Vorbehalt« geäußerte Möglichkeit, »daß beide Texte ... auch so etwas wie Zeugnisse der Liebe sind«, allerdings mit deutlichen Unterschieden¹³: Bei Goethe ist die Verknüpfung der Themen irdischer, persönlicher Liebe mit Elementen der biblischen Kosmogonie aus Gen 1–3 ausgewogen; bei Jonas tritt das Thema Liebe gegenüber dem der Kosmogonie – ebenfalls mit biblischen Anklängen – in den Hintergrund. – Nicht zuletzt gehört auch der Schluß der vorletzten Strophe bei Goethe in diesen Zusammenhang: »Allah braucht nicht mehr zu schaffen, / wir erschaffen seine Welt«, für C. Auras »die Kernaussage« des Gedichts.¹⁴ Passend dazu schreibt Jonas in Anlehnung an Gen 1,1:

»Im Anfang, in unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich: Da sie einging in das Abenteuer von Raum und Zeit, hielt die Gottheit nichts von sich zurück ... Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist«¹⁵.

Für diese »spekulative theologische Idee« erkenne ich in der Abfolge der beiden Schöpfungsdarstellungen einen weiteren biblischen Anhalt:

Der Unterschied, wie die beiden Schöpfungstexte das Gott-Gleich-Sein oder Gottes-Bild-Sein des Menschen ausformen, fügt sich zu dem, was beide Texte insgesamt unterscheidet **und zugleich** in ihrer Abfolge zusammenbindet: Der erste Schöpfungsbericht stellt

¹² Ebd. S. 524. Zum Trennenden s. dort. Zur Zeitdifferenz rechnet sie den »Abgrund des Zivilisationsbruchs in Deutschland« zwischen 1933 und 1945 hinzu, den Jonas' Mythos hervorgebracht hat.

¹³ »Ist »Wiederfinden« ein Gedicht, das sich an einzelnes Du richtet, so beginnt Hans Jonas' Vortrag mit der lebenslang nicht verstummten bitteren Erinnerung an die von den Nationalsozialisten ermordete, geliebte Mutter wie auch an die anderen Opfer der Vernichtung« (a.a.O., S. 527).

¹⁴ Unveröffentlichtes Manuskript, S. 1.

¹⁵ Jonas, *Auschwitz*, S. 16 f.

in hymnischer Sprache einer am Boden zerschlagenen Generation (im babylonischen Exil) das »Prinzip«, den Entwurf einer guten, sinnvollen und schönen Schöpfung vor Augen. **Distanz und Befreiung** sind die Stichworte, Befreiung von ihrer Fixierung auf das Elend ihrer Gegenwart, darum die sprachliche Form des hymnischen Berichts. – Die Paradieses**geschichte** dagegen öffnet einer ganz anderen Generation die Augen für ihre Lebenswirklichkeit, einer Generation, die im Wohlstand und der Hybris lebt (womöglich während der Königszeit). **Nähe und Identifikation** sind hier die Stichworte; darauf zielt die sprachliche Form der Erzählung.

Beide Schöpfungstexte kann ich unter die Begriffe **Prinzip** und **Wirklichkeit** fassen und einander gegenüberstellen. Ihre Sprachformen lassen folgerichtig ihre Intention vernehmen: Hymnischer Bericht **schafft Distanz** zur vorausgesetzten, wohl traurigen Wirklichkeit und **Befreiung** mit dem Ergebnis Ermutigung. – **Erzählung schafft Nähe** und **Identifikation** mit dem Ergebnis **Motivation**. – Ich kann auch sagen: **Gottes Schöpfung** und **menschliche Verantwortung**.

Was bleibt uns zu tun angesichts eines Schöpfergottes, der ein wunderbares »Prinzip« entwirft, der aber nichts tut, um dieses Prinzip auch durchzusetzen, der sich vielmehr dem Menschen ausliefert, der dem klügsten seiner Tiere den Vorrang läßt, der nicht eingreift, der nicht widerspricht, wenn Menschen sagen: »Den ganzen Rest machen wir«?

Sehen wir auf unsere Wirklichkeit, die uns die Medien täglich vor Augen führen, sehen wir auf »den ganzen Rest«, den Menschen gemacht haben und machen, müssen wir der biblischen Aussage beipflichten: Gott hat sich seiner Schöpfermacht begeben und alles den Menschen anvertraut. Aber er hat noch mehr dem Menschen anvertraut, so erzählt es die Bibel. Dazu gehört eben das »Prinzip«, der Entwurf, die Idee einer guten, d.h. schönen und sinnvollen Schöpfung, und dazu gehört die Torah, die Weisung zum Leben, die nach jüdischem Verständnis alle fünf Bücher Moses umfaßt und die mit der Schöpfung beginnt.

Schöpfung und Torah, sie gehören biblisch zusammen: Die Torah ist der Bauplan, ich kann jetzt auch sagen: »das Prinzip«, nach dem Gott »Himmel und Erde geschaffen« habe; **und** die Torah ist auch der Bauplan, »das Prinzip«, nach dem wir Menschen »den ganzen Rest machen« sollen. Für uns Christen aus den Völkern verkörpert Jesus

von Nazareth, der Messias Israels, die Torah, Jesus der Repräsentant und Mittler seines Gottes **und** seines Volkes Israel.

An der Torah, für uns an der Nachfolge Jesu, bemißt sich, wie wir unser Gott-Gleich-Sein leben und unsere Aufgabe, sein Bild zu sein, verwirklichen: Wollen wir **sein** Bild der Welt darbieten, oder wollen wir unser eigenes Bild pflegen?

Was gibt uns dazu die Zuversicht und die Hoffnung und die Kraft, um unserer Würde und unserem Auftrag gerecht zu werden? Das »Prinzip« der guten Schöpfung; es bleibt gültig gegen alle anders erscheinende Wirklichkeit, es bleibt gültig und kann jeder Zeit realisiert werden.

Doch zu diesem »Prinzip« gehört noch etwas: Mit dem »Prinzip« der guten Schöpfung beginnt die Bibel, und mit dem gleichen »Prinzip« endet sie in der Offb. Joh.: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde«, so heißt es »am Anfang«; und am Schluß heißt es: »Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde«.

Unter dem weiten Bogen dieser beiden Eckpunkte von Anfang und Ende oder von »Prinzip« und »Ziel« haben wir Menschen »den ganzen Rest« zu machen; viel davon **haben** Menschen schon **gemacht**, viel Großartiges und Bewundernswertes, gewaltige Leistungen, in der Tat das Rad und die Pyramiden und auch die Reinigung der Abflüsse; in den Texten zu Beginn der Bibel ist davon die Rede: Vom Städtebauer Henoah, von Jubal, dem Stammvater aller Musiker, von Tubal-Kain, dem Stammvater aller Schmiede, von Noah, dem Erbauer der Arche und dem ersten Weinbauern, bis zu den Turmbauern zu Babel. – Aber zum »ganzen Rest«, den Menschen bisher »gemacht haben« und dabei sind weiter zu machen, gehört auch das Gegenteil, Grausames, Entwürdigendes, vor dem wir die Augen nicht verschließen dürfen: die Geschichten vom Anfang der Bibel, vom verlorenen Paradies, von Kain und Abel, von der überhandnehmenden Gewalt und ihrem katastrophalen Ende, vom Turmbau zu Babel.

Darum: **Es bleibt noch viel »zu machen«**, ein großer Rest, auf daß am Ende das »Prinzip« recht bekomme: »Siehe, es ist sehr gut«, und die Verheißung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« vom Ende sich erfülle.

AMEN