

Leben als Schöpfung

Salzburger Hochschulwochen 1997

Irmtraud Fischer

Mit menschlichem Erfahrungsschatz vom Leben zu reden, heißt von Grenzen zu reden, heißt paradoxer Weise auch, vom Tod zu reden: Grenzen, an denen das Leben beginnt, Grenzen, an denen das Leben zu Ende geht. Biologisches Leben ist begrenzt. Die urmenschliche Sehnsucht von unbegrenztem Leben, vom nicht endenden und vom ewigen Leben, führt in die Sphären des Mythos und in die Sphären des Glaubens. Die Suche nach dem Lebenskraut, das unsterblich macht (vgl. Gilgamesch-Epos), ist wohl so alt wie die menschliche Erfahrung der Lebensgrenzen. Ist es tragisches Geschick, göttlicher Neid, undurchschaubarer Plan oder gütige Vorsehung, die Leben auf Erden in unserer Alltagserfahrung als Lebensspanne erfahren läßt?

Wie Leben als solches und in seiner Begrenztheit erfahren wird, hängt eng zusammen mit den Vorstellungen vom Transzendenten, das menschliches Leben ermöglicht, bedingt und – vielleicht – in Händen hält. Wie Menschen ihr Leben begreifen, wird grundlegend mitbedingt von ihrer religiösen Haltung. Wenn es kein Transzendentes gibt, ist der Mensch auf sich allein geworfen, auf die kurze Spanne biologischen Lebens. Jüdisches wie christliches Erbe verstehen Leben als von einem persönlichen Gott geschaffenes, gehaltenes und über die Grenzen biologischen Daseins hinaus bewahrtes Leben. Die biblischen Vorstellungen vom Leben sind durch drei Grundprinzipien geprägt:

1. Sowohl das individuelle Leben als auch die gesamte belebte Welt sind nicht anders als in Verbindung mit Gott zu begreifen.
2. Mit der biblischen Vorstellung von Leben ist „Leben in Fülle“ gemeint. Leben ist nicht bloßes „Überleben“, nicht bloßes Dahinvegetieren und auch nicht bloßes Erhalten der letzten Grundfunktionen des Lebendigseins (vgl. die Festsetzung des Lebensendes in der heutigen Apparatemedizin).
3. Menschliches Leben ist Leben in Gemeinschaft. Die Bibel hat keinen individualistischen Zugang zur Lebensführung, sondern einen zutiefst sozialen, der von der gemeinschaftlichen Erfahrung göttlicher Rettung und fürsorgender Bewahrung begründet wird.

Biblische Vorstellungen vom Leben

Literarische Zeugnisse der *Reflexion*, wie die belebte Welt entstanden ist, finden wir erst in einem relativ späten theologiegeschichtlichen Stadium der Hebräischen Bibel, etwa ab dem Exil (Mitte 6. Jhd. v. Chr.), belegt.

Die Bibel beginnt mit einem zweifachen Prolog, der die Schöpfung an den Anfang allen Geschehens Gottes mit den Menschen stellt. In der klassischen historisch-kritischen Forschung wird Gen 1,1–2a der sogenannten Priesterschrift zugeordnet, welche nicht früher als im Exil entstanden ist. Die Paradieseserzählung, Gen 2,2b ff., wird in den traditionellen Pentateuch-Hypothesen dem sogenannten „Jahwisten“ zugeordnet, der in seiner klassischen Datierung über 400 Jahre vor der Priesterschrift entstanden sei.

Ich vertrete die klassische Quellenscheidung nicht mehr. Es gibt gute Gründe, Gen 1 als die ältere Erzählung anzusehen und die Paradieseserzählung zu den jüngsten Pentateuchschichten zu zählen.¹ Die kanonische Textfolge entspricht daher nach meinem Verständnis auch der zeitlichen Entstehung der beiden unterschiedlichen Ätiologien (Erklärungsversuche), wie denn die Welt entstanden sei und welchen Stellenwert der Mensch in ihr habe. Eine Exegese der beiden Texte zu geben, kann hier nicht der Ort sein. Ich möchte nur einige Gedankenlinien zum Leben, wie die beiden Schöpfungserzählungen es sehen, nachzeichnen.

Die Schöpfung der unbelebten und der belebten Welt wird in Gen 1 als Werk göttlicher Rede, in sechs Tagen strukturiert, dargestellt. Durch diesen Gesamtaufbau wird die Einheit der Schöpfung betont. Kreatürlich ist nicht nur das Belebte, sondern der gesamte Kosmos. Das Lebendige erfaßt Gen 1 offensichtlich dadurch, daß ein Geschöpf Lebensatem, lebendige Vitalität, hat (1,20.21.24.30). Die Pflanzen sind aus dieser Definition des Lebendigen ausgeklammert. Sie – und nur sie – werden daher in der ursprünglichen Gottesordnung den lebendigen Wesen zur Nahrung gegeben (1,29 f.).

Die Menschenschöpfung beschreibt Gen 1 mit einem Selbstaufforderungsakt der Gottmächte (1,26). Soziale Stände in hierarchischer Gliederung oder ethnische Zugehörigkeit sind nach dieser Vorstellung offensichtlich nicht kreatürlich vorgegeben. Durch die Gottebenbildlichkeit ist die Gleichheit *aller* Menschen vorausgesetzt. Die einzige Differenzierungskategorie beim Menschen, die Zweigeschlechtlichkeit, wird jedoch *explizit nicht* hierarchisch gewertet. Mann und Frau sind Ebenbild, nach Bild und Gleichnis Gottes geschaffen. Die Gleichheit der Geschlechter ist damit in der Schöpfung angelegt. Weder die Herrschaft des Mannes über die Frau noch das soziale Gefälle sind in der Schöpfung intendiert.

Der Mensch im Gottesgarten

Mit den Wassertieren und den Vögeln des Himmels hat der Mensch den Segen Gottes gemeinsam (1,22.28). Und der Segen wird auch über den siebten Tag gesprochen, an dem die Schöpfung vollendet wird und Gott selber ruht. Der Dekalog, die „Zehn Gebote“, wie sie in Ex 20,8–11 formuliert sind, begründen die gebotene Arbeitsruhe des Menschen mit der Ruhe Gottes am siebten Tag, so wie Gen 1 f. sie vorstellt. An diesem Tag wird der Alltag des Lebens nicht nur der Menschen aller sozialen Schichten, sondern auch der Arbeitstiere unterbrochen.

Die wöchentliche Heiligung dieses Tages durch Ruhe bestimmt damit nicht nur das Leben des Individuums, sondern auch der sozialen Gemeinschaft. Im Wochenrhythmus wird der Alltag ausgesetzt und das Leben auf Gott hin zentriert. Der Mensch wird an diesem Tag der Schöpfungsrue Gottes teilhaftig, so wie er an den übrigen sechs Tagen an der Gestaltung der Welt teilnehmen sollte. Denn ihm wurde als Abbild des Kreativen die herrschaftliche Verantwortung für alles Leben übertragen (Gen 1,26).² Die Herrschaft des Menschen als Abbild Gottes bedeutet daher nicht die Ausbeutung alles Lebendigen, in androzentrischem Verständnis des Menschen als Mann womöglich auch die Ausbeutung des weiblichen Geschlechts. Das hieße, das „Sehr gut“, das Gott über seine Schöpfung gesprochen hat (1,31), in ein „Nicht genügend“ umzuwandeln.

Der Mensch hat mit den Tieren die lebendige Vitalität, die belebte „Seele“ (2,7.19), gemeinsam. Beide, Menschen und Tiere, sind nach dem Verständnis der

zweiten Schöpfungserzählung als „getöpferte“ Erdwesen verstanden. Betonte Gen 2,1–3 die Ruhe, so sieht 2,5 als Aufgabe des Menschen im Gottesgarten die Bearbeitung des Ackerbodens. Im Paradies herrscht offensichtlich nicht der paradiesische Zustand des Faulenzens! Die menschliche Arbeit wird also nicht erst im Strafspruch gegen den Mann, in Gen 3,17–19, „erfunden“. Dort aber, außerhalb des Gottesgartens, wird die Arbeit als Mühsal erfahren.

Die Sonderstellung der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau wird durch die Erschaffung der Geschlechter betont. Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist (2,18). Der Mensch erfährt sich erst im gegengeschlechtlichen Gegenüber als Mann und als Frau. Die Lebensgemeinschaft beider ersetzt die primäre Lebensgemeinschaft von Mutter und Vater, welche entgegen der patrilokalen Familienordnung Israels – nach 2,24 der Mann verläßt, um seiner Frau anzuhängen. Den sogenannten „Bräutigamsjubiläum“ könnte man zusammen mit 1,26 (hier in Salzburg mit Mozarts „Zauberflöte“) paraphrasieren: „Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit ran“.

Die Gemeinschaft von Frau und Mann ist tatsächlich die „Hilfe, die dem Menschen entspricht“ (2,18). Wobei das hebräische Wort für „Hilfe“ eben nicht mit der Hilfskraft in Verbindung zu sehen ist, sondern, wenn man die Belege in der Bibel ansieht,³ mit der Hilfe, die einem Schwächeren zuteil wird. Schwach ist nicht der, der Hilfe ist, sondern der, der Hilfe braucht. Die Paraphrasierungen der aus dem Kontext geschnittenen Zitate im Neuen Testament (vgl. z. B. 1 Kor 11,8 f.; Tit 2,8–15), die mit dem Rekurs auf Gen 2 die Inferiorität der Frauen belegen wollen, entsprechen zwar einem damals durchaus üblichen Verfahren von Schriftauslegung, werden aber der Erzählung von Gen 2 nicht gerecht. Gen 2–3 sieht die Herrschaft des Mannes über die Frau als eindeutiges Indiz der gebrochenen Schöpfungsordnung (3,16). So lebt der Mensch als Mann und Frau *fern* vom Angesicht Gottes. *Unter* seinem Angesicht jedoch gibt es keine Herrschaft des einen Geschlechts über das andere. Unter seinem Angesicht leben Mann und Frau in glücklicher und beglückender Gemeinschaft.

Die sogenannte „Sündenfallserzählung“ und die anschließende Erzählung um Kain und Abel (Gen 3–4) stellen im wesentlichen die Frage nach der Gemeinschaft von Menschen untereinander und nach der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Die Schöpfungsordnung bricht nach den Vorstellungen dieser alttestamentlichen Theologen mit dem Anspruch des Menschen, sein zu wollen „wie Gott“ (3,5). Die Requisiten der Geschichte stammen sicher aus dem mythologischen Erzählgut aus Israels Umwelt; etwa der Lebensbaum, dessen Früchte ewiges Leben ermöglichen und daher den Göttern als Speise vorbehalten bleiben. Israel erzählt in mythischer Sprache jedoch von seinem, dem einzigen Gott, JHWH-Elohim.

Der wunde Punkt patriarchaler Gesellschaften

Die Erzählungen von Gen 2–4, die Lebensbedingungen und Lebensumstände erzählerisch zu ergründen suchen und die widrigen Umstände menschlichen Lebens nicht dem Willen einer neidigen oder mißgünstigen Gottheit zuschreiben, sondern menschlicher Hybris, erklären Schmerz und Mühsal bei Weitergabe und Erhalt des Lebens

als Charakteristika der gebrochenen Schöpfungsordnung. Im „Strafspruch“ über die Frau (3,16) wird die Geburt nicht als vitale Kraft weiblicher Sexualität gesehen, sondern bloß die männliche Außenwahrnehmung des Geburtsvorgangs thematisiert: Schwangerschaft und Geburt bedeuten Schmerz und Mühsal, nicht hoffnungsvolle Erwartung und lustvolle Potenz, neues Leben zur Welt zu bringen. Aber auch die Mühsal des Erhalts menschlichen Lebens durch die Versorgung mit Nahrung wird thematisiert – und zwar im Strafspruch gegen den Mann: „Verflucht ist der Ackerboden deinetwegen und unter Mühsal wirst du dich ernähren alle Tage deines Lebens“ (Gen 3,17). Wird im Spruch über die Frau die Entstehung neuen Lebens thematisiert und in V20 Eva die „Mutter aller Lebendigen“ genannt, so wird im Spruch gegen den Mann das Gegenteil angesprochen, nämlich der Tod. „Staub bist du und zu Staub wirst du zurückkehren!“ (3,19b).

Die gynozentrische Feministin Mary Daly,⁴ die das Weibliche mit dem dynamischen Leben verbindet, patriarchale Ordnungen jedoch mit Nekrophilie, mit der Liebe zum Tod, erhält hier aus Gen 3 Unterstützung. Ich vertrete keinen gynozentrischen, sondern einen humanistischen Feminismus und meine daher weder, daß Frauen per se die besseren Menschen seien, noch daß der Hang zum Leben oder zum Tod ontologisch, seinsmäßig, mit dem weiblichen oder dem männlichen Geschlecht verbunden sei. Wenn wir jedoch bis heute unsere auf weiteste Strecken von Männern dominierte Gesellschaft ansehen, so rühren die ätiologischen Erzählungen von Gen 3–4 doch an den wunden Punkten patriarchaler Gesellschaften. Verbrechen gegen Leib und Leben bis hin zum Mord werden in der überwältigenden Mehrheit von Männern verübt, das kollektive Töten ohne persönliche Feindschaft im Krieg wird von Männern initiiert und durchgeführt, ebenso überwiegend das grauenerregende menschenverachtende und Menschen zerstörende Geschäft mit harter Pornographie. Frauen sind in diesen gesellschaftlichen Todeszonen meist in der Position der Opfer, selbst wenn sie Mittäterinnen sind. Nur wird dieses Faktum in der Öffentlichkeit kaum thematisiert. Man spricht geschönt vom steigenden Gewaltpotential unserer Gesellschaften und verschweigt mit solcher Sprachwahl den wesentlichen Kausalfaktor der Kategorie des sozialen Geschlechts („gender“).

Drastischer Realitätssinn der Menschen Alt-Israels

Bereits die ersten vier Kapitel der Bibel bescheinigen den drastischen Realitätssinn der Menschen Alt-Israels. Thesenhaft könnte man ihre Vorstellungen zur Thematik des Lebens folgendermaßen zusammenfassen:

Leben verdankt sich nicht selber, sondern dem Schöpfer.

Eine Ordnung des Zusammenlebens, die aufgrund von sozialer Schicht, ethnischer Zugehörigkeit oder des Geschlechts bevorzugt oder diskriminiert, gehört nicht zur ursprünglichen, gottgewollten Ordnung menschlichen Lebens.

Die kreatürliche Lebensordnung alles Lebendigen ist nicht durch den Kampf um das Überleben des Stärkeren bestimmt, sondern durch die Ausstattung der Schöpfung mit Lebensmöglichkeit für alle. Furcht und Schrecken der Tiere vor den Menschen sowie der Menschen und der Tiere untereinander charakterisiert erst die Lebensord-

nung nach der Flut. Aber das Leben ist und bleibt jedoch selbst dann tabu. Wenn Lebendiges Blut von Lebendigem vergießt, fordert der Herr des Lebens Rechenschaft (Gen 9,5 f.). Daraus läßt sich die prinzipielle Unantastbarkeit von Leben durch andere lebendige Wesen ableiten, wobei „Lebendiges“ nicht nur den Menschen, sondern auch die Tiere meint. Das Vergießen von Blut, das das gewaltsame Ende des Lebens meint, gehört zur Lebenserfahrung der Menschen Alt-Israels und der Menschen bis heute. Es ist ein Faktum, das die Bibel *nicht* mit der göttlichen Lebensordnung, wie sie vom Schöpfer intendiert war, in Verbindung bringt.

Die Lebensordnung, die die Herrschaft von Geschöpfen über andere Geschöpfe bis zur Gewalt über Leben und Tod vorsieht, zuläßt oder sogar legitimiert, ist Ausdruck der Pervertierung gemeinschaftlichen Lebens, der Verweigerung des Geschöpfseins in lebendiger Gemeinschaft und Anmaßung des Sein-wollens wie Gott.

Sexualität und gesegnete Geschlechtlichkeit

Weitergegebenes Leben ist sichtbarer Ausdruck des Segens Gottes. In kanonischer Lektüre der Bibel ist dies bereits im Prolog bezeugt: „... männlich und weiblich schuf er sie [die Menschen]. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, werdet zahlreich und füllt die Erde ...“ (Gen 1,27b.28a). Der Segen wird hier nicht als geistliches Gut verstanden. Sowohl die Zweigeschlechtlichkeit als auch Fruchtbarkeit und Mehrung weisen darauf hin, daß Gott die Sexualität als Quelle des Segens sieht. Gesegnete Geschlechtlichkeit macht die Erfüllung des Schöpferauftrages möglich.

Der sichtbare Ausdruck des Segens ist die Nachkommenschaft. Keine Nachkommenschaft zu haben, ist damit Ausdruck des ausbleibenden Segens. Unter diesem Blickwinkel wird das individuelle und gesellschaftliche Problem der Unfruchtbarkeit im AT auch ein theologisches Problem. Aus jenen Texten der Hebräischen Bibel, in denen ausbleibende Fruchtbarkeit thematisiert wird, läßt sich für die Vorstellung von der Entstehung individuellen Lebens ähnliches erheben wie für die Vorstellung von der Entstehung des Lebens überhaupt: Wenn Gott nicht handelt, ist und bleibt der Mensch unfruchtbar (vgl. exemplarisch Gen 29,31). Männer und Frauen (vgl. Gen 20,17 f.; Dtn 7,14) haben zwar die Potenz der Fortpflanzung, sie sind jedoch ohne das spezifische Eingreifen Gottes nicht fruchtbar. JHWH nimmt sich der Frauen an und gibt ihnen Schwangerschaft (z. B. Gen 21,1; Rut 4,13). Er öffnet den Mutterschoß zum Gebären.

Die Entstehung individuellen Lebens wird als göttliche Tat gesehen. Vor allem das Heranreifen des Kindes im Mutterleib wird als Wirken Gottes gedeutet (Ps 139,13–16). Im Passivum Divinum wird mit der Betonung des gleichen Eingangs zum Leben für alle Menschen die Entstehung von Leben in Weish 7,1–6 beschrieben. Im Mutterleib stattet Gott den Menschen bereits mit seinen spezifischen Fähigkeiten, Aufgaben und Eigenschaften aus. So sind der Gottesknecht oder der Prophet bereits von Mutterleib an erwählt, vom Mutterschoß an für ihre Aufgabe bereits ausgerüstet (vgl. Jes 44,2; 49,1.5; 48,8; Jer 1,5).

Die Vorstellungen vom Entstehen individuellen Lebens werden in der Bildersprache auch auf die Entstehung des Volkes übertragen. In der Gründungslegende Israels, Gen 29–30, wird das Werden der zwölf Stämme als Geburt von zwölf Söhnen dargestellt. Das Gebären der Frauen hat in der literarischen Gattung der Familienerzählungen, mit der Israel seine Volksgeschichte schreibt, nicht die Dimension des Privaten.⁵ Das *politische Werden Israels* wird als Gebären der Frauen erzählt. Rivalitäten unter verwandten Völkern, etwa der Israeliten und der Edomiter, werden in Gen 25,22 ff. als Schwangerschaftskomplikationen der Ahnfrau Rebekka beschrieben. Der Uranfang Israels wird in der Sohnesverheißung für Sara, Gen 18,10 ff., welche Gott an einer lebenslang unfruchtbaren Frau erfüllt, gesehen. Das literarische Motiv der unfruchtbaren Ahnfrau, die schließlich durch göttliche Intervention teils sogar jenseits ihrer fruchtbaren Lebensphase schwanger wird, drückt im besonderen das göttliche Eingreifen und Wirken bei der Entstehung des Volkes aus (Sara, Rebekka, Rahel).

Aber nicht nur die literarische Gattung der Familienerzählung stellt das Werden des Volkes mit Schwangerschaft und Geburt dar. Die Bildersprache, etwa von Num 11,12–15 tut dies ebenso; allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Dort wird JHWH als Mutter vorgestellt, die das ganze Volk im Schoß getragen, geboren und an ihrer Brust gesäugt hat. Die rhetorischen Fragen, die Mose an Gott stellt, weisen eindeutig auf die mütterliche Verantwortung Gottes in bezug auf das „Kind Israel“. In Jes 40–66 findet sich die Metaphorik der mütterlichen Rede von Gott sogar gehäuft.⁶ Den Vergleichspunkt der Metaphern bildet jeweils die nie endende Liebe und Fürsorge der Mutter zu dem Kind, das sie geboren hat. Selbst wenn das Unwahrscheinliche bei menschlichen Müttern eintreten und ihre Liebe versagen sollte, so versagt JHWHs mütterliche Liebe niemals (45,15).

Selbst wenn die Kinder erwachsen und sogar alt geworden sind, will JHWH sie tragen und schleppen, wie er es vom Mutterleib an getan hat (46,3 f.). Es kann nicht verwundern, daß sich die Vorstellungen vom göttlichen Eingreifen bei der Entstehung von menschlichem Leben auch in der metaphorischen Rede über Gott niederschlagen. In Jes 66,7–13 wird JHWH als Hebamme gezeichnet, die eine – in gezielter Aufhebung von Gen 3,16 – schmerzfreie Geburt ermöglicht, die den Geburtsvorgang einleitet und zum guten Ende bringt (V. 9). Die Metapher von JHWH als Hebamme kippt in V. 13 zu jener der Mutter: „Wie jemanden seine Mutter tröstet, so tröste ich euch!“ Das vorausgehende Bild der Frau, die ihre Kinder stillt, im Arm trägt und auf den Knien schaukelt, erfährt durch diesen Schlußsatz eine Fokussierung auf JHWH hin.

Die Frau, die in Jes 66 ihre Kinder gebiert, ist die als Frau vorgestellte Stadt Zion. Sie, die durch die Zerstörung Jerusalems kinderlos geworden ist, wird von JHWH wiederum mit reichem Kindersegen gesegnet. Obwohl die Vorstellung der als Frau personifizierten Stadt in Israels Umwelt mit der Stadtgöttin in Verbindung zu sehen ist, verwendet Jes niemals die Metapher, daß der männlich gedachte Gott JHWH mit der weiblichen Stadtgöttin Kinder, nämlich die Bewohner der Stadt, zeugen würde. Zion erhält ihre Kinder durch die Heimführung der Exilierten zurück. In Jes 66,7 ff., wo das Bild der gebärenden Frau Zion als Metapher für die Mehrung der Bewohner

Zions verwendet wird, ist JHWH nicht Vater. JHWH ist dort Hebamme, die eine derart leichte Geburt ermöglicht, daß ein ganzes Land und ein ganzes Volk an einem einzigen Tag geboren werden kann. In der Versorgung des Volkes übernimmt Gott schließlich Mutter- oder Ammenrolle: Er selber tröstet das so geborene neue Volk in Jerusalem, der Stadt, der er reiche Nachkommenschaft gab.

Andauernde Schöpfung: Creatio continua

Auf den Gott Israels geht jedoch nicht nur die Entstehung jeglichen neuen Lebens zurück, er erhält dieses auch. Die Bereitstellung der Lebensgrundlagen wird als andauernde Schöpfung verstanden. Dies wird in keinem anderen Text so deutlich wie in Ps 104. In seinem ersten Teil (104,1–9) ist er ein Schöpfungslob, das deutlich auf Gen 1,9 anspielt. Der zweite Teil geht auf der Grundlage des ersten Teils in ein Lob der fortdauernden Schöpfungsversorgung über. Dabei wird klar, daß nicht nur Gen 1 zitathaft eingespielt wird, sondern auch Gen 2–3 (vgl. Ps 104,23.29). Die Schöpfung wird als wohldurchdachter Kosmos, der Leben ermöglicht, gepriesen. Sie ist in Gottes Hand geboren und wird mit seiner Fürsorge versorgt. Nur der letzte Vers verweist darauf, daß es keine heile Welt gibt. Die biblischen Menschen gaukeln im Gotteslob keine heile Welt vor. Selbst der begeisterte Lobgesang bewahrt sich den Realitätsinn. Die Sünder und Frevler stören die Schöpfungsordnung, die Leben für alles Lebendige ermöglicht.

Ganz ähnlich läßt sich dies im Ps 145 zeigen, dessen Motive und Aufbau offensichtlich das Vater-Unser gespeist haben.⁷ Auch dort wird wie im Vater-Unser das Böse nicht aus der Wahrnehmung des Leben verdrängt, sondern dem gerechten und fürsorgenden Gott anheimgestellt.

Nach einem erfüllten Leben ist Sterben keine Katastrophe

Biologisches Leben ist per definitionem durch Werden und Vergehen bestimmt und ist somit begrenzt. Selbst das Fortleben nach dem Tod ist durch die Zäsur des Todes geprägt, wenngleich wir Christen durch die „Auferstehung des Fleisches“ an eine Bewahrung der Identität des Individuums glauben. Leben nach dem Tod gehört nicht zur sichtbaren Welt. Nach unserem Credo glauben wir an den Schöpfer der „sichtbaren und der unsichtbaren Welt“. Wir glauben an einen Gott, der für uns Geschöpfe derselbe bleibt von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung.

Der Begrenzung des Lebens durch das Sterben standen die Alten offensichtlich gelassener gegenüber als die Menschen heute, die mit Technik und Chemie das Sterben verhindern oder zumindest so lange wie möglich hinauszögern wollen. Der Tod wird in der Bibel dann als schrecklich und unheilvoll erfahren, wenn er mitten ins Leben greift, zur Unzeit Menschen aus dem Leben reißt, die jüngere Generation vor der älteren stirbt.

Sterben und Tod nach einem langen Leben werden hingegen als natürliche Ordnung empfunden, gegen die sich der Mensch nicht auflehnt. Der Zustand, aus dem Sterben dann erlebt wird, wird in der Bibel mit „alt und lebenssatt“ umschrieben (Gen 25,8; 35,29; 1 Chr 23,1; 2 Chr 24,15; Ijob 42,17; Sir 37,25). Lebenssatt sein

heißt: Sein Leben gelebt zu haben, die Freuden, die das Leben bietet, genossen zu haben. Eines der Indizien für ein lebenssattes Sterben nach einem als gesegnet erfahrenen Leben ist das Glück, die Kinder seiner Kinder zu schauen (vgl. Ijob 42,16; Ps 128,6). Im Kreise der Kinder und der Kindeskinde r nimmt der sterbende Mensch auch bewußten Abschied von der Welt. Die Familienoberhäupter verbinden diesen Abschied mit dem Sterbesegen über ihre Nachkommen. Dieser Segen, der die Lebensmacht vom Vater auf den ältesten Sohn überträgt, welcher damit wohl auch das Erbe antritt, wird in Gen 27 – in der Geschichte um den Segensbetrug Jakobs – als letzte, genußvolle Teilhabe am Leben geschildert. Der Vater will noch einmal seine Lieblingsspeise genießen, Kräfte sammeln, bevor er zum Segen ansetzt. Nach einem erfüllten Leben ist das Sterben keine Katastrophe. Es ist ein bewußtes Abschiednehmen im Gefühl des Satt-seins, eines zufriedenen, dankbaren „Genug“.

Wesentlich anders motiviert ist das Abschiednehmen durch Lebensüberdruß. Das „Genug“, das Menschen mit dieser Erfahrung aussprechen, klingt eher nach „Es reicht!“ Bei Elija stellt sich diese Stimmung nach einem fulminanten Erfolg gegen seine Gegner ein. Er wünscht sich den Tod (1 Kön 19,4); bei Jona, nachdem er im Sinne seines Gottes, aber nicht im eigenen Sinne Erfolg hatte, nämlich als Ninive, die große und böse Stadt sich tatsächlich auf seine kraftlose Umkehrpredigt hin bekehrte (Jon 4,3).

Auch die Verzweiflung, die Menschen dazu treibt, ihrem Leben selber ein Ende zu setzen, ist der Bibel nicht unbekannt: Ahitofel, der die Revolte des Davidssohnes Absalom mitgetragen und strategisch durch seinen Rat geplant hatte, reitet nach Hause, bestellt sein Haus und erhängt sich, als er sieht, daß der junge Rebell seinen Rat in den Wind schlägt und der Aufstand gegen den König damit nicht gelingen kann (2 Sam 17,23).

Aber selbst im Leben werden die Grenzen zum Tod nicht so scharf gezogen wie heute in unserer medizinisch bestversorgten Gesellschaft. Das Leben muß lebenswert sein, sonst lebt man in der Sphäre des Todes. Durch Krankheit, Gefangenschaft und erlittenes Leid, gerät der Mensch an den Rand des Todes. Eine solche Lebensphase wird nicht mehr als Leben empfunden. Der Vorgeschmack des Todes läßt das Lebens bitter werden und vereitelt den Lebensgenuß.

Antworten der Bibel: Was geschieht nach dem Tode?

Je nachdem, ob man Kohelet als depressiven Skeptiker oder als optimistischen Realisten sieht, wird sein Nachdenken über das Lebensgeschick alles Lebendigen als pessimistische Hoffnungslosigkeit oder als Versöhntheit mit den Gegebenheiten des Lebens verstanden (Koh 3,18–22). Alles Lebendige hat auch den Tod gemeinsam. Wie es nach dem Tode aussieht, weiß niemand. Alle Vorstellungen jenseits der Lebensschwelle gründen auf Hoffnung und Glauben. Die Aufforderung zum Lebensgenuß, die Kohelet gegen seine Erkenntnis setzt, kann man entsprechend als Slogan „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!“ (Jes 22,13) oder als abgeklärte, in sich ruhende Lebensführung deuten. Aus welchem Lebensgefühl auch immer Kohelets Worte geschrieben sind: Die Freude als Reaktion auf das ungewisse Geschick des Menschen ist die schlechteste nicht!

Die Frage, ob es ein Weiterleben nach dem Tod gibt, hat Israel erst sehr spät und vorsichtig mit einem Ja beantwortet.⁶ Die frühen Schichten der Hebräischen Bibel kennen eine solche Hoffnung nicht. Die Vorstellungen darüber, was nach dem Tode sein wird, sind vage. Der Mensch ist zur Unterwelt hin unterwegs. Dort führt er offensichtlich eine Art Schattendasein. Zentral für die frühen Schichten des Alten Testaments ist die Vorstellung des Weiterlebens in den Kindern und Kindeskindern. Sie führen den Lebensstrom, in den die Toten einmal eingebettet waren, fort. Fortleben wird aber auch durch das Gedächtnis gewährleistet. Das Totengedenken zum Sterbetag, das bis heute in der jüdischen Religion gepflegt wird, hat sein nicht ganz ungebrochenes christliches Pendant im „Messelesen-lassen“ am Sterbetag.

Auf welch wackeligen Beinen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod steht, das wirklich einem Leben entspricht und nicht bloß einem Vegetieren, zeigt der Dankpsalm, der König Hiskija in den Mund gelegt wird (Jes 38,9–20). Erst die Spätzeit beantwortet die Frage nach einem erfüllten Leben nach dem Tod mit einem klaren Ja. Als klassischer Beleg mag die Erzählung vom Martyrium der sieben Brüder und deren Mutter aus 2 Makk 7 gelten. Man könnte als „abstract“ dieser Erzählung den Spruch aus Mt 10,28 sehen: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können ...“. Die Antwort der Mutter, die dem Martyrium ihrer sieben Söhne zusehen muß, kann als Zusammenfassung der Vorstellungen zum Entstehen des Lebens überhaupt, zum Werden des individuellen Lebens und Erhalt desselben sowie zur Begrenzung des Lebens durch den Tod und die Hoffnung auf lebendige Gemeinschaft über den Tod hinaus, gelten (2 Makk 7,20–29).

Irmtraud Fischer, Dr. theol. und Ass.-Prof. am Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz, eröffnete mit einer dreiteiligen Vorlesungsreihe „Biblische Vorstellungen vom Leben“ die diesjährigen Hochschulwochen in Salzburg. Vgl. unseren Bericht auf Seite 191 f. in diesem Heft der „Renovatio“. Der hier im Wortlaut abgedruckte erste Vortrag „Vom Ursprung und Ziel des Lebens in der Hebräischen Bibel“ hatte einen zweiten Vortrag „Leben heißt leben in Gemeinschaft“ und einen dritten, abschließenden Vortrag „Bewahrung des Lebens“ im Gefolge, die in dem zum Jahresende angekündigten Berichtband zu den Salzburger Hochschulwochen 1997 „Leben. Wert oder Last?“ Herausgegeben von Heinrich Schmidinger, Verlag Tyrolia, nachzulesen sind. Wir danken der Autorin, dem Verlag und dem Direktorium der Salzburger Hochschulwochen für die freundliche Genehmigung zum Vorabdruck und empfehlen den Berichtband mit den vollständigen Texten.

Anmerkungen:

¹ Siehe dazu: Eckart Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: FS Diethelm Michel, „Jedes Ding hat seine Zeit“, BZAW 241, Berlin 1996, 167–192; sowie die Ergebnisse der Dissertation von Michael Unger, Die Paradieserzählung Gen 2/3, Graz 1994.

² Vgl. auch: Erich Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, SBS 112, Stuttgart 1983²; 84–96.

³ Siehe dazu: Walter Vogels, „It is not Good that the ‚Mensch‘ Should be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her, in: Église et Théologie 9 (1978), 9–35; 20.

⁴ Mary Daly, Gyn/Ökologie, München 1986⁴.

Breiter ausgeführt bei: Irmtraud Fischer, Gottesstreiterinnen, Stuttgart 1995; 196–200; Dies., Genesis 12–50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte, in: Luise Schottroff – Marie-Theres Wacker, Hg., Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh (im Druck).

⁶ Siehe zum folgenden: Irmtraud Fischer, Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: Luise Schottroff – Marie-Theres Wacker, Hg., Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh (im Druck). Vgl. Erich Zenger, „Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne“ (Ps 145,21), in: BZ 41 (1997), 1–27.

⁸ Zum folgenden siehe: Johannes Marböck, Der Mensch vor dem Tod im Alten Israel, in: Mitteilungen der Grazer Morgenländischen Gesellschaft 5, Graz 1995, 25–38.