

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Studienwoche 2019- Christlich-Islamische Beziehungen im Europäischen Kontext

**Be-wahr-ung als Bewährung des Eigenen?
Kritische Reflexionen schöpfungstheologischer Verortungen des Menschen
aus christlicher und islamischer Perspektive**

vorgelegt von

Denise Feuerriegel

Be-wahr-ung als Bewährung des Eigenen?

„Wir tun nicht, was wir wissen.“¹ Jürgen Moltmann beschreibt in der Zeitschrift *Evangelische Theologie* so bereits 2014 den Habitus einer westlichen Gesellschaft, umweltpolitische Zusammenhänge in einer wissenden Trägheit kognitiv durchdringend zu ersticken. Ein verhängnisvoller Hang, Schopfung² im Tun zu marginalisieren- so der moralethische Tenor oder das in mir sprechende Über-Ich. Die Relevanz des Verlangens, diese träge Sinnlosigkeit des Tuns aufzubrechen, ist unumstritten. Die interessantere Frage besteht jedoch darin, was wir *tatsächlich* vom Umgang mit Schöpfung vermögen, zu wissen und *in welcher Weise* umweltethische Handlungsmaxime schöpfungstheologisch fundiert werden- ist das Bewahren doch bereits in Gen 2,15 durch das Verb שמר (*samar*) angelegt.

Andreas Benk vermerkt kritisch, welche(s) Deutungselastizitat und Anpassungsvermögen religionspadagogisch aus den Schopfungsberichten durch die Weitläufigkeit des Schopfungsbegriffes gefolgert werden und verweist auch historisch auf eine vielfältige Bandbreite an schöpfungstheologischen Postulaten.³ Gerade aus einer westlich christlichen Perspektive bedeutet das im Umgang mit Schöpfung genau zu hinterfragen, welche anthropologischen Grundaussagen und Relationen getätigt werden, wenn von Schöpfung die Rede ist. Betrachtet man dieses Anliegen in kolonialen Kontexten, ist zu beobachten, dass diesen oftmals kein schützend bewahrender Charakter obliegt. Vielmehr ist eine einverleibende⁴ Praktik zu beobachten, in der aus einem binären Begreifen der Wirklichkeit hierarchisch angelegte Ordnungen von Gesellschaften, Landschaften und Identitäten entstehen. Strukturen eigener Ordnung werden auf fremde Kontexte übertragen und das Eigene als sich *bewahrheitend* überlegen propagiert und implementiert.⁵ Und so ist bei aller ‚guter‘, handlungsorientierter Absicht⁶, wie sie momentan in Fridays-For-

¹ Jürgen Moltmann, „Die Hoffnung der Erde. Die ökologische Wende der christlichen Theologie und der christlichen Spiritualität“, in: *EvTh* 74.3 (2014), S. 216-226, hier S. 217.

² Schöpfung soll nicht mit Natur gleichgesetzt werden. An dieser Stelle soll auf eine Negation oder Ignorieren relativer Verwobenheit hingewiesen werden, die biblisch vom Gott als Schöpfer sowie Menschen und Tieren als Mitgeschöpfen konterkariert wird, hierzu vgl. Anette Schellenberg, Art. Schöpfung (AT), in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (wiblex)* [Zugriff 03.11.2019], 2016, 1.

³ Vgl. Andreas Benk, „Schöpfung trivialisiert, separiert, historisiert und instrumentalisiert- oder eingebunden in den befreienden Horizont biblischer Hoffnung? Kritische Sichtung unterrichtspraktischer Materialien zur Schopfungsthematik“, in: Altmeyer, Stefan u.a. (Hgg.), *Schöpfung* (JRP 34), Göttingen 2018, S. 229-248, hier 232 sowie 246.

⁴ Vgl. Zum Begriff der Einverleibung: Eske Wollrad, *Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus weißer feministischer Perspektive*, Guterloh 1999, 186.

⁵ Hierzu vgl. ausführlich Willie James Jennings, *The Christian Imagination. Origins of Theology and Race*, New Haven 2014, S 30-64.

⁶ In der SHELL Jugendstudie 2019 gaben beispielsweise 75% der befragten Jugendlichen an, am meisten Angst vor Umweltverschmutzung und deren Folgen zu haben, S. 15. Darüber hinaus wird von der publizistisch verbreiteten Petition 11.000 Klimaforschern eine Transformation politischen Handelns gefordert,

Future-Demonstrationen oder einer von 11.000 Wissenschaftlern unterzeichneten Paränese spürbar ist, immer kritisch zu überprüfen, inwiefern (diskriminierende) Dynamiken von Macht in bestimmten Praktiken, Deutungsmustern und Ansätzen inbegriffen sind und inwiefern theologische Deutungsangebote verwendet werden, um etwaige isolierende Dynamiken zu stützen; diese kein egalitär verbindendes Moment in sich tragen.

Durch den bitteren Beigeschmack, der dem Bewahrungsbegriff u.a. aus einer kolonialen Tradition heraus innewohnt, möchte ich eine relationale Suche anstellen, die das Verhältnis vom Menschen zur Schöpfung kritisch befragt. Hierbei soll menschliche Verbundenheit vor allem an den *Modus* einer Befangenheit gehten werden: *Wie* denke ich mich in Erfahrungen, Kontexte oder Realitäten anderer hinein und bin von diesen *bewegt*? Bin ich geneigt, diese bemächtigend zu vereinnahmen, unbefangen zu ignorieren oder selbstlos in mir aufzunehmen? Inwiefern werden sie ein Teil meiner selbst und haben realitätsgestaltende Folgen, tragen ein transformierendes Moment in sich? Und so soll im Folgenden im Fokus stehen, welche schöpfungstheologischen Modi dabei helfen können, einen christlich-islamischen Dialog zu gestalten, der das Ziel hat, Gesellschaft und Umwelt aus einer ganzheitlichen Befangenheit heraus zu formen, gestalten, kritisch zu reflektieren.

Relation schöpfungstheologisch aus christlicher und islamischer Perspektive gedacht

Um sich als Bestandteil von Schöpfung wahrzunehmen, ist es unumgänglich, sich in Kreisläufe und Beziehungen einzudenken, sich von ihnen betroffen zu wissen. Hilfreich kann dabei die Lesart des ersten Schöpfungsberichtes sein, wie sie Jakob Wöhrle in seinem Aufsatz *dominium terrae*⁷ nahelegt. So wird verdeutlicht, dass der Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 nicht die logische Konsequenz der Gottesebenbildlichkeit ist, sondern ontologisch unabhängige Aussagen über das Wesen (Gottesebenbildlichkeit) und die Funktion (Herrschaftsauftrag) des Menschen getätigt werden. Kontextualisiert man die Verben כבש⁸ sowie רדה⁹ im Alten Testament, ist auffällig, dass diese vor allem in

die eine ökologische Integrität und Gerechtigkeit ermöglicht. Vgl. William J. Ripple et al., *World Scientists' Warning of a Climate Emergency*. Oxford UP, 2019, S.4.

⁷ Vgl. Jakob Wöhrle, *dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28, in: ZATW 171 (2009), S. 171-188.

⁸ Für כבש (Untertan machen) werden Num 32,22.29; Jos 18,1; 2. Sam 8,11; Jer 34,11.16; Neh. 5,5; 2. Chr 28,10 angegeben. Vgl. Wöhrle, *dominium terrae*, S. 173f.

⁹ Für רדה (herrschen) werden Jes. 14,6; 1. Reg 5,4; Lev 26,17; Ps 110,2; Jes 14,2.6; Neh 9,28; Ez 29,15 angegeben. Vgl. Wöhrle, *dominium terrae*, S. 175.

militärischen Zusammenhängen gebraucht werden, nachdem eine Form der Herrschaft einer Gruppe oder eines Volkes über eine andere errungen und aufgestellt wurde. כבש bezeichnet hierbei vor allem das Aufstellen, jedoch nicht das Ausüben einer Herrschaft. Es wird folglich „nicht das Beherrschen geschildert [...], sondern die Machtübernahme“¹⁰. רדה betont hierbei vor allem die Fremde einer Größe, über die, meist gegen ihren Willen, geherrscht wird.

Betrachtet man diese semantische Konnotationen der Verben im Kontext der kosmologischen Ordnung wie sie in Gen 1 im 7-Tage-Schema entworfen wird, wird deutlich, dass sich der Mensch als Lebewesen (s)einen Platz in der Ordnung *wahren* darf und in dem Zusammenhang die (Land)tiere als fremde Größe zu überwinden hat- und nicht in mesopotamischer Königsideologie gedacht durch die Natur seines Wesens autorisiert über diese zu herrschen vermag. So liegt in den ersten drei Schöpfungstagen eine Aufteilung in „Zeit- und Lebensbereiche“¹¹ vor, denen in den letzten drei Schöpfungstagen entsprechend „Wesenseinheiten“¹² zugeordnet werden. Hierbei ist auffällig, dass sich der Mensch einen Lebensbereich mit den Landtieren teilt und dadurch ein unmittelbares Konkurrenzverhältnis um Existenz vorliegt. Dieses lässt sich am Ausbleiben der Mehrungsworte für die Landtiere erkennen, während die Fische die Meere anfüllen und die Vögel sich mehren sollen (vgl. Gen 1,22.25).¹³

Die Stärke dieses Modells liegt sodann in ihrer Neutralität- weder werden romantisierende Schutziraden, noch sich bemächtigende Herrschaftsmodelle deduziert und so einer anthropozentrischen Objektisierung von Schöpfung entgegengewirkt. Es wird eine Verletzbarkeit, eine Berührbarkeit menschlicher und nicht-menschlicher belebter Bereiche impliziert, die es im Ringen um Existenz auszubalancieren gilt. Exegetisch wird folglich eine menschliche Haltung zu Schöpfung eingefordert, die nicht in der Realisierung eines menschlich beliebigen Programms ihr gegenüber im sich Ausklammern und Verfügen liege, sondern eine, in der der Mensch in einer von Gott gestifteten Ordnung von diesem zum lebenssichernden Handeln bemächtigt wurde. Der Mensch ist im Sein befangen von einem Gott gestifteten Seins-Zusammenhang, in dem ihm lediglich funktional das Herrschen in seiner Existenz zukommt.

¹⁰ Ebd. S. 174.

¹¹ Ebd. S. 179.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. Ebd. S. 177-180.

Mit Jürgen Moltmann¹⁴ kann dieses Verständnis vertieft werden, indem er den Begriff „kosmischer Demut“¹⁵ verwendet. Er bringt hervor, dass „Menschen in ihrer Eigenart, ihrer Bestimmung und Hoffnung auf Leben ein Teil der Natur [sind]. Also [...] müssen sie sich in die Natur der Erde und in die Gemeinschaft integrieren, um zu überleben.“¹⁶ Sie haben sich also vorerst einer übergeordneten Ordnung zu beugen, innerhalb derer sie auch immer unmittelbar mit ihrer Angewiesenheit konfrontiert sind und aus welcher heraus sie die Abhängigkeit des Lebens verstehen. Das sie Umgebene kann so nicht anonymisierend homogenisiert, im Sinne eines Cartesischen Dualismus verändert oder unerschöpflich instrumentalisiert werden, wodurch Formen anthropozentrischer Inbesitznahme vorgebeugt wird.¹⁷ In diesem Modus des Sich-innerhalb-etwas-größeren-Befindens ist es aus relationalem Befangen heraus möglich, eine innerliche Verbundenheit zu Gott zu spüren, da im Sinne eines trinitarischen Schöpfungsvorgehens eine nichtgöttliche Welt durch das Wirken des Heiligen Geistes doch göttlich durchdrungen ist. So „atmet [Gott] durch die ganze Schöpfung“¹⁸ und es ergreift uns „sein Geist des Lebens“¹⁹. In diesem sich unterordnenden, aber doch bedachten Habitus soll nicht mein Wille, sondern sein Wille geschehen.

Dieses fast schon pathetische anlautende Floskel möchte ich mit den Überlegungen Ibrahim Özdemir²⁰ aus muslimischer Perspektive kontextualisieren und erweitern. Im Rahmen der 2016 stattgefundenen Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart „*Religions go green*“- *Natur und Umwelt in den Religionen* lädt er in seinem Vortrag dazu ein, über das Verhältnis von Mensch und Umwelt aus islamischer Perspektive nachzudenken. Hierbei stellt er das göttliche Wirken im Menschen voran und verweist auf die erste Offenbarungsperiode. Der Prophet Muhammad wird abermals aufgefordert, im Namen Gottes, der alles geschaffen hat, zu lesen (vgl. Sure 96: 1-5). Hiermit ist kein Lesen im profanen Sinn gemeint. Vielmehr wird Gott als die sinnstiftende Kraft porträtiert, die für den Menschen durch die lebensförderliche und -ermöglichende Ordnung des Kosmos spürbar ist. Das Lesen ist somit ein Wahrnehmungs- und Erkennungsprozess, der dazu

¹⁴ Vgl. Moltmann, *Hoffnung*, S. 218-222.

¹⁵ Moltmann übernimmt diesen Begriff von Richard Bauckham.

¹⁶ Ebd. S. 219.

¹⁷ Val Plumwood identifiziert fünf verschiedene Formen anthropozentrischer Gewalt: Radical Exclusion, Backgrounding, Instrumentalization Incorporation sowie Homogenisation. Hierzu ausführlich: „Anthropocentrism and Androcentrism: Parallels and Politics.“, in: *Ecocriticism: Women, Culture, Nature*. Karen Warren (Hgg.), Bloomington/Indianaapolis, 1997. 327-55.

¹⁸ Moltmann, *Hoffnung*, S. 226.

¹⁹ Moltmann, *Hoffnung*, S. 226.

²⁰ Ibrahim Özdemir, „Islamic Perspective of Nature and Environment“, Stuttgart 2016, 1-16, vor allem S. 3-6.

veranlasst, zu sehen, dass der „Himmel und die Erde und das, was zwischen beiden ist, nicht sinnlos erschaffen“ ist. (Sure 38:27; hierzu vgl. auch 3:190-191; 21:16-17). Im Angesicht einer ganzheitlichen Anthropologie²¹, die Auffassung, dass der Mensch in seiner physischen Vielgliedrigkeit aus Herz, Hand, Ohren, Seele, Geist etc. die Zeichen Gottes am Leib und ihn durchdringend verspürt, wird die Imposanz des Wahrnehmens und Erkennens herausgestellt. Der Mensch wird als Beobachter des Subjekt Gottes als Objekt Teil eines Größeren und fühlt sich so als geliebtes Geschöpf eingebunden.

Dieses Erfahren von bedeutsamer Ordnung bindet den Menschen zugleich an ethische Richtlinien: Da es keine Unterscheidung zwischen säkularem und sakralem Raum gibt, kann sich der Mensch seiner menschlichen Verantwortlichkeit nicht entziehen. Er ist dazu aufgefordert im Sinne Gottes allezeit an der Schöpfung zu handeln.²² Hieraus leitet sich jedoch keine Deutungshoheit und Unfehlbarkeit im Umgang mit Schöpfung ab. Dieses wird durch das dem Menschen anvertraute Gut der Vertrauenswürdigkeit, der *amana*, unterstrichen. (vgl. Sure 33:72) In dem Vers wird davon gesprochen, dass sich die Berge, die sieben Himmel und die Erde nicht getraut haben, dieses Gut anzunehmen und dass der Mensch frevelhaft und töricht sei, dieses getan zu haben. In dem Sinne ist der Mensch zwar „Krone der Schöpfung“, aber gleichzeitig ein schwaches Wesen, das nur in der Bewährungsprobe von Glauben und guten Taten seinen Kronplatz einnehmen kann“²³ Der Mensch ist von Beginn an ambivalent angelegt²⁴ und in horchend tätiger Manier zum Erkennen Gottes aufgefordert.

Gesellschaftliche Perspektiven anhand des Erhebens zweier Stimmen

Anhand der bisherigen Ausführungen konnte festgestellt sein, dass religiös spirituelle Kosmologien Vorstellungen von Ordnungen und sozialen Zugehörigkeiten aufweisen und in dem Sinne anthropologisch formend sind, als dass der Mensch sich in diesen erkennen und einordnen muss. Die geschöpfliche Eingebundenheit und Fehlbarkeit rufen

²¹ Vgl. Amina Boumaaiz, Bernd Feninger, Jörg Imran Schröter, „Bin ich nicht Euer Herr?“ (Sure 7,172). Aspekte zum Menschenbild im Islam, in: Boehme, Katja (Hg.), „Wer ist der Mensch?“ Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 4), Berlin 2013, S. 101-143, hier S. 120f.

²² Vgl. Fazlun M. Khalid, „Islam and the Environment“, in: Timmerman, Peter (Hg.), Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change (Encyclopedia of Global Environmental Change Bd. 5), Chichester 2002, S. 332-339, hier S. 332; vgl. Boumaaiz, Menschenbild, S. 112.

²³ Boumaaiz, Menschenbild, S. 113.

²⁴ Vgl. Boumaaiz, Menschenbild, S. 104.112f..

im kreisenden Sinne²⁵ immer wieder dazu auf, Gott neu zu finden und zu verorten. Das bedeutet gleichzeitig, das eigene Handeln immer wieder neu zu befragen und in einem aufmerksamen Erfahren der Welt eine aufrichtige Intimität zur Umgebung zu entwickeln, die egalisierend verbindet. Da in diesen Vorstellungen Gott verankert ist und durch sein Wirken menschliches Wirken entsteht, ist gleichzeitig die Frage nach dem Modus des Erkennens gestellt. Hierbei wurde verdeutlicht, dass dieses Erkennen nie etwas sein kann, was der Mensch nur aus seinem eigenen Verharren in menschlichen Kontexten heraus leisten kann, sondern es aus einem göttlichen Herantragen an ihn geschieht. Dieses wandernde Suchen schützt vor überheblicher Vereinnahmung eines sich rational überschätzenden Getiers.

Muslimische und christliche Perspektiven können dazu beitragen, die Aufmerksamkeit auf die blinden Flecken einer sich festfahrenden gesellschaftlichen Norm zu lenken, um so ganzheitliche Handlungsimpulse zu schaffen und die von Gott initiierte, sinnstiftende Ordnung begreifbarer zu machen. Es kann dazu aufgerufen werden, zu horchen, zu lesen, zu sehen, zu fühlen und sich durch eine Schärfung der Wahrnehmung vielschichtiger berührt zu wissen. Diese ganzheitliche Einbindung machen den Menschen als handelndes Subjekt verantwortlich gebunden und ruft dazu auf, sich in dieser prozesshaften Erfahrung, dieser sich immer neuformierenden Wirklichkeit, stetig zu verschieben, auf verschiedenste Kontexte, Perspektiven und Umstände einzugehen. Bewahrung besteht dann nicht im Festketten einer sich bewährten Norm und in einem schlichten Reproduzieren dieser, sondern in der (un)stetigen Haltung eines sich dekonstruierenden (neu)konstruierenden Handelnden. In dem Zusammenhang erhoffe ich mir durch das Führen eines christlich-muslimischen Dialogs, dass diese anthropologische produktive Spannung aus berührtem Objekt und aktivem Handelnden theologisch immer wieder neu ausgehandelt wird, um dem Rad in die Speichen zu fallen.

²⁵ Aus christlicher Perspektive denke ich im Barthschen Modus Gott als den Anderen. Hierzu weiterführend vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, in: Schlieter, Jens (Hg.), Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Berlin 2010, S. 159-165.

Biographische Notiz

Denise Feuerriegel (geb. 1996) studiert seit 2014 Anglistik sowie Ev. Theologie in Oldenburg und Canterbury für gymnasiales Lehramt und befindet sich im 3. Fachsemester des Master of Education.

Literaturverzeichnis

- Albert, Mathias et al., Die SHELL Jugendstudie 2019: Eine Generation meldet sich zu Wort. Zusammenfassung, SHELL <https://www.shell.de/ueber-uns/shell-jugendstudie>, 2019, Zugriff [07.11.2019].
- Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik, in: Schlieter, Jens (Hg.), Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Berlin 2010, S. 159-165.
- Benk, Andreas, „Schöpfung trivialisiert, separiert, historisiert und instrumentalisiert- oder eingebunden in den befreienden Horizont biblischer Hoffnung? Kritische Sichtung unterrichtspraktischer Materialien zur Schöpfungsthematik“, in: Altmeyer, Stefan u.a. (Hgg.), Schöpfung (JRP 34), Göttingen 2018, S. 229-248.
- Boumaaiz, Amina, Bernd Feninger, Jörg Imran Schröter, „Bin ich nicht Euer Herr?“ (Sure 7,172). Aspekte zum Menschenbild im Islam, in: Boehme, Katja (Hg.), „Wer ist der Mensch?“ Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren (Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen 4), Berlin 2013, S. 101-143.
- Jennings, Willie James, The Christian Imagination. Origins of Theology and Race, New Haven 2014.
- Khalid, Fazlun M., „Islam and the Environment“, in: Timmerman, Peter (Hg.), Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change (Encyclopedia of Global Environmental Change Bd. 5), Chichester 2002, S. 332-339.
- Moltmann, Jürgen. „Die Hoffnung der Erde. Die ökologische Wende der christlichen Theologie und der christlichen Spiritualität“, in: EvTh 74.3 (2014), S. 216-226.
- Özdemir, Ibrahim „Islamic Perspective of Nature and Environment“, in: Religions go green- Natur und Umwelt in den Religionen, Akademie Diözese Rottenburg-Stuttgart 2016, 1-16.
- Plumwood, Val, „Anthropocentrism and Androcentrism: Parallels and Politics.“, in: Ecocriticism: Women, Culture, Nature. Karen Warren (Hgg.), Bloomington/Indianaopolis, 1997. 327-55.
- Ripple, William J. et al., „World Scientists’ Warning of a Climate Emergency“. Oxford UP, <https://scientistwarning.forestry.oregonstate.edu>, 2019, [Zugriff 10.11.2019].
- Schellenberg, Anette. Art. Schöpfung (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2016, [Zugriff 03.11.2019].
- Wöhrle, Jakob, „*dominium terrae*. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28“, in: ZATW 171 (2009), S. 171-188.
- Wollrad, Eske, Wildniserfahrung. Womanistische Herausforderung und eine Antwort aus weißer feministischer Perspektive, Güterloh 1999.

Selbstständigkeitserklärung

Die Unterzeichnende versichert, dass sie die vorliegende schriftliche Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die von ihr angegebenen Hilfsmittel benutzt hat. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, wurden in jedem Fall unter Angabe der Quellen kenntlich gemacht. Hierzu wurde die Handreichung des Instituts Ev. Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg bemüht.

A handwritten signature in black ink, consisting of a stylized circular mark followed by the name "Feuerriegel".

Oldenburg, den 11.11.19

Denise Feuerriegel