

# Dorothee Sölle

Gesammelte Werke

Wählt das Leben

5

Herausgegeben von Ursula Baltz-Otto  
und Fulbert Steffensky

Sölle

**HERDER**

Dorothee Sölle

Gesammelte Werke

Band 5: Wählt das Leben



Dorothee Sölle

# Gesammelte Werke

Herausgegeben von  
Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky

Band 5:  
Wählt das Leben

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023  
© Kreuz Verlag in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2007  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
E-Book-Konvertierung: Newgen Publishing Europe

ISBN E-Book (PDF): 978-3-451-83069-3

# Inhalt

lieben und arbeiten	7
Eine Theologie der Schöpfung	
Vorwort	8
1 Schwierigkeiten, den Gott der Schöpfung zu loben	10
2 Im Anfang war Befreiung	17
3 Aus Erde gemacht	38
4 Geschaffen nach Gottes Bild	57
5 Arbeit und Entfremdung	78
6 Zwischen Paradies und Fluch	97
7 Arbeit als Selbstaussdruck	113
8 Arbeit und sozialer Bezug	131
9 Arbeit als Versöhnung mit der Natur	144
10 Sexualität und Entfremdung	160
11 Ekstase und Vertrauen	176
12 Ganzheit und Solidarität	191
13 Zur Hoffnung geschaffen	211
<b>Wählt das Leben</b>	<b>225</b>
1 Glauben als Kampf gegen objektiven Zynismus	226
2 Sünde und Entfremdung	243
3 Kreuz und Befreiungskampf	269
4 Christus – die Würde des Menschen	282
5 Auferstehung und Befreiung	298
6 Der argentinische Kontext	316
Anmerkungen	331
Quellenverzeichnis	337



lieben und arbeiten

Eine Theologie der Schöpfung

## Vorwort

Dieses Buch ist aus der schönen Erfahrung der Zusammenarbeit mit Freunden entstanden. Im Frühjahr 1983 hielt ich Vorlesungen am Union Theological Seminary in New York über »Schöpfung, Arbeit und Sexualität«. Ich möchte meinen Studenten fürs Zuhören, Fragen und Debattieren danken. Aus den Vorlesungsnotizen, Tonbändern und anderen Materialien erarbeiteten Shirley A. Cloyes (New York) und ich ein Manuskript. Shirley hat nicht nur mein unvollkommenes Englisch korrigiert, sondern auch manche sich in ihm verbergende gedankliche Unklarheit beharrlich hinterfragt und in ihrem Mitschreiben die Argumente stärker gemacht. Dieses Produkt unserer Zusammenarbeit liegt unter dem Titel »To work and to love – a theology of creation« (Fortress Press, Philadelphia 1984) auf Englisch vor. Elisabeth Schuessler Fiorenza hat in einer Besprechung kritisch angemerkt, dass das Adjektiv »feministisch« im Untertitel des Buches fehle, obwohl doch der Anspruch, der in diesem Wort steckt, erfüllt sei! Ich glaube, dass es der denkenden Leserin nicht verborgen bleiben kann, dass es sich hier in der Tat um eine feministische Theologie der Schöpfung handelt.

Im gleichen Jahr 1984 hat Helmut Weigel, Lektor im Kreuz Verlag in Stuttgart, eine Rohübersetzung aus dem Englischen ins Deutsche angefertigt. Das war für mich eine entscheidende Hilfe, weil ich mich zu einer Übersetzung meines eigenen Textes nicht aufraffen konnte, aber nun, von Helmut vorsichtiger Hand geleitet, doch über den Atlantik nach Hause gelangt bin! Die hier vorliegende Fassung meiner Theologie der Schöpfung ist mehr als eine bloße Übersetzung. Viele Beispiele und Materialien des Buches sind aus dem deutschen Sprachbereich genommen. Ich danke meinem Freund Helmut Weigel für all seine Mühe – im Sinne der Disteln und Dornen auf dem zu bestellenden Acker –, aber auch für gute, erfüllte Arbeit.

Ein sprachliches Problem, um das alle Beteiligten gerungen haben, muss ich besonders erwähnen; es ist das der geschlechts-

spezifischen Ausdrücke für Gott. Wie jede denkende Frau versuche ich mich von der Umklammerung durch die androzentrische Sprache zu befreien. Für eine Schriftstellerin heute ist es nicht genug, nur inklusiv an die Arbeiterin zu denken, wenn sie vom Arbeiter spricht; wir müssen da schon etwas deutlicher werden! Erst recht gilt das von Gott. Wenn ich von Gott nur sage, dass er Vater, Herr oder der Allmächtige ist, dann sage ich – bewusst oder unbewusst –, dass Gott Mann ist. Das ist zu wenig. Andere personale Symbole für Gott – wie Freundin, Schwester, Beschützerin, Mutter – sind notwendig. Wir sind heute auf der Suche nach einer gemeinsamen und das heißt notwendig inklusiven Sprache für Gott. Wir können »er« nicht einfach durch »sie« ersetzen, obwohl das Problem durch diese Art zu reden immerhin endlich klar wird. Wir brauchen auch die traditionellen mystischen Symbole für Gott – wie Licht, Feuer, Tiefe, Leben, Stimme. Eine Theologie, die sich an dieser Suche nach einer gemeinsamen Sprache nicht beteiligt, also bewusstlos weiterhin sexistisch daherredet, macht aus Gott ein Idol, einen Männergötzen.

In diesem Buch habe ich verschiedene Sprachformen benutzt. Ich habe den biblischen oder theologiegeschichtlichen Sprachgebrauch nicht verändert; es liegt mir fern, die »Barbarei der Männer zu beschönigen« (Schleiermacher). In meiner eigenen theologischen Reflexion habe ich versucht, inklusiv zu sprechen oder die Weiblichkeit Gottes auszudrücken, besonders dann, wenn ich mich vom patriarchal geprägten Sprachgebrauch abgrenzen wollte. Das Nebeneinander verschiedener Sprachen spiegelt unsere derzeitige theologische Situation wider.

Auch an diesen Fragen haben wir gemeinsam gearbeitet. Und während wir arbeiteten, versuchten wir, bessere Arbeiterinnen und Arbeiter zu werden. Während wir den Traum von der guten Arbeit träumten, haben wir ihn ein wenig realisiert und uns weniger individualistisch, mehr kooperativ auf die Suche nach einer allen Menschen gemeinsamen, niemanden ausschließenden Sprache gemacht.

# 1 Schwierigkeiten den Gott der Schöpfung zu loben

»Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut« (1 Mose 1,31). – So lautet die Aussage des biblischen Gottes über die Menschheit und die übrige Schöpfung. Es ist schwer, sich dieser Meinung anzuschließen. Ist die Schöpfung wirklich »gut«? Ist alles, was Gott gemacht hat, »sehr gut«? Das vorliegende Buch ist aus meinem manchmal verzweifelten Wunsch, mit Gott übereinstimmen zu können, hervorgegangen; mein Ziel ist, in den Lobpreis der Schöpfung endlich einstimmen zu können; auch gegen den Augenschein und gegen die eigene Erfahrung möchte ich Gott gern recht geben. Damit komme ich allerdings – am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts lebend – nicht zu Rande, aber eines ist mir klar geworden: Unsere Fähigkeit, die Schöpfung zu loben, hängt ab von unserer Fähigkeit, an ihr zu partizipieren. Einverständnis wächst nicht ohne Anteilhabe. Wir können die Schöpfung nur dann bejahen, lieben und preisen, wenn wir – passiv und aktiv – an ihr teilnehmen. Nur dem *cooperator Dei* ist das Lob Gottes möglich.

Was bedeuten diese Begriffe: Partizipation, Anteilhabe, Kooperation oder Teilnahme an der Schöpfung? Ich denke jetzt an einen blühenden Magnolienstrauch auf dem Broadway, mitten in der Steinwüste der Großstadt. Ich kann dieses Stück Natur, dieses Mitgeschöpf, nur dann loben, wenn ich in einer lebendigen Beziehung zu ihm stehe. Loben bedeutet, dass ich ein inneres Wissen von dieser ganz bestimmten Magnolie gewonnen habe; ich stelle sie mir vor, ruhend oder vom Wind bewegt. Ihre wechselnden Färbungen zu verschiedenen Zeiten des Tages oder der Nacht haben sich meiner Erinnerung eingepägt, und mein gewachsenes Empfinden für die Schönheit der Magnolie lässt mich selbst wachsen. Ich bin anders geworden, seit ich sie kenne.

Ähnlich nimmt auch der Betrachter der Sternenwelt an der Schönheit der Natur teil, indem er diese weit entfernten strahlenden Gegenstände beobachtet, erkennt und bei Namen nennt; die Anschauung der Milchstraße kann ihn zum Lob der

Schöpfung führen. Der Prozess der Wahrnehmung des Schönen gründet in unserer Teilnahme an der Ordnung der geschaffenen Dinge. »Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre« – wenn wir das singen, nehmen wir teil an dem Tun der himmlischen Sphären. Überlassen wir uns dem Gesang, so schwingen wir selbstvergessen in Harmonie mit anderen Stimmen. Gemeinsames Singen in einem großen Chor kann manchmal die Erfahrung mystischer Einheit hervorrufen, in der wir Raum und Zeit vergessen und das gemeinsame Halleluja zeitweilig die Sorgen und Kümernisse des Ich tilgt. Doch diese Augenblicke des Ganz-Seins sind selten. Unsere normale Alltäglichkeit gibt wenig Anlass zu unzweideutigem Lob Gottes. Die Magnolie oder die Sterne – wir nehmen sie gar nicht wahr, genauso wenig wie die Erfahrung der Einheit im Gesang; und wir neigen uns schon gar nicht in Ehrfurcht vor der Schöpfung. Herrschaft über die Natur, nicht Ehrfurcht vor ihr bestimmt unser Verhältnis. Wenn es stimmt, dass das Lob der guten Schöpfung Ausdruck unseres Lebendigseins ist, dann sind wir die meiste Zeit unseres Lebens tot. Gibt es ein Leben *vor* dem Tode? Das ist durchaus keine zynische Frage. Es braucht Mut, an ein Leben vor dem Tod zu glauben und einzusehen, dass unser Schmerz und unsere verborgenen oder offenen Verletzungen weder unüberwindlich sind noch automatisch zum Tode führen; sie können uns die Ganzheit des Lebens erkennen lassen. Aber oft sind wir unfähig zum Lob, zur Anteilnahme, zum Glauben an ein Leben vor dem Tode. Immer wieder werden wir Zeugen des Todes von Menschen, die zwar noch leben, die aber einem »gestreckten« Tod anheim gefallen sind und nur noch die Maske des Lebens tragen. Darum fällt es manchen leichter, sich im üblichen Sinne auf die Gewissheit eines Lebens *nach* dem Tode zu verlassen, als an ein Leben der Partizipation an Gottes weitergehender guter Schöpfung *vor* dem Tode zu glauben.

Das Leben wählen angesichts des Todes – das heißt teilnehmen an dem Prozess der Schöpfung durch Liebe und Arbeit. Diese drei Begriffe – Schöpfung, Arbeit und Liebe – zueinander in Beziehung zu setzen erscheint nur so lange befremdlich, als

wir in einem unentwickelten Verständnis von Schöpfung und unserer Rolle in ihr gefangen bleiben. Sigmund Freud wurde einmal gefragt, was denn das Wesen der gesunden, nichtneurotischen Persönlichkeit ausmache. In seiner Antwort bezeichnete er als gesund einen Menschen, der fähig ist zu arbeiten und zu lieben. Dieser arbeits- und liebesfähige Mensch entspricht dem Schöpfer; ihn trägt die gleiche Kraft. Freud scheint mir hier fest auf dem Boden der jüdischen Tradition zu stehen, die er im Bewusstsein so leidenschaftlich kritisierte. Dass wir mit anderen Menschen zusammen am Schöpfungsprozess teilhaben und so mit Gott verbunden sind, indem wir arbeiten und lieben, das will uns kaum in den Sinn, weil die Ungerechtigkeit unseres Systems – die Klassentrennung, die falschen Arbeitsteilungen und die geschlechtsbedingten Rollenvorschriften – die Schöpfung zerstört und die Möglichkeit ihrer Fortführung in menschlicher Arbeit und Sexualität pervertiert. Unter den Bedingungen der Ungleichheit besteht keine Chance, das große Projekt Gottes vom schöpferisch arbeitenden und schöpferisch liebenden Menschen zu realisieren.

Zwei Motive haben mich veranlasst, dieses Buch gerade jetzt zu schreiben. Eines davon ist Angst – eine Angst, die ich mit Millionen von Menschen in Europa teile, die auf den Straßen für den Frieden demonstrieren. Ich bin zu Tode erschrocken über diejenigen, die einen »begrenzten« Atomkrieg planen und damit dem nuklearen Holocaust den Weg bereiten. Wenn man heute über die Schöpfung nachdenkt, muss man notwendigerweise auch über diejenigen sprechen, die wissentlich oder unwissentlich ihre Vernichtung vorbereiten. Dem Gedanken der Schöpfung steht der Begriff des »Exterminismus«, der Ausrottung, gegenüber – ein Begriff, den der britische Historiker E. P. Thompson geprägt hat, um die in der industrialisierten Welt vorherrschende Tendenz zur Vernichtung der Biosphäre und allen Lebens in ihr zu kennzeichnen<sup>1</sup>.

Exterminismus hat drei Dimensionen: die Vergewaltigung der Natur, den Krieg gegen die Armen (zwei Drittel der Weltbevölkerung sind von Hunger und absoluter Armut heimge-

sucht) und die atomare Bedrohung durch die Aufrüstung. Umweltzerstörung, Hunger und Aufrüstung sind Teilaspekte eines allgemeinen Todestriebes, in dessen Fängen die am meisten entwickelten Gesellschaften sich befinden und deren Gesetze sie den weniger entwickelten aufzwingen. Die Anhäufung von immer mehr Waffen, die Akkumulation des Reichtums der wenigen und der Raubbau an den unwiederbringlichen natürlichen Ressourcen der Erde – das sind offenkundige und unverkennbare Ziele der herrschenden Machteliten. Haben wir überhaupt noch die Wahl zwischen Bewahrung der Schöpfung und ihrer Vernichtung?

Als ich zum ersten Mal den Ausdruck »die Schöpfung zurücknehmen« (to »undo« creation) gehört habe, erschrak ich, weil der Grund meines Glaubens an die Güte der Schöpfung angetastet war. Es ist – das versteht sich von selbst – ein zerbrechlicher, schwacher und oftmals angefochtener Glaube. Aber als mir klar wurde, dass heutzutage Militärs und Politiker tatsächlich dabei sind, die Endlösung vorzubereiten und einen nuklearen Winter herbeizuführen, da verstand ich besser als je zuvor, wie tief meine Liebe zur Schöpfung und zu allem, was Gott gemacht hat, ist. Es ist nicht einfach nur ein Überlebenstrieb, der mich gegen die Militärmaschinerie protestieren und kämpfen lässt; was mich dazu drängt, ist meine unzerstörbare Liebe zur Schöpfung. Die gleiche Liebe höre ich auch bei all denen heraus, die einen anderen Frieden suchen als den, den »diese« Welt bietet. Wer für den Frieden arbeitet, muss wissen, worum es ihm dabei geht und was für eine Art Leben auf der Erde bewahrt werden soll. So wie eine Liebende den Körper des Geliebten bis ins kleinste kennt und erinnert, so drängt es auch uns Liebhaber der Erde, ihre Geheimnisse zu ergünden und auszuloten; eine Art neuer Weltfrömmigkeit für die Schöpfung entwickelt sich vor unseren Augen.

Die Erde ist heilig. Noch vor zehn Jahren war ich mir dieser Heiligkeit nicht so schmerzlich bewusst. Erst wenn das, was wir lieben, aufs äußerste bedroht wird, dann entdecken wir den Ursprung unserer Liebe und erfahren aufs neue unsere wechsel-

seitige Abhängigkeit. Die Verschwörung zur Vernichtung der Schöpfung – oder zumindest großer Teile von ihr in einem so genannten »gewinnbaren« Atomkrieg – entzündet in uns ein neues Bewusstsein von der Heiligkeit oder, um mit Heidegger zu reden, von der Unverfügbarkeit der Erde. Wir haben kein Verfügungsrecht über die Erde. Einige ihrer natürlichen Ressourcen sind unwiederbringlich. Die Erde ist nicht unser Besitz, wir haben sie nicht geschaffen. Die Heiligkeit der Erde macht, auch wenn wir einen atheistischen Standpunkt einnehmen, ihr Recht geltend, erhebt ihre Stimme und drängt uns zur Überwindung einer rein positivistischen Weltanschauung. Es gibt eine unbewusste Frömmigkeit im Innersten der Friedensbewegung, oft in der Form einer verzweifelten Suche nach religiösen Begründungen und religiösen Gestalten, die uns Mut machen im Kampf gegen die, die sich im Besitz der Erde wähnen. Im Protest gegen die Vernichtungspläne des Pentagon müssen wir eine stärkere Liebe zur Schöpfung verkörpern als die, zu der die dort Herrschenden sich bekennen<sup>2</sup>. Und um dieser stärkeren Liebe willen müssen wir auch theologisch neu über die Schöpfung nachdenken.

Das andere Motiv, um dessentwillen ich über das Thema Schöpfung schreiben möchte, rührt von einer Veränderung meines theologischen Denkens her. Fordert man mich auf, einem nichtreligiösen Menschen zu erklären, warum ich Christ bin und das auch weiterhin zu bleiben gedenke, dann beginne ich nachzudenken über drei Phasen meiner eigenen religiösen Entwicklung, die mir einem verbreiteten Muster westlicher Kulturentwicklung zu entsprechen scheinen. Die erste Phase durchleben die meisten von uns während der Kindheit, wenn sie im Sinne der religiösen Normen, Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken ihrer Vorfahren erzogen werden. Das religiöse Empfinden unserer Vorfahren erwuchs im kulturellen Klima der Kleinstadt oder des Dorfes, in dem die Kirche das Zentrum sowohl des sozialen als auch des spirituellen Lebens war. Mythen und Überlieferungen, Werte und ethische Normen waren verwurzelt und zentriert in weitgehend fraglosen

Traditionen. Auch heute noch gibt es Menschen, die ihr ganzes religiöses Leben »im Dorf« verbringen. Aber die große Mehrheit ist ausgewandert in die Großstadt, wenn nicht in Wirklichkeit, dann doch gefühlsmäßig; sie hat aufgehört, zu beten und zur Kirche zu gehen. In dieser zweiten Phase gerät die Religion, da sie langsam, aber sicher alle Macht verliert, die sie einst über das Leben der Menschen hatte, entweder in Vergessenheit oder in den Brennpunkt bewusster Kritik, bei der die Menschen herauszufinden suchen, wie ihre persönliche Entwicklung durch die religiöse Sozialisation bestimmt worden ist und wie sie sich von einer Religion befreien können, die ihnen übergestülpt wurde. Wie können sie sich von der »Gottesvergiftung« heilen? Die Mehrzahl der Menschen verwerfen in dieser zweiten Phase ihr religiöses Erbe und leben ihr Leben als nach-christliche oder nach-jüdische Einwohner der säkularen Stadt.

Manche von ihnen können aber innerhalb der Widersprüche der säkularen Stadt nicht leben und gedeihen; sie machen sich auf die Suche nach heiligem Grund, nach unverletztem Ursprung. Wer in diese dritte Phase eintritt, trifft eine bewusste religiöse Entscheidung. Diese Entscheidung erfolgt nach-kritisch, keineswegs naiv; sie ist eher selektiv als rezeptiv. Die meisten Menschen, die diese Entscheidung nach dem Durchgang durch eine von intensiver kritischer Auseinandersetzung geprägten zweiten Phase getroffen haben, geraten in Konflikte mit ihren Kirchen und Gemeinden. Sie werden sich ihre Art zu glauben nicht von irgendwelchen religiösen Autoritäten vorschreiben lassen. Wer zu einer kritischen Bejahung der Religion gelangt ist, kämpft um die Entwicklung neuer Lebensformen des Glaubens. Er verfällt dabei keineswegs einer religiösen Regression in die erste Phase, auch wenn manche, die sich in Phase zwei befinden, diesen Verdacht hegen.

Meine eigene religiöse Entwicklung begann mit der zweiten Phase. Ich bin da hineingeboren worden. Meine Eltern waren hochgebildete Angehörige der deutschen Mittelklasse, die gegenüber der Kirche eine gewisse »aufgeklärte« Duldsamkeit an den Tag legten. Zu Beginn meines Universitätsstudiums wählte

ich Philosophie und Alte Sprachen, wie es meiner bürgerlichen und familiären Herkunft entsprach. Herausgefordert durch einige Freunde, die bewusst Christen waren, noch mehr aber durch radikale christliche Denker wie Pascal, Kierkegaard und Simone Weil, geriet ich nach fünf Semestern in eine existentielle Krise, die mich zum Theologiestudium führte. Dieser Studienwechsel markiert den Anfang meines Übergangs von der zweiten zur dritten Phase.

Meine ersten theologischen Überlegungen kreisten mehr um Christus als um Gott. Die europäische Theologengeneration, zu der ich gehöre, war auf Christus konzentriert. Durch Christus versuchte ich, Gott zu verstehen; er war der Bruder, durch den ich vom Vater hören und zum Vater sprechen konnte. Der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses eröffnete mir einen Zugang, der erste Artikel war von zweitrangiger Bedeutung. Christus verlockte mich zum Glauben, weil dieser Mensch mir die Macht machtloser Liebe zeigte. Weil ich seiner Wahrheit vertraute, suchte ich dann auch nach einem Verständnis der Schöpfung und nach Versöhnung mit dem Schöpfer.

Man kann diese theologische Überbetonung Christi, die ich übrigens mit Dietrich Bonhoeffer und vielen anderen teilte, Christozentrismus nennen. Nach zwei Weltkriegen hatte meine Generation das naive Vertrauen in Gott als den Vater, den Schöpfer, Regenten und Erhalter, verloren und richtete den Blick ganz auf Christus. Unschuldiges Gottvertrauen war unmöglich geworden, und die Wiederherstellung solchen unschuldigen Gottvertrauens liegt auch nicht in der Absicht dieses Buches. Mag sein, dass ich lange Zeit nach Gott Heimweh hatte und es vielleicht noch immer habe. Aber es zieht mich nicht zurück in den sicheren Mutterschoß einer Paradiesvorstellung, auch sehne ich mich nur selten nach dem Garten Eden. Unterwegs zu einer Spiritualität der ganzen Erde, nicht nur der persönlichen Erlösung, versuche ich auszusprechen, was Schöpfung für mich bedeutet und wie ich an ihr teilnehme. Dennoch: Ausgangspunkt meiner Reise ist der gefoltete Mensch aus Galiläa – Jesus, der Arbeiter, der Liebende, der Re-

volutionär, der mich das Arbeiten und Lieben lehrt. Obwohl ich wenig von Jesus Christus reden werde in diesem Buch – es ist meine Erfahrung mit ihm, die mich aus der Verzweiflung zur Hoffnung geführt hat, der Hoffnung auf ein Leben, in dem wir immer mehr lernen, Liebende zu werden.

Heute erscheint es mir notwendig, die Hoffnung auf ein neues Leben in einem neuen Verständnis der Schöpfung zu gründen. Ich wünsche, dass auch die Leser, die die besondere Hoffnung, die ich von einem armen jüdischen Mann aus Nazareth geschenkt bekam, nicht teilen, mich dennoch begleiten mögen auf der Suche nach einer Vision der ganzen irdischen Schöpfung. Beherrscht von Exterministen, brauchen wir alle ein umfassenderes Bewusstsein der Quellen unseres Lebens und allen Lebens auf der Erde. Wer nicht weiß, woher er kommt, kann nicht wissen, wohin er künftig gehen soll. Wenn wir Zukunft haben wollen, müssen wir das Versprechen unserer Herkunft einlösen. Dieser Prozess, uns unserer Herkunft zu vergewissern, wird notwendigerweise ganz verschiedene Quellen der Hoffnung erschließen und uns mit ganz verschiedenen Heiligen und Narren bekannt machen, die uns an bestimmten Punkten unseres Weges in Verbindung zum Quell des Lebens gebracht haben; das kann einer wachsenden Toleranz unter uns nur förderlich sein. Aber wenn wir die Pläne zur Vernichtung der Schöpfung vereiteln wollen, dann müssen wir über die religiöse Vielfalt hinaus, die ich durchaus als zum Reichtum unserer Traditionen gehörig bejahe, nach religiöser Einheit unter denen streben, die der Erde verschwistert sind. Der Glaube an die Schöpfung ist ein Weg, die Erde mit andern zu teilen.

## 2 Im Anfang war Befreiung

Der biblische Glaube hat seinen Ursprung in einem geschichtlichen Ereignis der Befreiung, nicht in der Überzeugung vom Wirken eines Schöpfergottes. Der Auszug aus Ägypten, der Exodus aus der Sklaverei war für das Volk Israel eine grundle-

gende und ursprüngliche Erfahrung, die der jüdische Denker Emil L. Fackenheim als »root experience« bezeichnet und die der argentinische Befreiungstheologe Severino Croatto ein »radikales Datum« genannt hat<sup>3</sup>. Das Ereignis des Exodus ist ein radikales Geschehen, sowohl im buchstäblichen Wortsinn (lateinisch radix = Wurzel) als auch in der umfassenderen Bedeutung, die wir meinen, wenn wir heutzutage dieses Wort auf Menschen anwenden, die für die Befreiung arbeiten. Eine solche Grunderfahrung ist ein öffentliches historisches Ereignis, das auch für die später Lebenden grundlegende Bedeutung behält, sofern sie sich in eben diese Tradition stellen.

Die Wurzeln eines Baumes sind in Stamm und Zweigen lebendig; ohne seine Wurzeln wäre der Baum tot. Das Bild der Wurzeln erinnert an den Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart, durch den ein vergangenes Ereignis, wie Fackenheim sagt, »verpflichtende Bedeutung für die Gegenwart«<sup>4</sup> erhält. Rückbesinnung auf die Wurzeln der jüdischen und christlichen Tradition bedeutet, das geschichtliche Projekt der Befreiung zu verstehen, das im Exodus-Ereignis zum Ausdruck kommt, ehe man zu dem ontologischen Projekt, das Gott als der Schöpfer des Universums begann, fortschreitet. Beide Projekte, das historische und das ontologische, zielen auf die Freiheit des Menschen, und beide Entwürfe – das ist eine der Thesen dieses Buches – brauchen den mithandelnden Menschen.

In seinem berühmten Aufsatz »Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens«<sup>5</sup> hat Gerhard von Rad dargelegt, dass der sich durchhaltende Glaube des Volkes Israel die Antwort auf Jahwes vorgängiges erlösendes Handeln war. Der Schöpfungsglaube entwickelte sich nach Ansicht von Rads verhältnismäßig spät; er trägt ausgesprochen ergänzende und sekundäre Züge. Das Buch Exodus (2 Mose) wurde wesentlich früher zusammengestellt als das Buch Genesis (1 Mose), was wiederum den Vorrang des Befreiungsglaubens beweist. Noch wichtiger ist für von Rad die an den Texten gewonnene Einsicht, dass die Gottesvorstellung Israels aus dem

geschichtlichen Befreiungshandeln Gottes an seinem Volk erwächst. Dass Gott für sein auserwähltes Volk in einem bestimmten historischen Augenblick, an bestimmtem Ort und unter besonderen Umständen mit befreiender Kraft in Aktion trat, ist der entscheidende Faktor für das Verständnis von Gott und Mensch im Glauben Israels.

Das Volk Israel wurde von der Unterdrückung durch eine ausländische militärische Supermacht befreit – im Lichte dieser Erfahrung müssen wir die biblischen Schöpfungsberichte in Genesis 1 und 2 sehen. Das Exodusgeschehen geht dem jüdischen Schöpfungsglauben und seiner erzählerischen Ausdrucksform voraus. Nach Severino Croatto<sup>6</sup> ist die Schöpfungsgeschichte eine Interpretation des Exodusgeschehens in der Sprache eines nach den Ursprüngen menschlichen Daseins fragenden ontologischen Entwurfs. Von einem ontologischen Projekt sprechen wir, wo es um den Sinn des menschlichen Daseins in der Welt geht, angefangen mit der Tatsache, dass wir zur Freiheit erschaffen wurden. Aber dieses ontologische Projekt verstehen wir nur dann, wenn wir die geschichtlichen Projekte der Menschheit begreifen. Interpretiert die Genesis den Exodus, dann dient der ontologische Entwurf unseres eigentlichen Daseins den geschichtlichen Entwürfen für unsere Befreiung.

Das Exodusereignis blieb unauslöschlich lebendig in der Erinnerung des Kults, der dieses Ereignis in seinen religiösen Ritualen feierte: »Und gedenke, dass du Knecht in Ägypten gewesen bist« (5 Mose 16,12a). Der Kult war aber nicht nur ein Ritual; er verbürgte das geschichtliche Bewusstsein von Israels Freiheit. Sogar die zentrale Institution des jüdischen Lebens, der Sabbat, der meist als Erinnerung an das Ruhem Gottes am siebten Tag nach der Erschaffung der Welt verstanden wird, steht in der Vorstellung des Deuteronomisten in Beziehung zur Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft: »Denn du sollst gedenken, dass du auch Knecht in Ägyptenland warest und der Herr, dein Gott, dich von dort ausgeführt hat mit einer mächtigen Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der

Herr, dein Gott, geboten, dass du den Sabbattag halten sollst« (5 Mose 5,15). Hat also die Befreiung Vorrang vor der Schöpfung, dann ist die Soteriologie der Kosmologie vorgeordnet (vgl. das Schema auf Seite 23). Ein altes Glaubensbekenntnis unterstreicht diese theologische Grundrichtung in Israel: »Antworten sollst du und sagen vor dem Herrn, deinem Gott: Ein wandernder Aramäer war mein Vater und nahe dem Umkommen und zog hinab nach Ägypten und war daselbst ein Fremdling mit geringem Volk und ward daselbst ein großes, starkes und zahlreiches Volk. Aber die Ägypter behandelten uns übel und zwangen uns und legten einen harten Dienst auf uns. Da schrien wir zu dem Herrn, dem Gott unsrer Väter; und der Herr erhörte unser Schreien und sah unser Elend, unsre Angst und Not und führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm und mit großem Schrecken, durch Zeichen und Wunder und brachte uns an diesen Ort und gab uns dies Land, darin Milch und Honig fließt« (5 Mose 26,5–9).

Auch in diesen Versen liegt die Betonung auf der Befreiung. Der »wandernde Aramäer«, ohne Land und ohne Heimat, fand seinen Trost nicht im gestirnten Himmel über ihm. Es war vielmehr die geschichtliche Befreiungstat Gottes, die ihm Identität gab und das Gefühl, in dem neuen Land zu Hause zu sein. »Antworten sollst du dem Herrn, deinem Gott ...«, so beginnt dieser Abschnitt; das setzt voraus, dass Gott zuerst gesprochen hat: durch sein die Versklavten befreiendes Handeln. So ist dieser Abschnitt ein Dialog zwischen einem Volk und seinem Gott. Deshalb auch wird die Erinnerung zum unaufgebbaren Bestandteil des Glaubens, und Vergessen ist Sünde, weil darin Gottes geschichtliches Handeln ohne Antwort bleibt. Sich erinnern ist ein kategorischer Imperativ des Judentums, der über das Judentum hinaus uns alle angeht. Wir müssen uns erinnern, wenn wir mit dem Ursprung des Lebens in Verbindung bleiben wollen. Es ist nicht die Schöpfung, die unsere Freiheit verbürgt; umgekehrt: Unsere Erinnerung an die erfahrene Befreiung setzt uns in den Stand, die Schöpfung zu verstehen.

Man muss diese besondere Tradition der Befreiung im Ju-

dentum nicht anderen religiösen oder säkularen Traditionen überordnen oder entgegensetzen. Diese jüdische Tradition enthüllt der gesamten Menschheitsfamilie, dass wir zur Freiheit erschaffen sind und dass Freiheit unsere geschichtliche Aufgabe ist. Die Exodustradition des Judentums spricht zu uns allen in überzeugender Sprache von einem Gott, der Freiheit will für die Unterdrückten (»historisches Projekt«), und sie bezeugt den Befreier als Schöpfer (»ontologisches Projekt«). Es gibt andere solcher Grunderfahrungen, andere »root experiences«, in der Geschichte anderer Völker: Christi Auferstehung von den Toten oder Gandhis Marsch zum Indischen Ozean. Mein Interesse ist nicht, andere Befreiungstraditionen auszuschließen, sondern ich will den Gegensatz und Zusammenhang begreifen, der zwischen den beiden religiösen Urerfahrungen von Befreiung und Schöpfung im Judentum besteht.

Es gibt einen theologischen Streit über die genaue Abgrenzung zwischen Schöpfungs- und Befreiungstraditionen. George M. Landes zum Beispiel hält es für falsch, Schöpfungsglauben und Befreiungsglauben zu trennen<sup>7</sup>. Er sieht, dass auch in der Exodustradition Kräfte und Elemente der Natur eine wichtige Rolle spielen. Die sieben Plagen, das Rote Meer, der Wind und andere Naturkräfte stehen im Dienst des Widerstands gegen die Ägypter, und der einzige, der sie so in Dienst stellen kann, ist der Schöpfer. Landes versucht, Schöpfungs- und Befreiungstradition in Zusammenhang zu bringen, wie es die biblische Überlieferung tut. Aber wie viele konservative Bibelwissenschaftler vermag er das Element der Befreiung nicht hinreichend zu artikulieren, vor allem nicht, dass wir Befreiung brauchen, bevor wir an Schöpfung glauben können. Zumindest unterdrückte Menschen brauchen einen Gott, der ihnen gegen ihre Unterdrücker zur Seite steht. Die Schöpfungsordnung als solche – ohne Verbindung zu einer Befreiungstradition – kann Sklaven und Unterdrücker nicht versöhnen, weil sie ihnen die Kraft, sich zu befreien, nicht zu geben vermag. In der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung wird ganz deutlich, dass eine Theologie, die nur von der

Schöpfung her argumentiert, unzureichend und ideologisch ist; sie versäumt es, die historische Sünde zu artikulieren, und kann darum auch kein Leben hervorbringen<sup>8</sup>. Der Glaube an die Schöpfung gerät leicht in die Gefahr »billiger Versöhnung«, die uns dazu bringt, so zu leben, als brauchten wir keine Befreiung von den herrschenden ungerechten Verhältnissen! Als sei Gottes Nähe im vorzeitlichen Anfang gewiss! Als hätte der Gott der Natur über den Gott der Geschichte gesiegt! Am schärfsten hat Ernst Bloch die Kritik an einer Religion der Schöpfung herausgearbeitet<sup>9</sup>. Er sieht in der Bibel zwei Gottesvorstellungen miteinander im Streit liegen: den Retter- oder Befreiergott des Exodus und der prophetischen Tradition, des aufbegehrenden Hiob und des Menschensohns – und auf der anderen Seite den Schöpfergott der kosmischen Macht und Ordnung, der durch Opfer gnädig gestimmt werden muss und der vermittels seiner Priesterkaste die staatliche Macht legitimiert. Dieser Schöpfergott ist wesentlich repressiv, auf Seiten der Staatsmacht, ihre Formen der Ausbeutung legitimierend; er ist um seine autoritäre Macht über die Geschöpfe besorgt (1 Mose 3,22) und will die Ordnung, die er ihnen auferlegt hat, erhalten. Er behauptet, dass alles »sehr gut« sei, während in Wirklichkeit das Böse herrscht. Die Priesterschaft muss immer wieder auf die Schöpfung als Ausdruck der Abhängigkeit, des Gemachtseins der Menschen hinweisen, um das Volk in Knechtschaft zu halten. »Wie es war im Anfang/Jetzt und immerdar/Und von Ewigkeit zu Ewigkeit« – so drückt die Liturgie die ewige Abhängigkeit aus.

Aber ist es notwendig, die beiden Traditionen der Bibel in einen unüberwindlichen Gegensatz zu bringen? Bei Bloch verschlingt das historische Projekt das ontologische. Ein befreiender Glaube muss sich nach ihm von aller Ontologie lossagen; Freiheit kann nur gegen die Vorstellung der Geschöpflichkeit gedacht werden. Das Wort »Kreatur« ist in Blochs Sinn nicht ein umfassender Name, der uns mit Tier und Pflanze und allen anderen Geschwistern zusammendenkt, sondern ein Ausdruck, der wie in der Sprache der höfischen Kultur des 18. Jahr-

hunderts gebraucht wird, um Abhängigkeit, Servilität und Laskaienhaftigkeit zu signalisieren.

Was ich in diesem Buch versuche, erwächst nicht aus einer Blindheit gegenüber den reaktionären Tendenzen des Schöpfungsglaubens. Die Berufung auf den Schöpfer ist immer wieder zur Rechtfertigung von Herrschaft und Unrechtsordnungen wie Sexismus und Apartheid missbraucht worden. Aber dieser Missbrauch hat keinen Grund im Ganzen der Bibel und dem Zusammenhang ihrer beiden Traditionen. Die biblische Aussage scheint mir eher zu sein: Der Befreier, der aus dem Diensthaus rettende Gott, ist auch der Schöpfer der ganzen Welt. Der Ansatz der Befreiungstheologie beweist gerade seine Stärke, indem wir das ontologische Projekt Gottes in der Schöpfung nicht ausschließen und absondern, sondern es integrieren.

<i>Schöpfungstradition</i>	<i>versus</i>	<i>Befreiungstradition</i>
Kosmologie		Exodus-Erfahrung
Schöpfung		Befreiung
Urgeschichte		Geschichte
universal		partikular
Natur des Menschen		Errettung Israels
kosmische Ordnung		geschichtliches Ereignis

Die Unterdrückten verfügen in der Tat über einen erkenntnistheoretischen Vorteil: Sie erwarten einen größeren Gott. Die Schöpfung ist noch nicht am Ziel. Nicht nur das geschichtliche, sondern auch das ontologische Projekt zielt auf Freiheit für das menschliche Dasein und braucht die Mitarbeit des Menschen. Die Partizipation am ontologischen Entwurf der Schöpfung, der auf Befreiung aller Menschen zielt, gelingt nur im Vollzug des Exodus. Menschengruppen und Völker, die – und sei es auch nur ein einziges Mal – die befreiende Kraft, die vom Quell allen Lebens ausgeht, erfahren haben, loben Gott anders; die Liturgie und Poesie, die heute in Nicaragua entsteht, ist ein Beispiel dafür<sup>10</sup>. Die universale Lebenskraft steht uns nicht jeder-

zeit beliebig zur Verfügung, sondern wir gelangen zu ihr, wie sowohl die jüdische als auch die christliche Überlieferung behauptet, durch bestimmte geschichtliche Erfahrungen.

Ich will an einem Zerrbild von Theologie, das heute in den USA auf der äußersten Rechten eine gewisse Rolle spielt, deutlich machen, inwiefern eine Theologie der Schöpfung ohne Gründung in der Befreiungstradition zu einer gefährlichen Ideologie wird. Die so genannten »Kreationisten« sind eine biblizistische Sekte; sie vertreten einen »reinen« Schöpfungsglauben und lehnen zum Beispiel modernen naturwissenschaftlichen Schulunterricht als religionsfeindlich ab. Sie leben in einem Buchstabenglauben, der zu geistlicher Blindheit für die Befreiungstraditionen der Bibel führt; sie sind einer objektiv zynischen Weltanschauung verfallen, der die beiden großen Kräfte des Glaubens fehlen: Erinnerung und Hoffnung. Wer wie die Kreationisten den Schöpfungsglauben aus dem Kontext der Befreiungstradition herauslöst, hat die Worte vergessen: »Gedenke, dass du Knecht in Ägypten gewesen bist!« Dadurch verliert der Schöpfungsglaube seinen biblischen »Sitz im Leben«, nämlich eben die Befreiungserfahrung des Volkes Israel. Der latente oder offene Antisemitismus dieser Gruppen ist nur konsequent. Ohne die Erinnerung an die geschehene Befreiung gibt es keine Hoffnung. Sieht man wie die Kreationisten von der Tradition der Befreiung ab, so verliert der Schöpfungsglaube seine geschichtlichen Wurzeln in dem Gott, der Israel aus Ägypten befreit hat, und wird damit zu einer vorwissenschaftlichen Welterklärung ohne jede substantielle Bedeutung für das Leben der Menschen. Objektiv ist für Verfechter einer solchen Theologie die ganze Welt zu einem ägyptischen Unterdrückungssystem geworden, aus dem selbst das Verlangen nach Befreiung verschwunden ist. Das Unvermögen, die Wahrheit der Befreiung im ontologischen Entwurf des Schöpfungsglaubens zu entdecken, ist dann gepaart mit dem Versuch, das Leben und Denken der Menschen unter Kontrolle zu bringen und ihre Kraft zur Selbstbestimmung zu schwächen. Die vulgarisierte Theologie der »moralischen Mehrheit« in den USA ist eine

nationalistisch-religiöse Ideologie, die das biblische Motiv der Befreiung um jeden Preis vermeidet. Aber die biblische Zusage »Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat« (Psalm 124,8) nimmt die Befreiung, die hier schlicht »Hilfe« genannt wird, zum Ausgangspunkt, als Erfahrung, von der aus wir zur Erkenntnis von Gottes guter Schöpfung kommen. Im Anfang war Befreiung – im Sinn dieses Anfangs nähern wir uns den Dimensionen unseres Geschaffenseins. Wir müssen eine Synthese von Schöpfungs- und Befreiungstraditionen finden, die die Befreiungstraditionen nicht entwertet, sondern die Schöpfungstradition aus der Befreiungsperspektive begreift.

Wenden wir uns nun dem Schöpfungsbericht der Priesterschrift in 1 Mose 1–2, 4a zu. Diese Erzählung ist gegen die Kultur und Religion der Babylonier gerichtet. Israel gewann sein Verständnis von Schöpfung, Natur und der Rolle, die der Mensch darin spielt, im Kampf gegen die babylonische Religion und deren Mythologisierung kosmisch-politischer Mächte. Im Exil hatten die Israeliten die Weltanschauung der Supermacht Babylon kennen gelernt. Sie waren Fremdlinge am Hof jenes Königs gewesen, dem alle Menschen dienstbar zu sein hatten. Dem sumerisch-babylonischen Schöpfungsmythos zufolge herrschte am Anfang der Welt das ungeordnete Chaos, und viele Götter kämpften um die Macht. Schließlich trat der stärkste Gott den Sieg über die anderen davon und wurde König. Die besiegten Götter verloren ihre Unabhängigkeit und wurden zum Dienst an seinem Königshof gezwungen. Mit der Zeit bekamen diese niedrigeren Gottheiten die zunehmenden Ansprüche des »heiligen« Herrschers gründlich satt. Zur Lösung ihres Problems beschlossen sie endlich, sich selbst einen Knecht zu erschaffen. Dieser Knecht war der erste Mensch<sup>11</sup>.

Der babylonische Schöpfungsmythos war ein Skript für soziale Ungleichheit: Der König war Gottes Stellvertreter auf Erden; die Höflinge genossen Macht und Wohlleben, während die Masse der Menschen Frondienste leistete. Indem der Schöpfungsmythos Babylons die Erschaffung des Menschen als Be-

freierung der Götter vom Joch der Arbeit feierte, diente er der Stabilisierung eines hierarchischen Sozialsystems durch kulturelle Mittel. Seit der frühesten sumerischen Epoche waren mit dem Tempelkult umfangreiche ökonomische Unternehmungen verbunden. Die Masse des gemeinen Volks arbeitete für den Kult, erbaute Tempel und Paläste und produzierte Nahrung. Es war ihr Los, dem König zu dienen, den Priestern, den Befehlshabern und deren Göttern. Im Gegensatz zum babylonischen Mythos mit seiner Betonung der Unterwerfung des Menschen steht die biblische Erzählung, die den Menschen als Herren der Schöpfung darstellt, geschaffen nach dem Bilde Gottes. Auch wenn die großen religiösen Überlieferungen Ägyptens und Mesopotamiens ebenfalls den Menschen als ein Wesen, geschaffen nach dem Bilde Gottes, verstanden haben, so zeigen doch verschiedene altorientalische Texte, dass diese Vorrangstellung dem König oder dem Pharao vorbehalten war.

Eine entscheidende Rolle in der babylonischen Religion spielte die Beobachtung der Sterne. Die Astronomie war in diesem kulturellen Kontext den gebildeten, herrschenden Eliten vorbehalten, wohingegen die Astrologie die religiösen Bedürfnisse der Massen erfüllte. Mitglieder des Königshofs hatten ihre eigenen Sterne, die das Volk verehren musste. Die Sterne waren entsprechend ihrer Größe in eine Rangordnung eingestuft und galten sowohl als religiöse Symbole der herrschenden Macht wie auch als Repräsentanten der verschiedenen Gottheiten. Für die Babylonier waren die Sterne göttliche Himmelswesen<sup>12</sup>. Im Gegensatz dazu betrachtet die biblische Erzählung im 1. Kapitel der Genesis die Gestirne als das Werk eines größeren Gottes, der sie als Lampen in den Himmel hängt, damit die Erde Licht habe und Tag und Nacht geschieden seien. Gott erschuf die Sterne für die Menschen, die die Erde bevölkern; sie sind der Bibel zufolge nützliche Hilfsmittel, aber keine Astralgottheiten.

Nach der biblischen Überlieferung sind Gott und Welt voneinander unterschieden; der Schöpfungsbericht der Priesterschrift in Genesis 1 bezeugt, dass Gott nicht mit der Welt identifiziert werden darf. Das Christentum hat die Schöpfungsansicht

Israels übernommen, wonach Gott und Welt unterschieden sind und die Menschen untereinander in keiner hierarchischen Beziehung stehen. Genau an dieser Stelle aber, wo das Christentum die Unterschiedenheit und Getrenntheit von Gott und Welt, von Menschheit und Erde betont, muss unsere Überprüfung und Befragung der christlichen Tradition ansetzen. Wenn wir versuchen, den Glauben an die Schöpfung im Lichte der Befreiungstheologie zu sehen, dann müssen wir fragen: Welche Elemente des Schöpfungsglaubens und der Schöpfungstheologie tragen befreienden und welche unterdrückenden Charakter?

Es ist befreiend, zu wissen, dass der alttestamentliche Schöpfungsmythos die Herrschaft von Menschen über Menschen weder fordert noch voraussetzt. Der biblische Mythos eignet sich nicht zur Legitimation von staatlicher Macht, von Rassismus oder Sexismus, auch wenn er traditionell zur Begründung eines patriarchalen Sexismus herhalten musste<sup>13</sup>, vor allem aufgrund des jahwistischen Schöpfungsberichts in Genesis 2,4 b bis 3,24. Die überzogene Unterscheidung, ja Trennung von Gott und Welt ist Ursache vieler Irrwege des Christentums. Ich will hier einen anderen Schöpfungsmythos zitieren, der gerade die Einheit zwischen der Gottheit und ihrer Schöpfung betont.

Sakokwenonkwaw, ein Indianerhäuptling vom Stamm der Mohawks, erzählt: »Wir glauben, als das große Geheimnis, als Gott das Universum erschuf, da legte er seine Hand auf alles, deshalb ist alles von seinem Geist erfüllt. Niemals hat meines Wissens Gott uns Mohawks aufgetragen, Dinge zu trennen, sondern alles, was er geschaffen hat, als göttlich und heilig anzusehen und dementsprechend mit Ehrfurcht zu behandeln.«<sup>14</sup>

Die abendländische Theologie hat dagegen die Trennung von Schöpfer und Schöpfung betont, um Gottes absolute Transzendenz hervorzuheben. Bei der Deutung des Begriffs Schöpfung ging die Tendenz der orthodoxen<sup>15</sup> theologischen Tradition – im Gegensatz zu häretischen und mystischen Gegenströmungen – unaufhaltsam in Richtung eines Rückzugs

Gottes aus seiner Schöpfung, zur Überbetonung seines ganz Andersseins; »Er« wurde als der absolut transzendente Herr angesehen.

Der Keim dieser Trennung zwischen Gott und der Welt liegt in der Genesis und im ganzen Pentateuch; die dort überlieferten Geschichten sind auch deswegen verfasst worden, um Jahwes Überlegenheit über Baal, Astarte, Marduk und andere Naturgottheiten zu demonstrieren. Die Gegenwart Gottes *in* der Welt, die überall sonst im Alten Testament ganz offenkundig in Erscheinung tritt, rückt in der Schöpfungsgeschichte in den Hintergrund. In der kultischen Verehrung der fremden Götter sah und bekämpfte Israel die pantheistischen Züge. Das Christentum und insbesondere die orthodoxe Theologie verstärkten diese antipantheistische Tendenz, und das führte schließlich zur völligen Trennung von Gott und Welt. Pantheismus galt im Christentum sehr bald als Ketzerei. Gott als der einzige Ursprung allen Lebens wurde gleichgesetzt mit dem creator ex nihilo. Das Gesondertsein wurde zum Merkmal des Göttlichen an und für sich. Die Unabhängigkeit Gottes wurde als das eigentlich Göttliche verstanden, Beziehungslosigkeit wurde zum Signum von Gottes Größe und Herrlichkeit.

Die herrschende theologische Vorstellung von Gottes absolutem Anderssein hat Konsequenzen in dreierlei Richtungen: für Gott, für die Welt und für das menschliche Dasein. Ist Gott absolut transzendent, dann wird er zum unsichtbaren, unbegreiflichen Schöpfer, für dessen Sein und Wirken es keine menschlichen Analogien gibt. Zwischen ihm und uns kann es keine Wechselwirkung geben. »Er« erschafft die Welt aus seinem freien Willen, obwohl er das eigentlich gar nicht nötig hat. »Seine« Schöpfung entspringt einem Akt absoluter Freiheit und Willkür. Absolute Transzendenz ist gleichbedeutend mit Beziehungslosigkeit. Das Gegenteil von Beziehungslosigkeit – in Beziehung stehen – wurde von der klassischen Theologie als Schwäche angesehen, als Abhängigkeit von anderen Wesen durch Leidenschaft, die Leiden schafft. In diesem Sinne ist der transzendente Gott in seiner absoluten Freiheit eine Projektion

patriarchaler Weltanschauung mit ihrem Ideal des unabhängigen Königs, Kriegers und Helden.

Im Gegensatz dazu sieht der schwarze Dichter James Weldon Johnson Gott als bedürftiges Wesen, das aus seiner Einsamkeit die Welt erschuf. Er bietet uns eine ganz andere Version der Schöpfungsgeschichte<sup>16</sup>:

»Und Gott trat heraus in den Weltenraum  
und blickte rundum und sprach:  
Ich bin allein –  
ich mache mir eine Welt.«

Gottes Einsamkeit und sein Bedürfnis nach etwas außer ihm ist der Anfang der Schöpfung. Wenn wir Gottes Absolutheit postulieren, so wird der Schöpfungsakt nichts als ein willkürlicher Entschluss. In der theologischen Überbetonung von Gottes Freiheit, die Schöpfung ins Werk zu setzen oder es zu lassen, spiegelt sich der Wunsch orthodoxer männlicher Theologen, den Raum wechselseitiger Abhängigkeit zu überschreiten, einzudringen in ein imaginäres Reich absoluter Freiheit jenseits von Beziehung, Liebe und Gerechtigkeit. Wer aber braucht einen solchen Gott? Gewiss nicht der schwarze Autor dieses Schöpfungsgedichts.

Von der herrschenden theologischen Tradition unterscheidet sich Johnsons Gedicht noch in anderer wichtiger Hinsicht: Nach dem Bericht der Priesterschrift in Genesis 1 ist Gottes Tun ein Resultat aus Gottes Wort. Gott sprach: »Es werde Licht!«, und es ward Licht. Gott arbeitet also nicht wie ein Handwerker oder ein Künstler. Gott ruft die Schöpfung ins Dasein durch die Autorität und Macht seines göttlichen Wortes. Ganz anders stellt Johnson Gottes schöpferisches Handeln dar:

»Und so weit das göttliche Auge sah,  
bedeckte Finsternis alles,  
schwärzer denn hundert Mitternächte  
tief im Zypressen-Moor.

Dann lächelte Gott,  
und das Licht brach hervor,