Alles in Ordnung?

Eine kosmo-politische Lektüre von Genesis 1

Georg Steins – Marianne Heimbach-Steins

Bei der Schöpfungserzählung handelt es sich keinesfalls um einen Bericht: Georg Steins und Marianne Heimbach-Steins stellen eine neue Lesart vor, nach der Genesis 1 „von einer zentralen politisch und ethisch geprägten Hintergrundmetapher gesteuert ist". Georg Steins ist Professor für Biblische Theologie und Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück. Marianne Heimbach-Steins ist Professorin für Christliche Sozialwissenschaften und sozialethische Genderforschung sowie Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster.

Wenn es um die richtige Auffassung von der Entstehung der Welt geht, spielt die biblische Schöpfungserzählung nur noch bei hartgesottenen Kreationisten eine Rolle. Sonst wird allenfalls punktuell auf Gen 1 in apologetisch antimoderner Absicht zurückgegriffen, etwa in der Debatte um die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Wenn in diesem Zusammenhang aus Gen 1 zitiert wird, um damit ein angeblich göttlich normiertes Verständnis von Sexualität zu verteidigen, ist das als hermeneutischer Kurzschluss fragwürdig und textlich unhaltbar, weil Gen 1,27 gar nicht von der Institution Ehe handelt, sondern von „männlich" und „weiblich" spricht. Solche raschen Vereinnahmungen der Bibel als Belegstellen sollten eigentlich auf allen Ebenen religiöser Unterweisung der Vergangenheit angehören.

An die Stelle der hitzigen neuzeitlichen Debatten, in denen Gen 1 gegen die moderne Astrophysik und Biologie herangezogen wurden, ist mehrheitlich ein matter Konsens getreten. Er beruft sich auf die wichtige Unterscheidung von naturwissenschaftlicher Welterklärung („wie die Welt geworden ist") und religiöser Weltdeutung („wofür und wozu sie so ist, wie sie ist"[1]), entschärft die

jahrhundertealten Frontstellungen und bringt die Bibel wieder ins Gespräch, ohne ihr sachfremde Beweislasten aufzubürden. Der Konsens findet sich in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen, zum Beispiel im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission zur „Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift" (2014) ebenso wie im Genesiskommentar des evangelischen Theologen Jan Christian Gertz in der verbreiteten Reihe „Das Alte Testament Deutsch" (2018).[2]

Mit dieser Einteilung in getrennte Sachbereiche – der Evolutionsbiologe Stephen Jay Gold hat 1997 dafür den Begriff der „nonoverlapping magisteria" geprägt[3] – wird man in vielen Fällen gut leben können. Dennoch bleibt ein gewisses Unbehagen, weshalb der Konsens matt erscheint: Welches Gewicht kann eine Weltdeutung haben, die sich auf eine mit der Zeit wissenschaftlich völlig überholte Welterklärung bezieht? Will die Theologie als Antiquitätenhändlerin auftreten? Oder läuft die in bestimmten Konfliktkonstellationen sicher hilfreiche Unterscheidung letztlich auf eine unproduktive Einhausung der schwierig gewordenen biblischen Überlieferung hinaus?

Bei Gertz ist diese Problematik zu spüren, wenn er den naturkundlichen Charakter des Textes und seine Nähe zu den etwa zeitgenössischen ionischen Naturphilosophen und zur mesopotamischen Naturkunde behauptet. Allerdings wird daraus nicht ersichtlich, wie diese Nähe für heute modellhaft werden könnte, gerade wenn der Naturwissenschaft das Universum chaotisch erscheint und für sie Kategorien wie „Sinn" befremdlich wirken. Auch die Päpstliche Bibelkommission kommt unter der Voraussetzung einer Nicht-Konkurrenz zwischen Naturwissenschaft und Bibel über abstrakte Interpretationen nicht hinaus: „Die Wahrheit der Schöpfungserzählungen" betrifft „den sinnvollen Zusammenhang der Welt als Werk Gottes". Und: „Die Menschen sind [...] in eine ‚Beziehung des Geschaffenseins' zu Gott hineingestellt; dieser Ursprung, der ganz und gar Geschenk Gottes ist, verlangt die Antwort des Menschen."[4] Wird damit das Spezifische der biblischen Schöpfungstexte, ihr Eigenwert, zur Geltung gebracht?

Bibelwissenschaftlich lässt sich dagegen *eine faszinierende neue Sicht* von Gen 1 entfalten, die interdisziplinär anregend sein könnte. Sie geht von der These aus, dass alles an diesem Text von einer zentralen politisch und ethisch geprägten Hintergrundmetapher gesteuert ist, die dem Text in aktuellen Diskursen neue Aufmerksamkeit sichern kann.

Ein exzeptioneller Text mit klaren Konturen

In Gen 1 fällt zunächst auf, dass der Text von einem überaus starken Formwillen geprägt ist. Das überrascht, weil es sich um einen Erzähltext handelt, nicht etwa um einen Hymnus. Besonders sticht das hohe Maß an formelhaften Textelementen hervor: Der jeden Abschnitt eröffnende göttliche Befehl (*Gott sprach: Es sei...!*); die Entsprechungsformel (*Und dementsprechend geschah es*) oder die Notiz über das Machen; die Benennungsformel (*Gott rief zum XY ...*); die Würdigungsformel (*Gott sah, dass es gut war*); die jeden Schöpfungstag beschließende Umschreibung der Nacht (*Und es wurde Abend; und es wurde Morgen.*); und am Schluss eines jeden Abschnitts die Tagezählung (*x-ter Tag*). So ergibt sich eine geschlossene Geschehensfolge, die sich in jedem Abschnitt wiederholt. Abweichungen von dieser „feierlichen Monotonie"[5] fallen umso mehr auf und setzen starke Akzente, so zum Beispiel bei der Erschaffung des Menschen an „*dem* 6. Tag" oder beim Verzicht auf alle genannten Formeln in den Ausführungen zum 7. Tag, der damit in jeder Hinsicht von den anderen Tagen abgesetzt erscheint.

Das zweite prägende Merkmal sind die zahlreichen Siebener-Strukturen auf der Ebene des Gesamttextes wie auch in wichtigen Textteilen: Der Text besteht aus sieben Abschnitten. Für die Tage 2 bis 6 lassen sich die Textgrenzen leicht erkennen. Aber auch der Anfang und der Schluss des Textes bilden jeweils nur einen Abschnitt, so dass alle Textelemente in die Wochenstruktur 6 + 1 integriert erscheinen. Nach einem gut begründeten syntaktischen Vorschlag liegt in Gen 1,1-2 der komplexe Vorsatz zum Hauptsatz in 1,3 vor.[6]

Anfangs, als Gott den Himmel und die Erde schuf
– und die Erde war unwirtlich und unheimlich (hebr.: tóhu wa-bóhu),
und Finsternis (war) über (der) Urflutfläche,
und Gottes Geist/Lebenskraft hin und her fahrend über der Wasserfläche –,
sprach Gott:
Es werde Licht! ....

Der erste Abschnitt umfasst also Gen 1,1-5; an ihm wird die Größe „Tag" konstituiert. Am Textende wird die passivische Aussage vom Vollenden des Himmels und der Erde aus 2,1 im folgenden Vers wiederaufgenommen: Die Vollendung passiert nicht einfach, sie ist eine eigene „Tat" Gottes und geschieht mit dem

Aufhören der Arbeit am 7. Tag. 2,1–3 bilden folglich ebenfalls einen zusammenhängenden Textabschnitt, den siebten und letzten.

Die Randabschnitte zum ersten und zum siebten Tag haben eine besondere Affinität zur Zahl Sieben: Gen 1,1 besteht aus sieben, Gen 1,2 aus vierzehn Wörtern. Im Schlussabschnitt bestehen die drei Phrasen, in denen explizit vom siebten Tag die Rede ist, aus jeweils sieben Wörtern; 2,1–3 zählt insgesamt 35 Wörter. Auch die Häufigkeit wichtiger Ausdrücke folgt dem Siebener-Schema: 35 Mal wird das Wort „Gott" verwendet, sieben Mal wird von „Erde" und sieben Mal von „Himmel" oder „Firmament" gesprochen. Die Würdigung des Geschaffenen als „gut" folgt dem Muster 6 + 1: Bei der letzten Erwähnung der Würdigungsformel wird alles als „*sehr* gut" vom sechsmaligen „gut" abgesetzt.

Ein neues Bild von Schöpfung und Schöpfer

Die formale Textgestaltung ist keine Äußerlichkeit, sie bereitet das inhaltliche Verständnis von Schöpfung vor. Da nicht die Verwandlung von vorgegebenem Stoff oder die handwerklich-künstlerische Gestaltung des Materials im Zentrum der einzelnen Tagesabschnitte stehen, können die üblichen Assoziationen zu „Schöpfung" oder „Kreativität" von der spezifischen Sicht auf Gen 1 ablenken. Der Akzent liegt in Gen 1 nicht auf dem Werden der Dinge und ihrem Zusammenwirken, anders als etwa im Schöpfungspsalm 104. Das vielfach besprochene, allein mit theologischem Subjekt und immer ohne Angabe des Stoffes gebrauchte Schöpfungsverbum „bara'" scheint wegen seiner semantischen Offenheit sehr gut geeignet, um in Gen 1 diese gerade nicht vorrangig auf das handwerkliche Umformen ausgerichtete Sicht auf Schöpfung auszudrücken. Vielmehr wird das Bild völlig bestimmt vom göttlichen Befehl und dem unmittelbaren Vollzug, der mehrfach noch durch die Entsprechungsformel unterstrichen wird. *Die autoritative Anordnung und die exakte Ausführung – das ist der Zweitakt an den sechs Schöpfungstagen.* Von „Schöpfung" ist also nicht im Sinne einer Welt-Entstehung zu sprechen. Um das spezifische Schöpfungsverständnis von Gen 1 zu erfassen, bieten sich vielmehr zwei andere Kategorien an:

(1) *Das Ordnen*, und zwar von Zeit und Raum (in dieser Abfolge). In keinem anderen Schöpfungstext geht es derartig prominent auch um die Zeitordnung, in logischer Entfaltung vom natürlichen Wechsel von Licht und Dunkelheit über die Mondphasen/Monate und dem von der Sonne bestimmten Jahreslauf mit seinen Festen bis zur rein konventionellen und nicht in der Natur vorgegebenen Wochenstruktur mit sechs Werktagen und einem Ruhetag. Eingeschrieben in

diese Ordnung der Zeit wird die Konstituierung der Räume, ganz wörtlich durch das „Frei-Räumen".

(2) *Die Bestückung*: Wie auf einer Bühne werden die Lebewesen als „Ausstattung" gemacht und in ihre Lebensräume eingefügt. Dazu wird schließlich noch die Art der Versorgung dekretiert, und zwar so, dass es keine tödliche Nahrungskonkurrenz zwischen Tier und Mensch gibt. Der Schöpfer sorgt auch für den Erhalt der Lebewesen und die friedlichen Abläufe im „wohlgestalteten Gefüge" (vgl. Gen 2,1) seines Werkes.

Ordnen und Bestücken sind zwei Aspekte des *Einrichtens*. Etwas „versteckt" wird dieses Verständnis in Gen 2,1 auch in den Text eingetragen. Dort ist von „zaba'" die Rede, wörtlich das „Heer". Das schwierige Verständnis des Ausdrucks an dieser Stelle lässt sich klären, wenn bedacht wird, dass es sich um das hebräische Pendant zum griechischen „*kosmos*" handelt. Dieser Begriff bezeichnet auch das geordnet zum Kampf aufgestellte Heer; ihm liegt die Bedeutung des „Einrichtens" oder „Ordnens" zugrunde.[7]

Schließlich ist noch ein weiterer Aspekt zu nennen, der nicht von der beschriebenen Schöpfertätigkeit zu trennen ist: Der Mensch wird nicht nur „gemacht", vielmehr wird er mit dem Ziel erschaffen, mandatiert, in ein Amt eingesetzt zu werden. Das ist die Funktion der oft zitierten Metapher vom Menschen als „Bild Gottes": Der Mensch/jeder Mensch repräsentiert als lebendige Rundplastik (so die wörtliche Übersetzung des hebräischen Ausdrucks „*zäläm*") die Gottheit, er übt eine hoheitliche Funktion als deren Stellvertretung aus.[8]

In den genannten Aspekten schimmert *die alles organisierende Hintergrundmetapher des Textes* durch, *die Vorstellung von Gott als universalem König*. Mit der Bezeichnung Gottes als „Schöpfer" wird also noch nicht das Spezifikum der Gottesvorstellung von Gen 1 erfasst. Auch wenn erst nach der Niederringung des Pharao in Ex 15,18 von Gottes Königsherrschaft gesprochen wird, ist der Sache nach schon von Gen 1,1 an die gesamte Erzählung von diesem Gedanken bestimmt: Der biblische König-Gott waltet wie ein Herrscher. Er reguliert die Zeit und den Kalender, sorgt für die Gestaltung der Lebensräume und für die Ernährung; um seine Ordnungsmacht überall durchzusetzen, lässt er sich lokal vertreten. *Die Schöpfungserzählung* am Anfang der Bibel – es handelt sich ohne jeden Zweifel um ein Weltgründungsepos in entsprechend stilisierter Prosa, keinesfalls um einen „Bericht"[9] – wird in dieser Sichtweise zu einem durch und durch politisch-programmatischen Text: *Die Sicht auf Gott, Mensch und Welt ist entschieden „kosmo-politisch"*.

In der refrainartigen Betonung, dass die Schöpfung „gut" sei, geht es nicht zuerst um die gelungene Verfertigung, sondern um eine bündige moralische

Qualifizierung. *Alles* in der hier beschriebenen Welt entspricht dem Willen des König-Gottes, ist daher „in Ordnung", ist richtig und erfüllt die für das Leben der Geschöpfe notwendigen Aufgaben. Die nachfolgenden Erzählungen ab Gen 2,4 zeigen auf, wie mit dem Menschen ein unberechenbarer Störfaktor in diese Welt des göttlichen Willens gekommen ist. Sie kreisen um zwei politisch aufgeladene Gegenbegriffe zu „gut": Diese sind „das Schlechte", dann auch das gewollt Böse (Gen 3 f.) sowie die destruktive „Gewalt" (Gen 6), die vom Menschen ausgeht und die Schöpfung Gottes „auf den Kopf stellt".

Die Vorstellung von Gott als dem universalen König[10] ist zugleich die Basismetapher der gesamten zwei-einen Bibel Alten und Neuen Testaments; sie bildet die stärkste inhaltliche Klammer zwischen den Testamenten, den bibeltheologischen Horizont, vor dem – unbeschadet der beeindruckenden Vielfalt der literarischen Formen und Themen – *alles* zwischen Gen 1 und Offb 22 in einem kosmo-politischen Licht erscheint.

Der uralte Bibeltext ist auf eine bestimmte Weise sehr modern: Wie sich gezeigt hat, trennt er nicht scharf zwischen der natürlichen und der moralischen Ordnung, zwischen Natur und Geschichte. Wenn der Mensch das Gute verfehlt, „trauern die Hügel" (vgl. Hos 4,1-4; Am 1,2 u.ö.). Dass dies mehr als eine rhetorische Figur ist, wird uns in diesen Jahren schmerzlich bewusst. In dieser „ganzheitlichen" biblischen Sicht liegt gewiss eine Übersetzungsaufgabe, die erst allmählich ins Bewusstsein tritt.[11]

Die kosmo-politischen Dimensionen der ethischen Herausforderung

Die gegenwärtige (Welt-)Gesellschaft ist durch eine Reihe von Krisen geprägt: Die Klimakrise als universale Bedrohung von Lebensräumen erfordert eine tiefgreifende sozial-ökologische Transformation. Gewalt, Krieg, Staatenzerfall und politisches Chaos bedrohen das Leben ungezählter Menschen in vielen Regionen der Welt. Die Corona-Pandemie hat ein Bewusstsein dafür geweckt, dass Gesundheitsschutz eine vorrangige Gerechtigkeitsaufgabe von globaler Reichweite darstellt. Alle diese Krisen wirken als Treiber von Armut und Not, verstärken armutsbedingte Wanderungs- und Fluchtbewegungen und gleichzeitig politische Bestrebungen in den Zielregionen der westlichen Welt, die von Not getriebene Zuwanderung vom eigenen Territorium fernzuhalten. Auch in vergleichsweise bevorzugten Weltregionen und wohl geordnet erscheinenden Gemeinwesen sind die bedrohlichen Anzeichen der *Unordnung* nicht zu ignorieren. Im besten Fall

sensibilisieren sie für die Notwendigkeit, gewohnte Maßstäbe von Lebensqualität und Wohlstand, gerechtem Zusammenleben und guter Ordnung zu überprüfen. Die globalen Verflechtungen von Risiken und die Wechselwirkungen zwischen ökologischen, ökonomischen und politischen Bedingungen machen deutlich, dass die anstehenden Herausforderungen nicht allein technokratisch zu lösen sind, sondern einen ethischen Kompass und eine Zielvorstellung vom Gerechten und Guten erfordern.

Für die Christliche Sozialethik kommt hier die kosmo-politische Dimension in den Blick, die biblisch mit Gen 1 unter dem Vorzeichen des königlich-schöpferischen Wirkens Gottes eröffnet wird:

In der *zeitlichen* Erstreckung gilt es, die gegenwärtige Lage als Moment in einem Kontinuum des Handelns und der Wirkungsketten geschichtlich konkreter Handlungsentscheidungen samt den durch sie induzierten Brüchen wahrzunehmen; es gilt die Opfer zurückliegender Handlungsentscheidungen anzuerkennen, die Wegweiser der Humanisierung menschlichen Zusammenlebens zu identifizieren, das Gewicht des Erinnerns zu tragen und aus der Geschichte zu lernen. Der Blick über die Zeiten – im persönlichen wie im politischen Leben – fokussiert die Verantwortung zwischen den Generationen und beleuchtet die diachrone Generationengerechtigkeit ebenso wie die synchrone intergenerationelle Sorge und Solidarität als eine gesellschaftlich zu gestaltende und durch einen verlässlichen rechtlichen und politischen Rahmen abzusichernde Aufgabe.

In der *räumlichen* Erstreckung gilt es, die Orte von Gesellschaft und sozialer Verantwortung im lokalen Rahmen wie auf den unterschiedlichen Ebenen der Vergemeinschaftung und der Interaktion (Zivilgesellschaft, Dritter Sektor, Markt) zu vermessen. Zuständigkeiten und Verantwortung auf der staatlich-politischen Handlungsebene, in internationalen gesellschaftlichen wie zwischenstaatlichen Aktionszusammenhängen bis hin zur globalen internationalen Gemeinschaft müssen identifiziert und adaptiert werden. Diese verschiedenen Ebenen sind in einer globalisierten Weltgesellschaft durch vielfältige und asymmetrische Abhängigkeitsverhältnisse miteinander verbunden, und Erfordernisse des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit auf einer niederen Ebene können mit solchen auf einer höheren Ebene kollidieren. Die komplexen Güterabwägungen und Kompromisse stellen die für politische Entscheidungen Verantwortlichen unter Umständen vor schwere ethische Konflikte. Die migrationspolitischen und -ethischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre bieten dafür vielfältige Beispiele.

Ganzheitliche Ökologie und Globales Gemeinwohl

In zeitlicher wie in räumlicher Hinsicht treffen Ansprüche, die mehr oder weniger exklusiv an menschlichen Bedürfnissen Maß nehmen, auf Schutz- und Achtungserfordernisse der Gesamt-Ökologie. Maßstäbe von Lebensqualität und gutem Leben müssen im Sinne einer sozial-ökologischen intra- wie intergenerationellen Gerechtigkeit und einer nachhaltigen Entwicklung grundlegend revidiert werden. Diese Herausforderung hat Papst Franziskus in der Enzyklika *Laudato si'* (2015) mit dem Konzept einer ganzheitlichen Ökologie aufgegriffen und mit beachtlicher Breitenwirkung entfaltet.[12] In der existentiellen globalen Krise ermutigt die Enzyklika unter dem Vorzeichen der Mitgeschöpflichkeit bzw. der Einheit der Schöpfungsfamilie zu einer radikalen ökologischen Umkehr und betont den Vorrang des weltweiten Gemeinwohls gegenüber partikularen (ökonomischen oder politischen) Interessen einzelner Nationen und machtvoller Wirtschaftsakteure (vgl. LS 156–158; GS 26).[13]

Angesichts globaler sozialer Ungerechtigkeit, Vorenthaltung von Menschenrechten und gesellschaftlicher Exklusion verknüpft der Papst die Gemeinwohlorientierung mit der Option für die Ärmsten, basierend auf der Anerkennung der Rechte der Person (vgl. LS 157 f.) auch der kommenden Generationen (LS 162). Der Grundentscheidung, allen einen gerechten Zugang zu den Gütern der Erde zu sichern (LS 158), entspricht die Option für „unsere unterdrückte und verwüstete Erde", denn sie befinde sich „unter den am meisten verwahrlosten und misshandelten Armen" (LS 2). Die Frage „[...] wozu braucht uns diese Erde?" (LS 160) zielt daher auf einen grundlegenden Perspektivenwechsel: Einem Habitus, der die natürlichen Grundlagen des Lebens wie Konsumgüter instrumentell nutzt, wird die enge Verbundenheit zwischen der Erde und den Menschen (vgl. LS 2) entgegengestellt: Wenn der Mensch nicht willkürlich über die Güter der Erde verfügt, sondern sich als ein Teil in dieses Ganze einordnet, kann Gemeinwohl sozialökologisch und global gedacht werden (vgl. LS 54, 135, 188).

Der Klimawandel, seine ökologisch und sozial höchst ungleich verteilten Folgen und Lasten sind nicht voneinander zu trennen. Der Zusammenhang zwischen ökologischen und sozialen Krisenphänomenen bildet für die Ethik den Ausgangspunkt, um nach Ansätzen zur Bewältigung der Krise zu fragen: Sie ist auch die Folge einer tiefgreifenden globalen Un-Ordnung, denn sie resultiert aus der Dominanz durchsetzungsstarker wirtschaftlicher Interessen privatwirtschaftlicher wie politischer Akteure. Diese Dominanz ist politisch ungeordnet: Machtvolle

Akteure sind entweder in ihren Entscheidungen und Strategien nicht an demokratische Legitimationsprozesse gebunden oder setzen nationale Interessen in souveräner Missachtung internationaler Abkommen machtvoll durch. Beides gefährdet die intra- und intergenerationelle Verfügbarkeit v.a. jener Güter, die als *global commons* zugunsten der Lebensgrundlagen für alle heute Lebenden und die künftigen Generationen geschützt werden müssen.

Nationale Politiken können diesen Schutz allein nicht (mehr) gewährleisten, er braucht starke internationale politische Institutionen. Dies wird in der kirchlichen Sozialverkündigung bereits seit langem betont. So wird die Forderung einer „echten Weltautorität" seit den Bemühungen Papst Benedikts XV., ein Ende des Ersten Weltkriegs herbeizuführen, bis zu Benedikt XVI. immer wieder aufgegriffen.[14] Auch Papst Franziskus knüpft daran an und setzt neue Akzente: Die globalen politischen Ordnungsaufgaben erfordern eine *Pluralität* internationaler Institutionen, die auf der Basis völkerrechtlicher Vereinbarungen mit Sanktionsgewalt ausgerüstet sind, selbst aber *nicht staatsanalog* gedacht werden. Neben der Stärkung des internationalen *Rechts* schreibt er der *Diplomatie* „eine völlig neue Bedeutung hinsichtlich der Förderung internationaler Strategien, welche den schwerwiegendsten Problemen zuvorkommen, die letztendlich alle schädigen" (LS 175), zu.

Er verbindet dies mit dem Plädoyer für einen multipolaren bzw. universalen Dialog. Die Diplomatie als Ort und Medium des politischen Dialogs setzt die Staatenordnung voraus, wird aber als Politik-Modus *sui generis* behandelt. Der Dialog als das einzig aussichtsreiche Mittel, um eine gemeinwohlartige Ordnung auszuhandeln, soll auf allen politisch bedeutsamen Ebenen und zwischen diesen geführt werden. Um einer ganzheitlichen Ökologie zur Durchsetzung verhelfen resp. eine grundlegende ökologisch-soziale Transformation umsetzen zu können, muss er drei zentrale Anforderungen erfüllen: *Erstens* sind die ökologisch-politischen Aufgaben langfristig zu denken und dürfen nicht durch kurzfristige Interessen des Machterhalts und des Gewinns konterkariert werden. *Zweitens* sind die notwendigen Auseinandersetzungen öffentlich und transparent zu führen. *Drittens* müssen die von Entscheidungen Betroffenen beteiligt werden, und die Prozesse sind von unten nach oben hin durchlässig zu gestalten.

Ordnung ist nicht alles

Laudato si' zeigt beispielhaft, wie die biblische Schöpfungserzählung (Gen 1) die *Wahrnehmung* der aktuellen globalen Herausforderungen (sozial-ökologische Krise) schärft und die Suche nach konstruktiven Ansätzen der Bearbeitung mo-

tiviert und inspiriert: Die Idee der Mitgeschöpflichkeit und die Suche nach einer für die Gesamtheit der Geschöpfe lebensdienlichen Ordnung werden hier ethisch anspruchsvoll entfaltet. Die biblische „Inszenierung" von Schöpfung als kosmopolitisches Projekt Gottes liest sich aber zugleich als Kontrastfolie angesichts der Herausforderungsszenarien, denen sich eine moderne Ethik (und Theologie) zu stellen hat: Keine Ethik und keine Politik kann sich anmaßen, die kosmo-politische Ordnungsaufgabe zu lösen. Sie kann keine analoge menschliche Instanz zu dem Gott-König ins Spiel bringen, die in der Lage wäre, der Un-Ordnung zu wehren und eine tragfähige globale Ordnung zu garantieren. Dementsprechend erscheinen die Impulse der Enzyklika, insbesondere das Plädoyer für Diplomatie und Dialog zwar ethisch überzeugend und sympathisch, aber gegenüber den Mächten, die Un-Ordnung stiften oder ausnutzen, tendenziell schwach.

Politische, gesellschaftliche und religiöse Akteure werden angesichts der zu bewältigenden Herausforderungen ihre Erfahrungen und Befürchtungen eher in der auf Gen 1 f. folgenden Serie der Erzählungen von Unheil und Scheitern – vom Scheitern an der Freiheit (Gen 4) bis zum göttlichen Widerruf seines Werkes in der großen Flut angesichts der „Bosheit" der Menschen (Gen 6) – wiederentdecken. Es gilt nüchtern zu erwägen, was Ethik und Politik allenfalls beitragen können, um das zerstörerische Übermaß an Unordnung und Machtmissbrauch einzudämmen; und es gilt zuzugeben, was sie aufgrund mangelnden politischen Willens, nationaler Egoismen, starker partikularer Interessen und/oder grundlegender Fehleinschätzungen versäumen.

Zugleich, und dazu sind die biblischen Erzählungen eine wichtige Ressource der Motivation und der Orientierung über den Ordnungsanspruch hinaus, darf eine theologische Ethik über die unverzichtbare und schonungslose Zeitanalyse das Gegenbild einer guten, gerechten und geschwisterlichen Welt nicht aus den Augen verlieren: Mehr Gerechtigkeit und weniger Ungerechtigkeit, friedlichere oder zumindest weniger gewaltvolle Verhältnisse, nachhaltigere Lebensmöglichkeiten und weniger Armut, Not und ökologische Auszehrung, zunehmende Inklusion und weniger Exklusion der Verschiedenen zu unterstützen. Die alternativen – positiven oder negativen – Zielformulierungen deuten darauf hin, dass dieses Bemühen immer mehrere Dynamiken zugleich einschließt: *Kritik* der nicht-guten, der ungerechten und zerstörerischen Verhältnisse sowie *kritische Selbstreflexion* der eigenen Verstrickungen in diese Verhältnisse und in die Reproduktionsmechanismen von Ungerechtigkeit, Gewalt und Exklusion und schließlich ein *Orientierungsangebot* auf eine mögliche, lebensdienliche Alternative hin. ✠

Anmerkungen

1 Päpstliche Bibelkommission: Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift (VAS Nr. 196). Bonn 2014, Nr. 67.

2 Jan Christian Gertz: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1-11 (Das Altes Testament Deutsch Bd. 1). Göttingen 2018, 79.

3 Vgl. Stephen Jay Gould: Nonoverlapping Magisteria, in: Natural History 106 (März 1997), 16-22.

4 Päpstliche Bibelkommission (Anm. 1), ebd.

5 Claus Westermann: Genesis. Kapitel 1-11 (BK I/1). Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1983, 22, 112.

6 Vgl. Walter Groß: Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch (ATSAT 27). St. Ottilien 1987, 52-55 mit Hinweis auf die auffällige Parallele zu Gen 1,1-3 in Gen 2,4b-7; Manfred Weippert: Schöpfung am Anfang oder Anfang der Schöpfung? Noch einmal zu Syntax und Semantik von Gen 1,1-3, in: Theologische Zeitschrift 60 (2004), 5-22.

7 Vgl. Horst Balz: Art. Kosmos, in: EWNT Bd. II. Sp. 765-773, 766. Die Septuaginta hat in Gen 2,1 den Ausdruck „*kosmos*".

8 Der „Herrschaftsauftrag" ist in Gen 1,26 als finale Bestimmung an die Gottesbildlichkeitsaussage angeschlossen.

9 So Gertz (Anm. 2), 33 u. 63; David M. Carr: Genesis 1-11 (IECOT). Stuttgart 2021, 55; anders Georg Fischer: Genesis 1-11 (HThKAT). Freiburg 2018, 169 f.

10 In gewohnter Diktion der Neutestamentlichen Wissenschaft ist das „die Reich-Gottes-Botschaft".

11 Vgl. zur skizzierten Exegese von Gen 1 ausführlicher: Georg Steins: Wovon sprechen die biblischen Erzählungen „am Anfang"?, in: Stefan Voges (Hg.): Christlicher Schöpfungsglaube heute (Edition Weltkirche Bd. 2). Ostfildern 2020, 11-33.

12 Vgl. Marianne Heimbach-Steins und Sabine Schlacke (Hgg.): Die Enzyklika *Laudato si'*. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz? Baden-Baden 2019.

13 Vgl. dies. u.a. (Hgg.): Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen (GER 17). Paderborn 2020.

14 Vgl. hierzu ausführlicher Marianne Heimbach-Steins: Polyzentrik und Dialog. Ansatzpunkte für eine politische Architektur des globalen Gemeinwohls in der Enzyklika *Laudato si'*, in: dies. u.a. (Hgg.): Globales Gemeinwohl, 115-138, 118-122.