

Gerd Häfner

Leibliche Existenz und Verhältnis zum Tier

Positionen neutestamentlicher Anthropologie

Wer sich mit Texten aus dem ersten 1. Jahrhundert n. Chr. befasst, kann zum Thema der Xenotransplantation nichts *unmittelbar* beitragen. Die moderne Welt wirft durch ihre Möglichkeiten auf dem Gebiet der Transplantationsmedizin ethische Fragen auf, die völlig außerhalb des Horizonts der Lebenswirklichkeit in der Antike liegen. Als Neutestamentler kann ich nur einige grundsätzliche Beobachtungen beisteuern, die das Verständnis des Menschseins in neutestamentlichen Schriften beleuchten. Dabei sollen die anthropologischen Überlegungen auf den Aspekt der leiblichen Existenz und das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt beschränkt bleiben. Diese Konzentration ist nicht nur angesichts der Fragestellung dieses Tagungsbandes angemessen; mit dem *Leib* ist auch eine Grundkategorie biblischer Anthropologie benannt.

1 Der Mensch in seiner leiblichen Existenz

1.1 Leiblichkeit als anthropologische Grundkategorie

a) Die Frage, was der Mensch sei, wird mit dem Hinweis auf seine Leiblichkeit selbstverständlich nicht umfassend beantwortet; es handelt sich dabei aber sicher um die wichtigste anthropologische Grundkategorie. Dies gilt für das Neue nicht anders als für das Alte Testament. So gibt es keine Gegenüberstellung von Leib und Seele oder Leib, Seele und Geist/Verstand, keine anthropologische Dicho- oder Trichotomie. Der Mensch ist eine Einheit, in der die verschiedenen Momente, die das Menschsein ausmachen, miteinander verbunden sind.¹ Die Leiblichkeit des Menschen (wie auch der übrigen Geschöpfe) wird im Neuen Testament mit zwei griechischen Begriffen erfasst: zum einen mit *soma*, gewöhnlich übersetzt mit »Leib«, zum anderen mit *sarx*, meist mit »Fleisch« wiedergegeben. Wie sich zeigen wird, überschneiden sich beide Begriffe, auch wenn sie ein je eigenes Profil bewahren.

¹ So kann Paulus unterschiedliche Begriffe zur Bezeichnung der menschlichen *Person*, also des ganzen Menschen, verwenden: Leib (Röm 12,1), Seele (Röm 13,1), Herz (Gal 4,6, vgl. Röm 5,5), Geist (2 Kor 7,13), Fleisch (2 Kor 7,5). Vgl. im Einzelnen Dunn, *Theology*, S. 55–78; Wischmeyer, *Menschsein/NT*, S. 93–96.

b) Warum kann man trotz der Vielfalt anthropologischer Begriffe die Leiblichkeit als wichtigste Kategorie fassen? Bleiben wir bei Paulus, dem in anthropologischer Hinsicht ergiebigsten Autor des Neuen Testaments, so ist nicht allein auf das Erbe alttestamentlicher Vorstellungen vom Menschsein zu verweisen.² Vor allem zwei Beobachtungen zum *soma*-Begriff bestätigen die Bedeutung der verhandelten Kategorie.

(1) In den Ausführungen zur Totenauferweckung in 1 Kor 15 wird deutlich, dass Paulus die Erlösung nicht unabhängig vom Leib des Menschen denkt. Auch wenn zwischen irdischem und erlöstem Leib ein wesentlicher Unterschied besteht (s. u. 1.4), so ist doch in der Rede vom *Leib* ein Kontinuitätssignal gesetzt, das auf die Bedeutung dieser anthropologischen Kategorie verweist. Zugleich ergibt sich aus den Ausführungen in 1 Kor 15, dass Paulus die Leiblichkeit »zur Grundbedingung aller Existenz [erhebt], Gott gibt aller Kreatur einen Leib je nach ihrer Art.«³

(2) Weil die Kategorie der Leiblichkeit für Paulus so grundlegend ist, kann er auch die Christugemeinschaft der Glaubenden nicht unabhängig von ihr denken: »Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind?« (1 Kor 6,15) Die Gemeinschaft mit Christus im Geist (6,17) ist nicht unabhängig von der leiblichen Existenz gedacht: »Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt, und ihr euch nicht selbst gehört?« (6,19) Was für die Gemeinde als ganze gilt (1 Kor 3,16: »Tempel Gottes, heiliger Geist in euch«), gilt auch für den einzelnen Glaubenden in seiner Leiblichkeit.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, dass *soma* nicht nur den Körper bezeichnet, mit *Leib* also mehr gemeint ist als die reine Physis des Menschen.⁴ Sicher gehört auch dies zum Spektrum des Begriffs, bei Paulus (z. B. Röm 4,19; Gal 6,17) wie auch im übrigen Neuen Testament (Mt 6,25; Mk 5,29; Jak 2,16). Aber wenn »Leib« für die ganze Person stehen kann, wenn der Mensch gerade über seinen Leib in ein Gemeinschaftsverhältnis eingebunden ist, dann ist deutlich, dass mit diesem Begriff nicht nur körperliche Funktionen assoziiert sind.⁵

² Vgl. dazu Frevel, *Menschsein/AT*, S. 26–48.

³ Schnelle, *Anthropologie*, S. 66, mit Verweis auf 1 Kor 15,38.40.

⁴ Vgl. Dunn, *Theology*, S. 56.

⁵ Man kann diese ganzheitliche Perspektive insofern in der hebräischen Anthropologie begründet sehen, als in ihr körperliche Funktionen und Emotionen zusammengesehen werden können »und somit die Sprache mehrdimensional wird« (Frevel, *Menschsein/AT*, S. 28, mit Verweis auf dasselbe Wort für *Nase* und *Zorn* oder *Mutterschoß* und *Erbarmen*; vgl. auch ebd., S. 29–37, zu den »Hauptbegriffen Kehle, Herz und Geist«).

c) Eine noch ausgeprägtere Mehrschichtigkeit weist der Begriff der *sarx* (»Fleisch«) auf. Er kann (1) neutral die *äußere Beschaffenheit des Menschen* bezeichnen, seine körperliche Existenz.⁶

(2) Darüber hinaus entspricht es grundsätzlich der menschlichen Situation, »im Fleisch« zu sein (Gal 2,20; s. a. 2 Kor 10,3; Phil 1,22.24; Phlm 16). Die Wendung »alles Fleisch« bezeichnet in alttestamentlicher Tradition universal die Menschheit.⁷ Dass der Logos Fleisch wurde (Joh 1,14), Christus »im Fleisch erschien« (1 Tim 3,16), besagt: Er hat die Bedingungen des Menschseins angenommen. Mit »Fleisch« kann also auch *insgesamt die irdische Sphäre des menschlichen Lebens* bezeichnet werden. In dieser Verwendung ist »Fleisch« nicht von sich her negativ bewertet; allerdings können die damit bezeichneten Bedingungen menschlicher Existenz deren Schwäche betonen (Mk 14,38par; Röm 6,19; 8,3; Gal 4,13: Krankheit) oder auch das Vorläufige, das »noch im Fleisch leben« mitschwingen lassen (Gal 2,20; Phil 1,24; auch Hebr 9,10).

(3) Von hier aus ergibt sich eine dritte Sinnlinie, in der *Fleisch* eine gänzlich negative Konnotation gewinnt. So spricht Paulus von der *sarx* auch im Sinne einer *Macht, die dem Geistwirken entgegengesetzt* ist. »Vertrauen auf das Fleisch« ist das Gegenteil zum »Sichrühmen in Christus« (Phil 3,3), Fleisch wird nicht nur mit *Sünde* verbunden (Röm 7,14.25) und mit katalogartig aufgezählten Lastern (Gal 5,19–21), sondern auch mit *Tod* (Röm 8,6.13), *Feindschaft gegen Gott* (Röm 8,7), *Begierde* (Röm 13,14; Gal 5,16f.24; Eph 2,3; 2 Petr 2,18; 1 Joh 2,16) und *Aufgeblasenheit* (Kol 2,18). Als Gegenbegriff fungiert in diesem Zusammenhang der *Geist* (s. z. B. Röm 8,4f; Gal 5,19–23; s. a. Joh 3,6; 6,63).

Zwischen den beiden Begriffen *soma* und *sarx* gibt es also Überschneidungen, ihre semantische Reichweite ist aber nicht identisch. Als an die Sünde verklavende Macht erscheint allein das *Fleisch*. Die begrifflichen Differenzierungen verdecken aber nicht die anthropologische Grundkonstante: Zum Menschsein gehört nach dem Zeugnis des Neuen Testaments wesentlich die Leiblichkeit. Betrachten wir nun näher, welche besonderen Akzente mit ihr im Neuen Testament verbunden sind.

⁶ Vgl. Schnelle, *Anthropologie*, S. 71. Zu verweisen wäre etwa auf die gleichsinnige Verwendung von *soma* und *sarx* in 1 Kor 15,38–40; zu *sarx* im Sinne von »Körper« s. z. B. 2 Kor 12,7; Apg 2,31; Röm 2,28.

⁷ Mk 13,20par; Lk 3,6; Apg 2,17; Röm 3,20; 1 Kor 1,29; Gal 2,16; 1 Petr 1,24. Dagegen wird in 1 Kor 15,39 die ganze belebte Schöpfung mit dieser Wendung bezeichnet.

1.2 Die Sorge um den Leib

Der erste Akzent lässt sich unter dem Stichwort »Sorge um den Leib« fassen. Er weist allerdings zwei unterschiedliche Sinnrichtungen auf. Neben einer positiv verstandenen Sorge wird auch vor deren Übersteigerung gewarnt.

a) Der positive Aspekt begegnet vor allem in den Traditionen vom heilenden Wirken Jesu und der Apostel. Die Jesustradition gibt Hinweise, wie diese Sorge um leibliche Gesundheit verstanden wurde. Jesus wird deutlich nicht als Arzt geschildert, sondern als charismatischer Wunderheiler, der sein heilendes Wirken in den Kontext seiner Botschaft stellt. Dass er Dämonen austreibt, weist auf die Ankunft der Gottesherrschaft (Lk 11,20par), seine Machttaten hätten die galiläischen Dörfer Chorazin, Betsaida und Kapharnaum zur Umkehr führen sollen (Lk 10,13–15par). Die Krankenheilungen werden als Erfüllung von Heilsverheißungen aus dem Buch Jesaja gedeutet (Lk 7,22, mit Anspielungen auf Jes 35,5f; 26,19; 29,18; 61,1). Da die Erwartung des Reiches Gottes in der jüdischen Tradition sich nicht auf ein rein jenseitiges Reich bezieht, bedeutet sein Kommen auch, dass jede Beeinträchtigung des irdischen Lebens ausgeschlossen ist. Jesus verkündet dieses endzeitliche Gottesreich als bereits angebrochen (wenn auch noch nicht vollendet) und deutet deshalb die Heilungen als Zeichen des Anbruchs der Herrschaft Gottes.

b) Um die Grundbedürfnisse leiblicher Existenz geht es in Mt 6,25–34 (par Lk 12,22–34): um Nahrung und Kleidung. Die Mahnung zielt darauf, sich um beides nicht zu sorgen, weil der (himmlische) Vater um das Bedürfnis von Nahrung und Kleidung weiß und für seine Geschöpfe sorgt.⁸ Stattdessen soll die Suche des Gottesreiches für die Hörer der Spruchreihe im Mittelpunkt stehen.

Worauf das »Sorgen« genau zielt, ist in der Auslegung umstritten. Diskutiert werden zwei Aspekte: zum einen die *ängstliche* Sorge, die meint, das Leben selbst sichern zu können⁹; zum andern das *Sichabmühen*, die aktive Besorgung der lebensnotwendigen Güter.¹⁰ Man muss beide Aspekte nicht gegeneinander ausspielen, denn für beide gibt es Anhaltspunkte in der Spruchreihe: einerseits die ängstlichen Fragen (»Was sollen wir essen? Was

⁸ Dieser letzte Aspekt wird in 2.1 noch einmal aufgegriffen.

⁹ Vgl. Bultmann, Art. *μεριμνάω* κτλ., S. 593–598, hier: 596f; in diesem Sinn auch Wolter, *Lukas-evangelium*, S. 453.

¹⁰ Vgl. Jeremias, *Gleichnisse*, S. 212.

sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen?») und die Rede vom Kleinglauben¹¹, andererseits der Wechsel von »sorgen« und »suchen«.¹²

Die Zurückweisung dieser Sorge bedeutet keine Relativierung von Leib und Leben.¹³ Es wird nicht gesagt, der Lebenserhalt sei zweitrangig, weil es nur darauf ankomme, ins Reich Gottes zu gelangen. Die weisheitliche Mahnung zielt vielmehr darauf, die aktive Bemühung an der richtigen Stelle einzusetzen (Suche nach dem Reich Gottes: 6,33) und darauf zu vertrauen, dass Gott für das zum Leben Notwendige sorgt. Entsprechend ist auch Lk 12,25par nicht fatalistisch auszulegen. Dass niemand sein Lebensalter (oder seine Körpergröße) verändern kann¹⁴, soll nicht dazu ermuntern, alles als gottgegeben hinzunehmen. Im Kontext betrachtet, wird mit diesem Hinweis vielmehr zur Zurückhaltung in der Lebenssorge motiviert: Ihr sind von vornherein Grenzen gesetzt. Sich mit der Frage zu plagen »was sollen wir essen, was sollen wir trinken, was sollen wir anziehen?« ist deshalb die falsche Lebenseinstellung.

c) Im Rahmen der alttestamentlich-jüdischen Tradition ist ein wesentlicher Aspekt der Sorge um den Leib die Sorge um kultische Reinheit, also die Erhaltung jenes körperlichen Zustandes, in dem man zur Begegnung mit Gott im Kult fähig ist. In der ersten christlichen Generation war die Frage nach der Bedeutung kultischer Reinheit heftig umstritten. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen im Wesentlichen die heidenchristliche Sicht, für die dieses Konzept keine Rolle mehr spielt. Wir betrachten dazu eine besonders einschlägige Stelle aus dem Streitgespräch zu rein und unrein in Mk 7.

Während die Vorstellung kultischer Reinheit davon ausgeht, dass die wörtlich und dinglich verstandene Berührung mit der Sphäre des Unreinen den Menschen *als ganzen* betrifft, wird in Mk 7,18f unterschieden zwischen den Verdauungsorganen und dem Herzen. Was keine Verbindung zum Herz hat, betrifft den Menschen nicht wirklich, macht ihn nicht unrein. Speisen wandern in den Bauch und werden wieder ausgeschieden, haben also keinen nennenswerten Einfluss auf den Menschen. Hier zeichnet sich – zwar nicht begrifflich, aber in der Sache – die Unterscheidung von »Körper« und »Leib« ab. Auch wenn der physiologische Vorgang der Nahrungsaufnahme und -ver-

¹¹ Vgl. Luz, *Matthäus* I, S. 478.

¹² Vgl. Jeremias, *Gleichnisse*, S. 212, mit weiteren Beobachtungen.

¹³ Vgl. auch Wolter, *Lukasevangelium*, S. 453: »Nicht die leibliche Existenz als solche ... wird abgewertet, sondern die Sorge um ihre materielle Sicherung.«

¹⁴ Der zugrundeliegende Begriff (*belikia*) ist mehrdeutig. Der Sachzusammenhang weist auf die temporale Deutung. Die Unmöglichkeit das Lebensalter zu verändern, zielt dabei auf die Unmöglichkeit, die Lebensdauer zu verlängern (in diesem Sinn Davies/Allison, *Matthew* I, S. 652f; Fiedler, *Matthäusevangelium*, S. 180; Gnilka, *Matthäusevangelium* I, S. 248; anders Luz, *Matthäus* I, S. 480).

dauung sich im Inneren des Menschen abspielt, wird er dem Menschen doch nicht innerlich.

Im Rahmen der markinischen Szene werden daraus keine anthropologischen Konsequenzen gezogen. Das Interesse des Evangelisten richtet sich auf das Verhältnis zu den Speisegeboten der Tora, die in einem Erzählerkommentar als aufgehoben bezeichnet werden: »So erklärte er alle Speisen für rein« (Mk 7,19fin). Die Argumentation bietet aber anthropologische Implikationen: Es gibt Dimensionen der Leiblichkeit, die den Personkern des Menschen und sein Gottesverhältnis nicht berühren.

1.3 *Der Leib als Ausdruck menschlicher Hinfälligkeit*

Der zweite Akzent führt uns von der Evangelien-Tradition wieder zu Paulus. Er bestimmt die Situation der Glaubenden in der Spannung zwischen schon geschehener Erlösung und deren noch ausstehender Vollendung. In Röm 8,24a wird diese Spannung unmittelbar formuliert: »Zur Hoffnung wurden wir errettet.« Von der Rettung ist also in der Vergangenheitsform zu sprechen, sie ist bereits geschehen und hat die Situation des Menschen grundsätzlich verändert; andererseits geschieht Rettung im Modus der Hoffnung, und dies bedingt ihre Vorläufigkeit: Es steht noch etwas aus, wie Paulus an der Gegenüberstellung von »hoffen« und »sehen« deutlich macht (8,24b). Christliche Existenz ist angesiedelt in der Spannung zwischen dem »schon« und »noch nicht« der Erlösung.

Die Leiblichkeit des Menschen ist der Ort, an dem diese Spannung zum Austrag kommt. Einerseits gehören, wie oben besprochen, die Glaubenden gerade in ihrer leiblichen Existenz zu Christus (1 Kor 6,15); andererseits ist der Leib Teil dieser bestehenden Welt, und das heißt vor allem: Er ist der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit unterworfen. In der konkreten Erfahrung der Glaubenden dominiert dieser Pol der genannten Spannung. Und so kann Paulus vom »sterblichen Leib« sprechen – auch im Blick auf die Glaubenden, die sich nach wie vor in ihm vorfinden (Röm 6,12). Zwar wohnt der Geist bereits jetzt in ihnen, und durch ihn werden auch »eure sterblichen Leiber« lebendig gemacht – aber erst in der Zukunft (Röm 8,11). Der Leib ist auch die anthropologische Dimension, an der die Macht der *Sünde* ansetzen kann. Paulus fordert dazu auf, die Sünde nicht herrschen zu lassen im sterblichen Leib; mit diesem sind besonders die Begierden verbunden, denen die Glaubenden nicht gehorchen sollen (Röm 6,12). In 1 Kor 15,44 hebt Paulus die mit der leiblichen Existenz verbundenen *Begrenzungen* hervor – allerdings nicht um ihrer selbst willen sondern weil er vor diesem Hintergrund die Andersartigkeit der Erlösung profilieren kann.

1.4 Erlösung des Leibes

Die Erlösung des Menschen kann Paulus nicht »unleiblich« denken. Dem »Leib der Niedrigkeit« steht eine Verwandlung bevor, soll er doch dem »Leib der Herrlichkeit« Christi gleichgestaltet werden (Phil 3,21). Gott wird die sterblichen Leiber der Glaubenden lebendig machen (Röm 8,11).

Vor allem die zuletzt genannte Aussage könnte als Hinweis darauf gewertet werden, dass Paulus an die Wiederherstellung der irdischen Physis denken würde. Die Ausführungen in 1 Kor 15 deuten aber in eine andere Richtung. Sie stehen im Zusammenhang einer konkreten Streitfrage: Paulus wendet sich gegen »einige« in der korinthischen Gemeinde, die sagen: »Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht« (1 Kor 15,12). Die Auferstehungsleugner wenden sich kaum grundsätzlich gegen die Vorstellung einer postmortalen Existenz, sondern gezielt gegen die Erwartung, dass es nach dem Abbruch des irdischen Lebens zu einem *Neuanfang* kommen werde, also gegen die Erwartung einer *Totenaufstehung*. Die genaue Rekonstruktion der Position, gegen die Paulus in 1 Kor 15 schreibt, ist äußerst umstritten.¹⁵ Für unsere Zwecke genügt es, vom bereits genannten Gegensatz auszugehen, wie auch immer die Auferstehungsleugner ihre Zukunftsperspektive genau begründet haben. Entscheidend ist: Paulus sieht in ihrer Position einen Widerspruch zum Evangelium von Tod und Auferweckung Christi und entfaltet deshalb eine dezidiert *eschatologische* Sicht der Erlösung, in der er auch auf deren Leiblichkeit eingeht.

Dies ist als eigenes Thema kenntlich gemacht durch die Frage in 15,35: »Wie werden die Toten auferweckt, mit welchem Leib kommen sie?« Paulus legt diese Frage einem fiktiven Gesprächspartner in den Mund (»einer könnte sagen«) und setzt eine starke adversative Partikel (*alla*: betontes »aber«). Es wird also wahrscheinlich ein denkbarer Einwand gegen die Ausführungen zur Totenaufstehung formuliert – ein Einwand, den Paulus in der Folge zurückweisen will. Dass die zitierte Frage kein durchschlagendes Argument gegen die Totenaufstehung darstellt, will Paulus in der Folge dadurch zeigen, dass er eine Vorstellung von Auferstehungsleiblichkeit im Rahmen *eschatologischer Neuschöpfung* entwickelt. Auferweckung bedeutet nicht Rückkehr in die irdische Existenz, zu dieser enthält sie ein wesentliches Moment der Diskontinuität.

In der Durchführung greift Paulus zunächst zu einer Analogie aus der Erfahrungswelt: Saatkorn und Pflanze unterscheiden sich in ihrem Aussehen in ganz erheblichem Ausmaß. Das »nackte Korn« wird gesät, nicht die Gestalt, die schließlich aus dem Korn entsteht. Diese Gestalt gibt Gott nach seinem Willen, jedem Korn sein eigenes *soma* (15,37f). Die Unterschiedlichkeit der

¹⁵ Vgl. zur Forschungsgeschichte Sellin, *Streit*, S. 17–37.

äußeren Gestalt betont Paulus in der Folge auch über die Pflanzenwelt hinaus, indem er auf Mensch und Tierwelt sowie auf himmlische und irdische Leiber blickt. Zu den Himmelskörpern (Sonne, Mond, Sterne) wird dieselbe »Binnendifferenzierung«¹⁶ vorgenommen wie zuvor zu den irdischen *somata*. Die an den Gegebenheiten der Schöpfung profilierte Unterschiedlichkeit wird schließlich auf die erörterte Frage angewendet: »so auch die Auferstehung der Toten« (15,42). Entsprechend wird das »so« anschließend mit vier Gegensatzpaaren erläutert. Durch die Auferstehung entsteht etwas im Vergleich zum Vorherigen ganz anderes, etwas mit entgegengesetzter Qualität (Vergänglichkeit/Unvergänglichkeit; Unehre/Herrlichkeit; Schwäche/Kraft; irdischer Leib/geistlicher Leib).

Dass für die irdische Seite jeweils die Metapher vom Säen gebraucht wird, zeigt, dass für die Etablierung des Gegensatzes der anfängliche Bezug auf die Pflanzenwelt dominant bleibt. Er passt auch besser zur angezielten Anwendung, insofern Paulus auch den Gedanken der Kontinuität einbringen muss: In der Auferweckung entsteht ja nicht neue (im Sinne einer anderen) Schöpfung, sondern *Neuschöpfung von Geschaffenem*. Dies kann besser am Bild des »nackten Korns« anknüpfen, das durch Gottes Handeln ein neues *soma* erhält. Außerdem hat Paulus das Saatgleichnis schon so eingeführt, dass es für sein Argument besonders brauchbar ist. Das Säen ist verbunden mit *sterben* und *lebendig machen*, das erste die Bedingung für das zweite (15,36). Biologisch ist diese Rede nicht korrekt, aber sie steht durchaus im Einklang mit antiken Vorstellungen.¹⁷ Paulus stellt durch die Verben eine Verbindung zu 15,22 her. Dort hieß es, dass, wie in Adam alle *sterben*, so auch alle in Christus *lebendig gemacht* werden. Er spitzt das Saatbild also von Anfang an auf die behandelte Thematik der Totenaufstehung zu und bereitet die Aussage vor, die er gegen die Auferstehungsleugner ins Feld führen will: »Gesät wird ein irdischer¹⁸ Leib, auferweckt wird ein geistlicher Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, dann auch einen geistlichen« (15,44). Auferweckung ist nicht Wiederherstellung des Früheren, sondern eschatologische Neuschöpfung durch Gott. Gegen die Vorstellung der Auferstehung spricht also nicht, dass sie mit Leiblichkeit verbunden ist.¹⁹

¹⁶ Merklein/Gielen, *Korinther III*, S. 355.

¹⁷ Vgl. dazu von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, S. 206.

¹⁸ Im Griechischen steht an dieser Stelle *psychikos*. Das Adjektiv ist aus der Gegenüberstellung zu *pneumatikos* zu deuten, meint also das zu dieser Welt Gehörende, das nicht vom Geist bestimmt ist (vgl. Wolff, *Korinther*, S. 199; Kremer, *Korinther*, S. 356).

¹⁹ Ob sich die Auferstehungsleugner von der paulinischen Argumentation überzeugen ließen, ist natürlich eine offene Frage. Die herangezogenen Analogien aus der Schöpfung sind ja keine Argumente im eigentlichen Sinn, sondern Bilder für eine unanschauliche Wirklichkeit. Die Streitfrage ist Ausdruck unterschiedlicher anthropologischer Vorstellungen: Paulus denkt von der jüdischen Tradition her und besteht deshalb auf der eschatologischen Totenaufweckung

Was ein »geistlicher Leib« ist, führt Paulus verständlicherweise nicht näher aus. Es geht ihm allein darum, den Unterschied zu den Gegebenheiten irdischer Leiblichkeit herauszustellen: Der auferweckte Leib ist *unvergänglich*, ihm kommt *Herrlichkeit* und *Kraft* zu. Mit diesen Bestimmungen wird der »geistliche Leib« der Sphäre Gottes zugeordnet, aber nicht in seiner Beschaffenheit erfasst. Es geht Paulus nicht darum, positiv eine andere *Stofflichkeit* des auferweckten Leibes zu behaupten. Er hätte kaum den irdischen Leib durch das Adjektiv *psychikos* gekennzeichnet, wenn er ihn als Ansatzpunkt für eine andere Stofflichkeit des auferweckten Leibes gesehen hätte.²⁰ Die Frage, was man sich unter einem nicht-stofflichen Leib vorzustellen habe, müssen wir uns verkneifen. Über die Auskunft, dieser sei eben anders und von aller Negativität befreit aufgrund der endzeitlichen Neuschöpfung durch Gott, kommen wir bei der Auslegung von 1 Kor 15 nicht hinaus.

Dies wird auch durch die Aussage bestätigt, »Fleisch und Blut« könnten das Reich Gottes nicht erben, die Vergänglichkeit nicht Unvergänglichkeit (15,50). Hier kann die Rede von »Fleisch und Blut« nicht allgemein für den Menschen stehen (wie in Gal 1,16; Mt 16,17), sie muss sich auf die »irdisch-vergängliche Existenzweise«²¹ des Menschen beziehen. Diese muss *verwandelt* werden. Die Auferstehungsleiblichkeit ist also »jenseits von stofflichen Leiblichkeitsvorstellungen zu denken.«²²

Zwischenbilanz

Der Durchgang hat gezeigt, dass die leibliche Dimension menschlicher Existenz für die neutestamentliche Anthropologie grundlegend ist. Sie ist so grundlegend, dass auch die über die irdische Existenz hinausgehende Zukunftshoffnung auf diese Kategorie nicht verzichtet, selbst wenn (wie bei Paulus) dabei die Diskontinuität zur irdischen Leiblichkeit betont wird. Deren Schwäche und Hinfälligkeit wird deutlich wahrgenommen, ihre Überwindung aber nicht ausschließlich der endzeitlichen Vollendung zugeordnet. Im Wirken Jesu sind Heilungen des bereits in der Gegenwart angekommenen Gottesreiches. Das Wohl des Leibes wird auch nicht relativiert durch die Warnung vor übermäßiger Sorge in der Jesustradition. Relativiert wird, jedenfalls im dominanten Strang neutestamentlicher Tradition, die Sorge

unter Einschluss der leiblichen Dimension; die Gegenseite ist durch griechische Vorstellungen geprägt, die an eine postmortale Befreiung des eigentlichen Selbst vom Leib denken.

²⁰ Vgl. Wolter, *Paulus*, S. 161.

²¹ Merklein/Gielen, *Korinther III*, S. 379. Andernfalls würde Paulus ja behaupten, kein Mensch könne gerettet werden.

²² Wolter, *Paulus*, S. 212. Dass der auferweckte Christus die Wirklichkeit seiner Auferstehung dadurch demonstriert, dass er auf »Fleisch und Knochen« verweist und etwas isst (Lk 24,39–43), ist in die paulinische Sicht der Auferweckungsleiblichkeit nicht zu integrieren.

um kultische Reinheit. In nicht-biblischen Begriffen ausgedrückt: Es gibt physiologische Vorgänge, die die Person nicht betreffen.

2 Das Verhältnis zur Tierwelt

Verglichen mit dem Alten spielt das Verhältnis zur Tierwelt im Neuen Testament eine viel kleinere Rolle – nicht nur wegen seines geringeren Umfangs. Da das Neue Testament weder eine Urgeschichte zur Herkunft von Mensch und Tier noch den Alltag regelnde Gesetzessammlungen enthält, sind von vornherein weniger Ansatzpunkte für unsere Fragestellung zu erwarten. Ganz ohne Befund ist aber auch der zweite Teil der Bibel nicht.

2.1 *Anthropozentrische Perspektive*

a) In einem ersten Schritt ist die anthropozentrische Perspektive festzuhalten, die sich wie im Alten auch im Neuen Testament findet. Sie tritt am deutlichsten in jenen Aussagen der Jesustradition hervor, die ausdrücklich oder implizit eine Wertung vornehmen und den Menschen dem Tier überordnen. Jeweils werden Vögel als Vergleichsgröße herangezogen. In Mt 10,29–31 lesen wir: »Werden nicht zwei Sperlinge für einen As verkauft? Und nicht *einer* von ihnen wird auf die Erde fallen ohne euren Vater. Bei euch aber sind selbst die Haare des Hauptes alle gezählt. Fürchtet euch nun nicht! Ihr seid wertvoller als viele Sperlinge.« Der höhere Wert wird im Griechischen mit dem mehrdeutigen Verb *diaphero* ausgedrückt. Es ist hier nicht mit »sich unterscheiden« zu übersetzen, sondern muss »sich hervortun, mehr wert sein als« bedeuten. Durch die Nennung des Preises ist das Moment des Wertes aktiviert, ein Bezug auf einen neutral gedachten Unterschied wäre im Zusammenhang sinnlos. Außerdem steht die Aussage im Kontext des Aufrufs zum Vertrauen auf Gott, und sie wird mit »fürchtet euch nicht!« eingeleitet. Dies kann aus dem geschilderten Geschick der Spatzen nur dann begründet werden, wenn nicht der bloße Unterschied, sondern der höhere Wert des Menschen²³ ausgedrückt ist.

Nicht im Verhältnis zu Spatzen, sondern zu Raben (Lk 12,24) bzw. allgemein zu den »Vögeln des Himmels« (Mt 6,26) wird der höhere Wert des Menschen auch in der bereits besprochenen Warnung vor der Sorge ausgesagt. Die Stelle ist nicht nur in der Wortwahl (*diaphero*), sondern auch im Sachzusammenhang vergleichbar: Jeweils geht es um einen Aufruf, der Für-

²³ Die Ansprache ergeht direkt an die Jünger, aber der höhere Wert besteht nicht im Jünger-, sondern im Menschsein (s. a. unten zu Mt 12,12).

sorge Gottes zu vertrauen. Darauf ist zurückzukommen, wenn es um die Nuancierung der anthropozentrischen Perspektive geht (s. u. Abschnitt e).

Eine dritte Stelle, die die Höherwertigkeit des Menschen ausdrückt, steht in einem etwas anderen Sachzusammenhang und begegnet allein im Matthäusevangelium (Mt 12,11 f). In der Frage, was am Sabbat erlaubt ist, bezieht sich der matthäische Jesus auf das übliche Verhalten den Schafen gegenüber. Wenn man sich selbstverständlich Tieren gegenüber am Sabbat fürsorglich verhält, ist auch die Heilung eines Menschen am Sabbat nicht verboten: »Wieviel mehr ist ein Mensch wert als ein Schaf!« Vorausgesetzt ist der Schluss vom Kleineren auf das Größere (*a minore ad maius*).²⁴ In den besprochenen Passagen wird die Höherwertigkeit des Menschen nicht begründet, sie dient vielmehr selbst als Begründung der angezielten Aussage. Es wird, angesichts der alttestamentlich-jüdischen Anthropologie nicht überraschend, an diesen Sachverhalt *erinnert*, er wird nicht neu eingeführt.

Auch in Lk 13,15 wird aus der Praxis der Fürsorge für das Tier (es wird am Sabbat zur Tränke geführt) abgeleitet, dass eine kranke Frau (»diese Tochter Abrahams«) am Sabbat geheilt werden darf (13,16). Hier liegt ebenfalls un- ausgesprochen der Schluss vom Kleineren auf das Größere vor, und es werden nicht einmal mehr die »Größenverhältnisse« benannt – weil sie eindeutig sind und ihre Kenntnis vorausgesetzt ist.

b) Nicht in einem Spruch ausgesagt, sondern in einer Erzählung inszeniert wird die abwertende Haltung Tieren gegenüber in Mk 5,1–20 – freilich in einem sehr speziellen Kontext. Jesus lässt hier recht ungerührt 2000 Schweine im See ertrinken, da er den aus einem Besessenen ausfahrenden Dämonen erlaubt, in eine Schweineherde einzufahren. Die Erzählung ist von einer deutlich judenchristlichen Perspektive geprägt. Irgendwelche tierethischen Bedenken im Verhältnis zu unreinen Tieren kann man angesichts des bereits erörterten Verhältnisses zur Tierwelt sicher nicht erwarten. Unreine Tiere stehen unter dem Vorzeichen gebotener Abgrenzung. Eine Aktivierung des Gedankens der Mitgeschöpflichkeit²⁵ hat in diesem Zusammenhang keinen Ort. Im Verhältnis zu unreinen Tieren ist die wertmäßig empfundene Differenz zwischen Mensch und Tier noch einmal gesteigert.

c) Diese Differenz kann auch in der Gegnerpolemik genutzt werden. Im 2. Petrusbrief werden die bekämpften Falschlehrer durch einen Vergleich mit Tieren abgewertet (2 Petr 2,12–22). Solche Vergleiche sind in der antiken

²⁴ Vgl. Luz, *Matthäus* II, S. 239: »Wenn man schon am Sabbat einem Schaf selbstverständlich etwas Gutes tut, um wieviel mehr dann einem Menschen!«

²⁵ S. dazu unten 2.1, Abschnitt e.

Literatur häufig belegt.²⁶ Aus den verschiedenen Möglichkeiten wählt der Autor des Briefs die Variante, in der Menschen schlechte Eigenschaften von Tieren zugeschrieben werden oder das Fehlen guter Merkmale auf Menschen übertragen wird.

Am grundsätzlichsten (und deshalb für uns am bedeutendsten) ist die Aussage in 2,12. Hier wird den Tieren nicht nur das Fehlen des Verstandes zugeschrieben, sondern auch eine Aussage über den Sinn ihrer Existenz getroffen: Sie sind geschaffen »für Fang und Untergang«. Das abwertende Urteil wird nicht begründet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Es soll als Basis der Kritik an den Falschlehrern dienen, indem auf diese die Negativmerkmale der Tiere übertragen werden. Besonderes Augenmerk wird auf die Unvernunft (2,13–17) und den Untergang (2,12.17.19) gelegt. Anders aber als etwa in Ps 49,13 oder Koh 3,19 ist für den Autor des 2. Petrusbriefs das Vergehen nicht etwas, das Mensch und Vieh zwingend miteinander verbindet. Aufgrund ihrer Hinwendung zum Glauben waren die Falschlehrer diesem Geschick entronnen – durch die Eröffnung einer Existenz über den physischen Tod hinaus. Sie haben sich aber nun wieder davon abgewendet.

Eine anthropologisch stimmige Position entsteht hier nicht. Einerseits wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier betont, andererseits aber eine bestimmte Gruppe von Menschen davon ausgenommen – das würde jedoch jenen Unterschied in Frage stellen. Wir können die diskutierte Passage als Beleg für eine bestimmte Sicht der Tierwelt zur Kenntnis nehmen, mehr ist aus einer solchen im Ganzen plumpen Polemik nicht zu gewinnen.

d) Unabhängig von solcher Polemik schlägt die anthropozentrische Perspektive bei Paulus im Zusammenhang seines Rückgriffs auf die Schrift durch. Inhaltlich geht es in 1 Kor 9 um das Unterhaltsrecht der Evangeliumsboten, das Paulus u. a. mit einer alttestamentlichen Tierschutzbestimmung begründet: »Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden« (Dtn 25,4). Der Ochse, der den Dreschschlitten zieht, soll von dem, was beim Dreschen auf den Boden fällt, fressen können.

Weil das kein unmittelbar einsichtiger Beleg für die angezielte Aussage ist, muss Paulus eine Begründung für die Einschlägigkeit des Schriftwortes nachliefern. Er tut dies, indem er den Wortsinn bestreitet, und zwar mit dem Argument, dass eine besondere Fürsorge Gottes für den Ochsen ausgeschlossen sei: Gott liegt nichts an den Ochsen (9,9b). Das zitierte Wort wurde »um unseretwillen« aufgeschrieben. Wir stoßen hier auf einen grundlegenden Aspekt des Schriftverständnisses des Paulus: Eigentliche Adressaten der Schrift sind die jetzt in der Endzeit lebenden Glaubenden (s. a. 1 Kor 10,11).²⁷

²⁶ Vgl. dazu Callan, *Comparison*.

²⁷ Vgl. Häfner, *Belehrung*, S. 299–301; zum Ganzen ebd., S. 281–312.

Der Sinn der Tierschutzbestimmung ist bei Paulus nicht bewahrt²⁸, da die eigentliche Adressierung des Schriftwortes aus der Unmöglichkeit abgeleitet wird, dass Gottes Fürsorge Ochsengelten gelten könnte. Sicher ist es nicht primäre Intention des Paulus, »eine Tierschutzbestimmung für obsolet (zu) erklären.«²⁹ Er will ein Schriftargument für die Frage des Unterhaltsrechts der Verkünder gewinnen. Die Art und Weise, wie er das tut, zeigt aber, dass er im Verhältnis zur Tierwelt von der besprochenen anthropozentrischen Perspektive bestimmt ist.

e) Ein zu dieser Perspektive gegenläufiger Akzent besteht darin, dass auch neutestamentliche Texte die Sorge des Menschen für das Tier bezeugen. Dies geschieht nicht in dem Sinn, dass zu solcher Sorge *aufgefordert* würde; die neutestamentliche Paränese hat keine tierethische Dimension. Vielmehr wird vom Bestehen der Sorge *ausgegangen* und dies als Argument für einen anderen Sachverhalt genutzt. Wir sind einem Beispiel bereits begegnet: Jesus leitet das am Sabbat Erlaubte von der üblichen Praxis Tieren gegenüber ab (Lk 13,15). Im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Mt 18,12–14; Lk 15,3–7) zeigt der Erzähler durch den Einsatz rhetorischer Fragen, dass er von der Normalität der geschilderten Suche nach dem verlorenen Tier ausgeht. Allerdings ist in diesen Fällen die anthropozentrische Perspektive nicht grundsätzlich verlassen. Insofern sich die Sorge auf Tiere richtet, die vom Menschen als Nutztiere gebraucht werden, ist letztlich der Mensch Nutznießer der Rücksichtnahme auf das Tier.³⁰

Einen Schritt weiter führt die Beobachtung, dass auch im Neuen Testament Mensch und Tier in eine Solidarität der Geschöpfe eingebunden sind. Auffälligerweise begegnet dieser Gedanke gerade in den Texten, in denen vom höheren Wert des Menschen gesprochen wird. Gottes Fürsorge gilt *allen* Geschöpfen: Er ernährt die Vögel, die keine Feldarbeit verrichten (Lk 12,24par); die nicht arbeitenden Lilien stattet er mit größerer Pracht als Salomo aus (Lk 12,27fpar); selbst die auf dem Markt so billigen Spatzen sind vor Gott nicht vergessen (Lk 12,6). Der höhere Wert des Menschen hebt also nicht die Gemeinsamkeit von Mensch und Tier als von Gott geschaffene und von ihm getragene Wesen auf. Dass dies nicht das eigentliche Aussageziel ist, schmälert die Bedeutung der Überzeugung nicht, im Gegenteil: Deren Selbstverständlichkeit zeichnet sich umso deutlicher ab, wenn mit ihrer Hilfe eine andere Aussage (das Vertrauen der Jünger in die Fürsorge Gottes) einsichtig gemacht

²⁸ Anders z. B. Fee, *Corinthians*, S. 408.

²⁹ So mit Recht Lindemann, *Korintherbrief*, S. 205.

³⁰ S. a. den Beitrag von Erasmus Gaß zum Unterschied des Verhältnisses zu Wild- und Nutztier in diesem Band.

werden soll. Die genannten Jesusworte gehen davon aus, dass der Gedanke der Solidarität der Geschöpfe nicht begründet werden muss.

Ein Gegengewicht zur rein anthropozentrischen Perspektive zeigt sich auch, wenn wir Vorstellungen von der endzeitlichen Vollendung in den Blick nehmen. Zwar gibt es nicht viele Anhaltspunkte für unsere Fragestellung, aber sie fehlen immerhin nicht ganz.

2.2 *Universale Erlösungsperspektive*

a) In der markinischen Version des Aufenthalts Jesu in der Wüste findet sich (anders als in der Versuchungsgeschichte nach Matthäus und Lukas) die Notiz, Jesus sei in jenen Tagen »mit den wilden Tieren gewesen«. Hier dürfte die Erwartung aufgegriffen sein, dass die eschatologische Zukunft auch den Frieden zwischen Mensch und Tier (wie auch innerhalb der Tierwelt) mit sich bringt. Wahrscheinlich wird Jesus hier als »neuer Adam« dargestellt, der anders als der erste die Versuchung besteht. Dass ihm Engel dienen, lässt sich vor dem Hintergrund ebenfalls in dieses Bild einordnen, gab es doch in der frühjüdischen Tradition den Gedanken, dass der paradiesische Zustand durch den Dienst der Engel gekennzeichnet ist.³¹ Zu diesem Zustand gehörte außerdem der Friede im Verhältnis zur Tierwelt.³² Vor diesem Hintergrund kann die Erwartung des eschatologischen Tierfriedens im Rahmen der Urzeit-Endzeit-Entsprechung verstanden werden: Es wird wieder derjenige Zustand hergestellt, der am Beginn der Schöpfung gegeben war.³³ Die kleine Szene aus dem Markus-Evangelium ist nicht an einer näheren Ausgestaltung dieser Erwartung interessiert, sondern will in erster Linie Jesus als denjenigen darstellen, der die eschatologische Wende begründet. Immerhin scheint die knappe Notiz von der Gemeinschaft Jesu mit den wilden Tieren kennzeichnend genug zu sein, um diese Bedeutung Jesu zu profilieren. Wenigstens implizit begegnet eine Vision vom friedlichen Miteinander von Mensch und Tier.³⁴

b) Nicht als anschauliche Szene, sondern in abstrakter theologischer Sprache eröffnet Paulus in Röm 8 eine Erlösungsperspektive, die auch die Tierwelt

³¹ Zu verweisen ist auf *Das Leben Adams und Evas*, eine jüdische Schrift wohl vom Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. (s. Vita Adae et Evae 4,2; Merk/Meiser, *Leben*), und die rabbinische Tradition (Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin 59b; Goldschmidt, *Talmud*).

³² Zu den Schöpfungstexten s. den Beitrag von Erasmus Gaß in diesem Band.

³³ Alttestamentliche Belege für die Erwartung des Tierfriedens: Jes 11,6–8; 65,25; Hos 2,20.

³⁴ Vgl. z. B. Pesch, *Markusevangelium* I, S. 95 f; Gnllka, *Markus* II, S. 57. Versuche, die dargestellte Adam-Typologie zugunsten einer Israel-Typologie zurückzuweisen (vgl. z. B. Heil, *Animals*), haben Schwierigkeiten, die Gemeinschaft Jesu mit den wilden Tieren und den Dienst der Engel zu erklären.

einschließt. Der Gedankengang geht aus von dem Urteil, dass die Leiden der Gegenwart nichts bedeuteten im Vergleich zur künftigen Herrlichkeit. Dass gegenwärtige Leiderfahrung auf die endgültige Heilszukunft bezogen ist, wird in drei Begründungsgängen erläutert.³⁵

Wir betrachten den ersten in 8,19–22. Hier findet sich als Besonderheit der Bezug auf die Schöpfung bzw. »ganze Schöpfung« (8,22). Wahrscheinlich meint Paulus damit die *außermenschliche* Schöpfung, und nicht, wie bisweilen angenommen, die (außerchristliche) Menschheit oder die Gesamtheit des Geschaffenen.³⁶ Auf dieses Verständnis weist vor allem die Aussage, die Schöpfung sei der Nichtigkeit »nicht freiwillig« unterworfen worden (8,20), dies sei also aufgrund eines Verhängnisses geschehen. Denn nur von der außermenschlichen Kreatur kann Paulus »sagen, sie sei zwangsweise, ohne ihr Verschulden der Nichtigkeit unterworfen worden; die Menschen, Heiden wie Juden, konfrontiert er dagegen mit ihrer Verantwortung (Röm 1 und 2).«³⁷ Wie auch immer man den im Einzelnen schwierig zu deutenden Satz in 8,20 versteht, es spricht sich darin der Gedanke aus, dass »die Situation und das Geschick der Schöpfung abhängig sind von der Situation und dem Geschick der Menschen.«³⁸

Im Hintergrund steht wohl die jüdische Tradition von der »verderbliche(n) Auswirkung des Falles Adams auf die ganze Schöpfung (vgl. Gen 3,16f).«³⁹ Nun hat aber die Schöpfung nicht nur teil an der negativen Folge dieser Schicksalsgemeinschaft mit dem Menschen.⁴⁰ Bei Paulus äußert sich dieser Gedanke in der Ergänzung am Ende von 8,20: die Unterwerfung unter die Nichtigkeit geschah »auf Hoffnung hin«. Diese Hoffnung bezieht sich auf die Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (8,21). Daran haben alle Geschöpfe Anteil⁴¹.

³⁵ Vgl. Gräßer, *Kreatur*, S. 99. Er grenzt mit der Mehrheit der Ausleger ab: 8,19–22.23–25.26 f. Jeweils folgt auf eine Behauptung (8,19.23.26a) eine begründende Entfaltung (8,20f.24.26b).

³⁶ Vgl. Vögtle, *Zukunft*, S. 193 (unter Ausschluss von 8,22); Wilckens, *Römer II*, S. 153; Gräßer, *Kreatur*, S. 103; Theobald, *Römerbrief I*, S. 242. Nach Wolter, *Römer I*, S. 509, hat sich für diese Deutung heute »ein gewisser Konsens eingestellt.«

³⁷ Theobald, *Römerbrief I*, S. 242.

³⁸ Wilckens, *Römer II*, S. 155.

³⁹ Vögtle, *Zukunft*, S. 195 (vgl. z. B. 4 Esra 7,11 f; GenR 12 [8d]; vgl. dazu auch Vollenweider, *Freiheit*, S. 380 mit Anm. 474; Gräßer, *Kreatur*, S. 107 f).

⁴⁰ Vgl. auch Gräßer, *Kreatur*, S. 108: »Der Grundgedanke ist einfach: Eine um des Menschen willen geschaffene Welt wird natürlich von dessen Schuld mitbetroffen, aber auch von dessen Verwandlung im Endgericht: Die Schöpfung erhält daran Anteil (4 Esr 6,13 ff; 7,26 ff; AssMos 10 u.ö.)«.

⁴¹ Der Gedanke bleibt im Grundsatz anthropozentrisch, wenn »auch das Heilsgeschick ... der Schöpfung um der Menschen willen zugewiesen wird« (Wolter, *Römer I*, S. 514). Anderer-

3 Versuch eines Fazits

a) Was folgt aus diesem Befund für unser übergeordnetes Thema? Kurz gesagt: nichts Eindeutiges. Blicken wir zurück auf die Ausführungen zur Leiblichkeit des Menschen, so ließe sich etwa aus der paulinischen Eschatologie ableiten, dass erst die endzeitliche Zukunft die Befreiung von körperlicher Hinfälligkeit bringt und deshalb dem Versuch, diese Hinfälligkeit zu überwinden, von vornherein Grenzen gesetzt sind. Man könnte aber aus der für das Menschsein so grundlegenden Kategorie der Leiblichkeit und aus der Tatsache, dass nach biblischem Zeugnis ein unversehrter Leib doch offensichtlich Gottes Willen entspricht, den Impuls gewinnen, alles, was möglich ist, für dieses Ziel einzusetzen (ohne zur Bestimmung des ethisch »Möglichen« aus der Bibel selbst Orientierung zu bekommen). Ähnlich ließe sich aus dem heilenden Wirken Jesu folgern: Wenn es Zeichen der Ankunft des endzeitlichen Gottesreiches ist und dieser Aspekt der Gottesbotschaft Jesu nicht preisgegeben werden soll, dann kann auch die heutige Bemühung um das Heilwerden des Leibes in diesen Horizont gestellt werden. Andererseits kann der Ton auch darauf gelegt sein, dass die Durchsetzung des Gottesreiches Gottes Sache ist und hochtechnisierte medizinische Heilungsbemühung doch etwas ganz Anderes als das charismatische Wunderwirken Jesu. Die Relativierung kultischer Reinheit bietet einen Ansatzpunkt für die Isolierung körperlicher Gegebenheiten vom Personkern. Kann man diesen Gedanken weiterführen und auf die Frage von Tierorganen im Menschenkörper anwenden?

Vielleicht können wir an dieser Stelle nur festhalten: Von der neutestamentlichen Anthropologie her lässt sich die leibliche Dimension menschlichen Lebens nicht für unwesentlich erklären. Man kann also nicht mit Berufung auf das Neue Testament die Bemühung um Erhalt und Unversehrtheit leiblich-irdischer Existenz in ihrer Bedeutung relativieren, weil das Wesen des Menschen in einem inneren, »unleiblichen« Kern und seine Bestimmung in einer transzendenten Zukunft liege. Anders gesagt: Das ethische Problemfeld, das hier in theologischer Perspektive beackert werden soll, liegt vom neutestamentlichen Befund zur Anthropologie her offen da – ohne einen Zaun, der den Zugang von vornherein versperren würde. Das ist als Ergebnis unseres Durchgangs nicht viel, aber vielleicht doch mehr als nichts.

b) Im Blick auf das Verhältnis zur Tierwelt ergab sich eine deutlich anthropozentrische Perspektive, die ausdrückliche Abwertungen von Tieren einschloss. Ansätze zu tierethischen Überlegungen sind im Neuen Testament nicht zu finden. Die Fürsorge des Menschen für das Tier kommt insofern zur

seits zeigt sich aber, »dass Paulus sich auch die Verherrlichung der Kinder Gottes nicht ohne Einbettung in die nichtmenschliche Schöpfung vorstellen kann« (ebd.).

Sprache, als von der Selbstverständlichkeit eines entsprechenden Verhaltens ausgegangen und dies für einen anderen Sachverhalt ausgewertet wird (Heilung am Sabbat); Thema oder Gegenstand einer Aufforderung wird sie nicht. Und da es sich um Nutztiere handelt, muss solche Fürsorge nicht um der Tiere willen geschehen. Trotz dieser klaren Anthropozentrik fehlt das Element geschöpflicher Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Tier nicht. Auch wenn Gottes Sorge in viel stärkerem Maß den Menschen gilt, sind die Tiere davon nicht ausgenommen. Und dies kann selbst die endzeitliche Vollendung betreffen.

Vor allem die zu Röm 8 erhobene Überschneidung der Zeiten dürfte nicht ohne Auswirkung auf die ethische Frage nach dem Verhältnis zur Tierwelt bleiben. Die universale Erlösungsperspektive ist keine rein künftige Kategorie; auch die Gegenwart ist von dem berührt, was für die Vollendung der Welt erhofft wird. Dann ist das Mensch-Tier-Verhältnis nicht allein durch die Solidarität des Geschaffenen bestimmt, sondern in eine »Erlösungsgemeinschaft« eingeordnet. Dann legen sich Konsequenzen in der Umwelt- und Tierethik nahe. Auch wenn Paulus selbst dies nicht formuliert oder auch nur andeutet und auch wenn wir uns die mythologische Begründung nicht mehr zu eigen machen können (Auswirkung des Falles Adams auf die ganze Schöpfung), gibt der verhandelte theologische Gedanke doch eine Richtung vor.

Macht man ihn stark, so wird die beschriebene anthropozentrische Perspektive zwar nicht aufgehoben, aber relativiert. Wenn der Mensch eine Solidargemeinschaft mit der Schöpfung bildet, und dies auch im Blick auf die Erwartung der Erlösung, dann kann der Umgang des Menschen mit den Tieren nicht willkürlich sein. Dass »ihr mehr wert seid als die Spatzen« ist kein Freibrief, der alles erlaubt; man müsste selbst die Aussage des Paulus relativieren, dass Gott nichts an den Ochsen liege. Aber wo angesichts der heutigen Möglichkeiten der Transplantationsmedizin die Grenze verläuft zwischen einer akzeptablen Anthropozentrik und der Aufkündigung der Solidargemeinschaft der Geschöpfe – das lässt sich vom Neuen Testament her nicht sagen.

Literatur

- Bultmann, R.: Art. *μεριμνάω* κτλ., in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, S. 593–598.
- Callan, T.: Comparison of Humans to Animals in 2 Peter 2,10b–22. In: *Biblica* 90, 2009, S. 101–113.
- Davies, W. D./Allison, D. C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 3 Bde. (International Critical Commentary), London 1988–1997.

- Dunn, J. D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998.
- Fee, G. D.: *The First Epistle to the Corinthians* (New International Commentary), Grand Rapids 1987.
- Fiedler, P.: *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2005.
- Frevel, C.: Menschsein/Altes Testament. In: Ders./Wischmeyer, O.: *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. Die Neue Echter Bibel. Themen 11. Würzburg 2003, S. 7–60.
- Gnilka, J.: *Das Evangelium nach Markus*, 2 Bde. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II), Solothurn/Neukirchen-Vluyn ⁴1994.
- Gnilka, J.: *Das Matthäusevangelium*, 2 Bde. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I), Freiburg 1986/88.
- Goldschmidt, L. (Hg.): *Der Babylonische Talmud*, 12 Bde., Berlin 1929–1936.
- Gräßer, E.: Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22). Auf der Suche nach einer »biblischen Tierschutzethik«. In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 5, 1991, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 93–117.
- Häfner, G.: »Nützlich zur Belehrung« (2 Tim 3,16). *Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption* (Herders Biblische Studien 25), Freiburg 2000.
- Heil, J. P.: Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13. In: *Catholic Biblical Quarterly* 68, 2006, S. 63–78.
- Jeremias, J.: *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁶1962.
- Kremer, J.: *Der Erste Brief an die Korinther*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1997.
- Lindemann, A.: *Der Erste Korintherbrief* (Handbuch zum Neuen Testament 9,1), Tübingen 2000.
- Luz, U.: *Das Evangelium nach Matthäus*, 4 Bde. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985–2002 (Bd. ⁵I 2002).
- Merk, O./Meiser, M.: *Das Leben Adams und Evas* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/Lfg. 5), Gütersloh 1998.
- Merklein, H./Gielen, M.: *Der erste Brief an die Korinther*, 3 Bde. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7), Gütersloh/Würzburg 1992–2005.
- Nolland, J.: *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2005.
- Pesch, R.: *Das Markusevangelium*, 2 Bde. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament II), Freiburg 1976/77.
- Schnelle, U.: *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes* (Biblich-theologische Studien 18), Neukirchen-Vluyn 1991.
- Sellin, G.: *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 138), Göttingen 1986.
- Theobald, M.: *Römerbrief*, 2 Bde. (Stuttgarter kleiner Kommentar zum Neuen Testament 6), Stuttgart 1992–1993.

- Vögtle, A.: *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.
- Vollenweider, S.: *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 147), Göttingen 1989.
- von Gemünden, P.: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung* (Novum Testamentum et orbis antiquus 18), Fribourg/Göttingen 1993.
- Wilckens, U.: *Der Brief an die Römer*, 3 Bde. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978–1982.
- Wischmeyer, O.: Menschsein/Neues Testament. In: Frevel, C./dies.: *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. (Die Neue Echter Bibel). Themen 11. Würzburg 2003, S. 61–117.
- Wolff, C.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Zweiter Teil)* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7/2), Berlin³1990.
- Wolter, M.: *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008.
- Wolter, M.: *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Wolter, M.: *Der Brief an die Römer, Teilband 1: Röm 1–8* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI,1), Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2014.