

Edition Schöpfung

Band 5

Julia Enxing / Klaus Vellguth (Hg.)

Gemeinsam Schöpfung sein

Europäische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

Alle Rechte vorbehalten

© 2026 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern
produktsicherheit@verlagsgruppe-patmos.de
www.gruenewaldverlag.de

(Vorstehende Angaben sind zugleich Pflichtinformationen nach GPSR)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: Marc Chagall, La Création, M 234. Heliogravüre, Lithographie,
36 cm x 28 cm. Nizza, Musée national Marc Chagall

© VG Bild-Kunst, Bonn 2025

Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3430-7

Inhalt

Vorwort	9
Gemeinsam Schöpfung sein	11
Jüdische Perspektiven	23
Annette M. Boeckler	
Verantwortung zum Staunen	
Europäisch-jüdische Schöpfungsspiritualität	25
Jonathan Wittenberg	
Schöpfungsspiritualität	51
Naomi Verber	
Judentum und Klimagerechtigkeit	65
Katholische Perspektiven	89
Julia Enxing	
Von der Großen Trennung zur Relationalen Wende	
Schöpfungstheologie im <i>relational turn</i>	91
Klaus Vellguth	
Wie das Leben: relational, dynamisch, paradox und divers	111
Jacques Haers SJ	
„Das Universum ist geschaffen...“	
Das Kernstück ethischer Herausforderungen	135
Protestantische Perspektiven	155
Frederike van Oorschot	
Schöpfungsimaginationen in der protestantischen Theologie	157

Dominik Gautier	
Evangelische Schöpfungsspiritualität	
Eine Spurensuche in der reformierten Tradition	177
Lea Chilian	
Schöpfungsgerechtigkeit und Gerechtigkeit Gottes	
Eine protestantische Perspektive	193
Orthodoxe Perspektiven	211
Mugurel Vasilica Pavaluca	
Schöpfungsnarrative Aspekte aus der Perspektive der orthodoxen Theologie	213
Svetoslav Ribolov	
Das Geschaffene und das Ungeschaffene als Schlüssel zum Verständnis der Schöpfung	227
Nikolaos Asproulis	
Öko-Spiritualitäten und die Bewahrung der Schöpfung	
Eine ostkirchlich-orthodoxe Perspektive	243
Islamische Perspektiven	263
Asmaa El Maaroufi	
Schöpfung als Beziehungsgeschehen	
Koranische Schöpfungsnarrative im Spannungsfeld von Geschöpflichkeit und Verantwortung	265
Ayşe Almıla Akca	
Schöpfungsspiritualität als Sinn der religiösen Praxis	
Eine praktisch-theologische Perspektive	287

Ibrahim Özdemir

Ökologische Gerechtigkeit und Moral

Eine islamische Perspektive 307

Literaturverzeichnis 329

Autor:innen 367

Vorwort

In der Reihe „Edition Schöpfung“ sind Autor:innen aus aller Welt eingeladen, Schöpfungstheologien und Schöpfungsspiritualitäten aus verschiedenen religiösen Traditionen zu formulieren. Im Zentrum des Austauschs stehen die jeweiligen Schöpfungsnarrative und -traditionen, die daraus hervorgehenden Spiritualitäten sowie ethische Implikationen im Blick auf eine zeitgemäße Schöpfungsverantwortung. Im ersten Band der Reihe „Wir sind nur Gast auf Erden. Lateinamerikanische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog“ beleuchteten die Autor:innen jüdische, christliche, andine und afroamerikanische Traditionen in Lateinamerika. Im zweiten Band „In der Schöpfung Heimat finden. Asiatische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog“ wurden neben den vier ursprünglich in (Vorder-)Asien entstandenen Religionen des Christentums, Islam, Hinduismus, Buddhismus auch die indigenen asiatischen Traditionen fokussiert. Im dritten Band „Mit der Schöpfung Leben atmen. Afrikanische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog“ wurde zwischen islamischen, katholischen, protestantischen und indigenen Traditionen differenziert. Ein vierter Band „Schöpfung für das Leben“ wandte sich den Schöpfungsspiritualitäten in Deutschland zu, wobei die Autor:innen ihre Beiträge aus jüdischer, christlicher, islamischer, bahá'í-scher und agnostischer Perspektive verfassten. Der nun vorliegende fünfte Band „Gemeinsam Schöpfung sein“ legt den Schwerpunkt auf europäische Perspektiven.

Mit der Fokussierung auf Europa wird eine spezifische Spannung sichtbar: Einerseits prägen unterschiedliche christliche Traditionen, jüdische und islamische Denkhorizonte sowie vielfältige mit den abrahamitischen Religionen verwobene philosophische Strömungen seit Jahrhunderten die kulturelle Entwicklung des Kontinents. Andererseits stehen diese Traditionen heute in einem Kontext, in dem Fragen nach Nachhaltigkeit, globaler Verantwortung und einem gerechten Zusammenleben unter den Bedingungen von Klimawandel, ökonomischer Ungleichheit und gesellschaftlicher Transformation neu verhandelt werden müssen. Ein Dialog über Schöpfungsspiritualitäten kann dazu beitragen, unterschiedliche Wissensbestände, religiöse Überzeugungen und säkulare Perspektiven miteinander zu verknüpfen. Gerade die Begegnung der verschiedenen religiösen Traditionen birgt dabei ein besonderes Potenzial: Sie ermöglicht es, im Zusammenspiel von Glauben, Vernunft und kulturell-religiöser

Praxis eingefahrene Denkmuster zu hinterfragen, neue Perspektiven zu eröffnen und gemeinsame Handlungsoptionen zu entwickeln.

Während die ersten Bände der Edition Schöpfung bewusst zunächst Vertreter:innen des globalen Südens mit ihren spezifischen Perspektiven und Traditionen zu Wort kommen ließen, bringen nun europäische Theolog:innen und damit Repräsentant:innen aus dem globalen Norden ihre Reflexionen ein. Da sie in einer Weltregion leben, die mit ihrer Lebensweise insbesondere in den vergangenen Jahrzehnten überproportional stark zur Entstehung der globalen Umwelt- und Klimakrise beigetragen hat, sind ihre in diesem Band vorliegenden Beiträge im Kontext einer besonderen Verantwortung für die Zukunft der Schöpfung verfasst worden. Dies klingt in ihrem spezifischen thematischen Zugang an. Oft dominiert bei europäischen Autor:innen die Suche nach präventiven oder konservativen Maßnahmen zur Bewahrung der Schöpfung, während andere Regionen der Welt vor allem schadensausgleichende Interventionen einfordern.

Der Band „Gemeinsam Schöpfung sein“ dokumentiert ein Ringen darum, wie angesichts der Umwelt- und Klimakrise eine angemessene sowie verantwortbare Menschen- und Weltsicht entwickelt werden kann und versteht sich zugleich als Einladung, den begonnenen, religionsverbindenden Austausch zur Frage nach einem gelingenden Leben in der Schöpfung gemeinsam – über religiöse und weltanschauliche Grenzen hinweg – zu reflektieren.

Schöpfung kann, dies zeigen viele Beiträge dieses Bandes, nicht nur als eine *creatio ex nihilo*, sondern auch als eine *creatio continua*, als ein Vorgang der Ko-Kreation, verstanden werden. Auch die Publikation des hier vorliegenden Bandes ist in einem Miteinander und Zueinander entstanden. Unser besonderer Dank für ihre Mitwirkung an diesem fünften Band in der „Edition Schöpfung“ gilt neben den Autor:innen des Bandes auch PD Dr. Gerlinde Baumann und Pascal Collinet für ihre qualifizierten Übersetzungen. Zudem Juliano Tamino Uhlmann, der mit großer Sorgfalt mit dem Korrekturlesen der Beiträge befasst war. Volker Sühs vom Grünewald Verlag danken wir für die gute Zusammenarbeit. Zudem gilt unser Dank der Stiftung Naturwissenschaft und Kirche sowie der Missionsprokur der Benediktiner, deren finanzielle Unterstützung die Publikation dieses Bandes ermöglicht hat.

Julia Enxing
Klaus Vellguth

Gemeinsam Schöpfung sein

Die Reihe „Edition Schöpfung“ versammelt Beiträge aus unterschiedlichen Weltregionen, die Schöpfungstheologien und -spiritualitäten im interreligiösen Dialog erschließen. Im Zentrum stehen dabei Schöpfungsnarrative, daraus hervorgehende Spiritualitäten sowie ethische Perspektiven auf eine zeitgemäße Schöpfungsverantwortung. Während die ersten drei Bände lateinamerikanische, asiatische und afrikanische Kontexte in den Blick nehmen und ein vierter Band Schöpfungsspiritualitäten in Deutschland thematisiert, richtet der vorliegende fünfte Band den Blick auf Europa. Zu Wort kommen jüdische, christliche und islamische Vertreter:innen, wobei eine konfessionelle Differenzierung der christlichen Perspektiven mit ihrem jeweiligen Fokus auf die katholische, protestantische und orthodoxe Tradition den Reichtum schöpfungsspirituelle Zugänge akzentuiert.

In einem ersten Teil beleuchten Annette M. Boeckler, Jonathan Wittenberg und Naomi Verber Schöpfungsnarrative, Schöpfungsspiritualitäten und Fragen der Schöpfungsgerechtigkeit aus jüdischer Perspektive. Im Beitrag *„Verantwortung zum Staunen. Europäisch-jüdische Schöpfungsspiritualität“* zeichnet Annette M. Boeckler die Entwicklung jüdischer Natur- und Schöpfungsvorstellungen im europäischen Kontext nach. Ausgehend von mittelalterlichen Denkern wie Pakuda und Maimonides wird Natur als Ort der Gotteserkenntnis und ethischer Verpflichtung (*bal taschit*) interpretiert. Während in der iberisch-islamischen Tradition die Natur als „Lehrbuch“ göttlicher Weisheit gilt, entwickelt sich im aschkenasischen Raum eine stärker moralisch-spirituelle Deutung als Mahnung zur Demut. Kabbalistische Ansätze verstehen die Schöpfung als von göttlichen Funken durchdrungen und betonen die Verantwortung des Menschen zur „Reparatur“ der Welt (*Tikkun Olam*). Neuzeitliche Denker wie Spinoza, Mendelssohn und Hirsch rationalisieren bzw. normativieren das Verhältnis von Mensch und Natur, während Rosenzweig, Buber und Heschel relationale und dialogische Zugänge entfalten, die in einer Spiritualität des Staunens und der Verantwortung kulminieren. Abschließend konstatiert Boeckler, dass ökologische Implikationen im europäischen Judentum lange randständig blieben, während sie im angloamerikanischen Raum stärker ausgeprägt wurden.

In seinem Beitrag „*Schöpfungsspiritualität*“ entfaltet Rabbi Jonathan Wittenberg eine theologisch-ethische Deutung der Welt als fortwährend von göttlicher Energie durchdrungene Schöpfung, in der der Mensch nicht als Herr, sondern als verantwortlicher Teil eines interdependenten Ganzen erscheint. Ausgehend von der Hebräischen Bibel wird die Aufgabe des Menschen als „bebauen und bewahren“ interpretiert, was eine Verbindung von Nutzung, Ehrfurcht und Schutz impliziert. Rabbinische Traditionen konkretisieren dies in Geboten gegen Grausamkeit und Verschwendung sowie in Ritualen, die Achtsamkeit gegenüber der Natur fördern. Philosophisch vertieft etwa Maimonides diese Perspektive, indem er allen Lebewesen einen Eigenwert zuschreibt. Die Mystik betont die Immanenz Gottes in allen Dingen und fordert die Wahrnehmung der Heiligkeit der Schöpfung. Angesichts moderner ökologischer Krisen wird diese Tradition als Grundlage einer Ethik der Verantwortung aktualisiert.

Naomi Verber entwickelt in „*Judentum und Klimagerechtigkeit*“ eine theologisch fundierte Deutung von Umweltgerechtigkeit, die jüdische Traditionen mit modernen sozial-ökologischen Bewegungen verbindet. Ausgehend von den Protesten in Warren County (1982) als historischem Ursprung der Umweltgerechtigkeitsbewegung argumentiert sie, dass deren ethische Grundideen tief in der jüdischen Schöpfungstheologie verwurzelt sind. Die Genesis wird als moralisches Ordnungsprojekt interpretiert, in dem Gerechtigkeit durch Trennung, Begrenzung und Balance etabliert wird. Zugleich betont die Autorin die Interdependenz allen Lebens, die sowohl in rabbinischen Quellen als auch in ökologischen Konzepten sichtbar wird. Zentral ist das Prinzip des *betzelem Elohim*, das die Gleichwertigkeit aller Menschen begründet und Umweltzerstörung als Verletzung göttlicher Ordnung deutet. Götzendienst erscheint als Chiffre für ausbeuterische, „extraktive“ Weltverhältnisse. Demgegenüber formuliert die Tora mit Institutionen wie Schabbat, Schmitta, Jowel sowie Pea und Ma’aser ein System sozial-ökologischer Gerechtigkeit, das Eigentum relativiert und Ressourcen umverteilt. Prophetische Texte unterstreichen die Verbindung von sozialer Ungerechtigkeit und ökologischer Krise. Schließlich wird Generationengerechtigkeit als zentrales Motiv hervorgehoben: Der Bund verpflichtet zur Bewahrung der Lebensgrundlagen über Zeit hinweg und versteht Nachhaltigkeit als religiöse Verantwortung.

Nach den jüdischen Perspektiven folgen Beiträge von Autor:innen, die (auch) von ihrer katholischen Tradition geprägt sind. Julia Enxing untersucht in ihrem Beitrag *„Von der Großen Trennung zur Relationalen Wende“* die Schöpfungstheologie im Horizont des sogenannten *relational turn* und stellt sie in den Kontext gegenwärtiger ökologischer und epistemischer Herausforderungen. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass Sprache Wirklichkeit nicht nur beschreibt, sondern mit hervorbringt, sodass veränderte Weltbedingungen auch neue theologische Narrative erforderlich machen. Im Zeichen des Anthropozäns wird daher eine grundlegende Neuorientierung theologischen Denkens gefordert, die sich von dualistischen Vorstellungen einer „Großen Trennung“ zwischen Mensch, Natur und G*tt löst. Stattdessen plädiert Enxing für eine relational ausgerichtete Theologie, die den Eigenwert aller Mitgeschöpfe sowie ihre wechselseitige Verbundenheit im Netzwerk des Lebens ernst nimmt. Diese Perspektive impliziert zugleich eine theologisch begründete Kritik an fortgesetzter Naturausbeutung und an Formen anthropozentrischer Überlegenheit. Sie regt die Entwicklung neuer Hoffnungsbilder und Zukunftsvisionen an, die sowohl Ausdruck einer tiefen Sensibilität für die Verwundbarkeit des Planeten als auch Impuls für verantwortliches Handeln sind. Dabei betont die Autorin, dass religiöse Rede von G*tt unter den Bedingungen des Anthropozäns vor der Aufgabe steht, traditionelle Denkformen zu transformieren und eine G*ttesrede zu entwickeln, die relationales Denken konsequent aufnimmt.

In seinem Beitrag *„Wie das Leben: relational, dynamisch, paradox und divers“* entfaltet Klaus Vellguth seine schöpfungstheologischen Reflexionen im Horizont des Anthropozäns. Dabei wird eine Abkehr von binär-dialektischem Denken zugunsten relationaler, inklusiver und dynamischer Zugänge vorgeschlagen, die sich als polyphon, kontextuell und interdisziplinär verstehen. Die ökologische Krise wird als „Zeichen der Zeit“ im Sinne einer kairologischen Hermeneutik gedeutet und darauf verwiesen, dass eine theologische Umkehr anthropozentrischer Paradigmen ansteht. Zentral ist die These einer relationalen Schöpfungstheologie, die sich aus der trinitarischen Gotteslehre speist und das Paradox des christlichen Glaubens als produktive Denkform versteht. Theologie erscheint als sprachlich vermittelte Konstruktion von Wirklichkeit, die sich in relationalen Netzwerken von Mensch, Tier und Natur vollzieht. Die Inkarnation wird im Sinne einer „Deep Incarnation“ (Johnson) kosmologisch er-

weitert und theologisch als umfassende Involvierung Gottes in die materielle Schöpfung interpretiert. Daraus folgt eine pathozentrische Ethik, die Leidensfähigkeit als Grundlage moralischer und theologischer Wahrnehmung begreift und ökologische Diakonie als polymorph, polyphon und polychrom beschreibt. Schließlich wird ein epistemologischer Ansatz skizziert, der westliche Wissenschaftslogiken überschreitet und traditionelle, intuitive sowie interkulturelle Wissensformen einbezieht. Schöpfungstheologie wird so als dialogisch, transkulturell und praxisbezogen profiliert, die ökologische, soziale und epistemische Gerechtigkeit miteinander verschränkt.

Anschließend eröffnet Jacques Haers SJ in seinem Beitrag *„Das Universum ist geschaffen“* eine theologische und ethische Perspektive auf die Wirklichkeit, die zu gemeinsamer Deutung und verantwortlichem Handeln herausfordert. Schöpfung erscheint dabei nicht als eindeutig bestimmbarer Begriff, sondern als Mysterium, das in dialogischen Prozessen erschlossen wird. Im Zentrum steht ein relationales Verständnis von Schöpfung, das die Vernetztheit allen Lebens, den Geschenkcharakter des Daseins und die daraus erwachsende Verantwortung für Gerechtigkeit und Versöhnung betont. Zugleich wird die Spannung zwischen prophetischer Kritik an Gewalt und Ungerechtigkeit sowie der Hoffnung auf eine versöhnte Zukunft hervorgehoben. Vor diesem Hintergrund werden zentrale Herausforderungen im westeuropäischen Kontext, wie etwa Säkularisierung, gesellschaftliche Gewalt, die Situation junger Generationen und ökologische Nachhaltigkeit diskutiert. Der Beitrag plädiert für synodale Formen gemeinsamer Entscheidungsfindung und für eine „Öko-Synodalität“, die die Verantwortung der Menschen innerhalb des gesamten Beziehungsnetzes der Schöpfung neu ins Bewusstsein ruft.

Im folgenden Teil bringen Frederike van Oorschot, Dominik Gautier und Lea Chilian protestantische Perspektiven ein. Frederike van Oorschot entfaltet in ihren Überlegungen zu *„Schöpfungsimaginationen in der protestantischen Theologie“* eine systematische Analyse gegenwärtiger Deutungsformen von Schöpfung als sozial wirksame Imaginationen innerhalb protestantischer Theologie. Ausgangspunkt ist die These, dass „Schöpfung“ weniger als dogmatische Lehre denn als multimedial vermittelte, kulturell geteilte Sinnfigur zu verstehen ist, die in Liturgie, Ethik und öffentlichem Diskurs Orientierung stiftet. Unter Rückgriff auf Charles Taylors Konzept sozialer

Imaginationen wird Schöpfung als rahmende Deutungskategorie beschrieben, die kollektive Praxis legitimiert und insbesondere im Kontext der ökologischen Krise handlungsleitend wirkt. Die Autorin rekonstruiert fünf zentrale Dimensionen: Erstens fungiert Schöpfung als Offenbarungskategorie, insofern die Welt als durch Gott hervorbrachte und relational auf ihn bezogene Wirklichkeit verstanden wird; sie verbindet Gotteslehre, Anthropologie und Kosmologie. Zweitens erscheint Schöpfung als Qualifikation der Welt, die diese als geschaffene, erhaltene und eschatologisch offene Wirklichkeit bestimmt, wobei der Naturbegriff kritisch differenziert und seine historische Ambivalenz reflektiert wird. Drittens wird Schöpfung als Verortung beschrieben, die menschliche Selbstsituierung in konkreten kulturellen und ökologischen Kontexten sowie deren Machtasymmetrien sichtbar macht. Viertens wird sie relational bestimmt als Beziehungsgeflecht aller Geschöpfe im Horizont post-anthropozentrischer Ethiken. Fünftens artikuliert sich Schöpfung als Hoffnungskategorie im Sinne einer realutopischen Zukunftsorientierung zwischen Krise und Verheißung. Abschließend plädiert der Beitrag für ein Verständnis von Schöpfung als „augmented reality“: Die Rede von Schöpfung erzeugt in diesem Kontext eine zusätzliche Realitätsebene, die empirische Weltdeutung erweitert, zugleich aber plural und konflikthaft bleibt. Theologisch wird damit ein epistemischer und ethischer Aushandlungsraum eröffnet, in dem Schöpfung als Zeugnis in ökumenischer Pluralität verantwortet werden muss.

Dominik Gautier geht in seinem Beitrag *„Evangelische Schöpfungsspiritualität. Eine Spurensuche in der reformierten Tradition“* der Frage nach, inwiefern evangelische Frömmigkeit trotz diagnostizierter „Schöpfungsvergessenheit“ ökologische und nicht-anthropozentrische Spiritualitätsformen hervorbringt. Ausgangspunkt ist die Kritik an einer auf Gott-Mensch-Beziehungen verengten Spiritualität sowie die Notwendigkeit einer ökologisch sensiblen Neuausrichtung unter Wahrung christologischer Orientierung. In der reformierten Tradition identifiziert Gautier mehrere Anknüpfungspunkte: Bei Johannes Calvin zeigt sich in der „heiligen Erwägung“ der Schöpfung eine kontemplative Wahrnehmung der Natur als „Theater der Herrlichkeit Gottes“, die zu achtsamer, dankbarer Wahrnehmung führt. Die Psalmen entfalten darüber hinaus eine artenübergreifende Liturgie, in der die gesamte Schöpfung als mitsprechendes Subjekt des Gotteslobs erscheint, zugleich aber auch Klagefähigkeit besitzt. Darauf aufbauend wird eine enge Verbindung von Spiritualität und Ge-

rechtigkeit herausgearbeitet, insbesondere im Kontext reformierter Ethik und der Forderung nach Rechten der Natur, die diese als Rechtssubjekt versteht. Abschließend betont der Autor die Offenheit reformierter Spiritualität für interdisziplinäre und künstlerische Impulse und zeigt exemplarisch am „Song of the Cedars“ auf, wie eine multispeziesbezogene Klang- und Rechtspraxis mit Blick auf die theologische Vorstellung einer relationalen Mitschöpfung sichtbar gemacht werden kann.

In ihrem Beitrag *„Schöpfungsgerechtigkeit und Gerechtigkeit Gottes: Eine protestantische Perspektive“* ergänzt Lea Chilian eine systematisch-theologische Analyse des Begriffs Schöpfungsgerechtigkeit aus reformatorischer Sicht. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass der Begriff im kirchlichen Diskurs häufig verwendet wird, jedoch unterschiedlich konnotiert ist und im protestantischen Kontext weniger terminologisch fixiert erscheint als im katholischen. Chilian versteht Schöpfungsgerechtigkeit nicht als konfessionell exklusives Konzept, sondern als ökotheologische Deutungsfigur, die im Spannungsfeld von Schöpfung, Gerechtigkeit und Gottesbezug zu profilieren ist. Zentral ist die begriffliche Differenzierung zwischen „Natur“ und „Schöpfung“ sowie die Einsicht, dass ökologische Krisen nur unter Einbezug theologischer Deutungskategorien angemessen reflektiert werden können. Dabei wird die biblische Tradition kritisch-exegetisch neu gelesen: Menschliche „Herrschaft“ über die Schöpfung wird nicht als Legitimationsfigur von Ausbeutung, sondern als Verantwortungsrelation interpretiert. Parallel dazu wird Gerechtigkeit als relationales, dynamisches und sozial wie ökologisch ausgerichtetes Konzept entfaltet, das sowohl interpersonale als auch strukturelle Dimensionen umfasst. Im Zentrum der Argumentation steht die Integration der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Gottes Gerechtigkeit wird als gnadenhafte, durch Christus vermittelte Beziehungsgerechtigkeit verstanden, die menschliches Handeln ermöglicht, ohne es zur Heilsbedingung zu machen. Daraus folgt ein spezifisch protestantischer Ansatz: Schöpfungsgerechtigkeit ist zugleich Gabe und Auftrag, eschatologisch fundiert und durch die Dialektik von passiver Empfangsstruktur und aktiver Verantwortung geprägt. Abschließend wird Schöpfungsgerechtigkeit als normatives Leitkonzept beschrieben, das ökologische, soziale und theologische Dimensionen verbindet und die gesamte geschaffene Wirklichkeit in den Blick nimmt. Dabei bleibt das Spannungsverhältnis zwischen

göttlicher Vollendung und menschlicher Mitwirkung konstitutiv für ein protestantisch profiliertes Verständnis.

Orthodoxen Perspektiven zur Schöpfungsspiritualität bringen Mugurel Vasilica Pavaluca, Nikolaos Asproulis und Svetoslav Ribolov ein. Zunächst einmal analysiert Mugurel Vasilica Pavaluca in seinen Überlegungen „*Schöpfungsnarrative Aspekte aus der Perspektive der orthodoxen Theologie*“ die ostkirchliche Schöpfungslehre als symbolisch-reale Ontologie, in der biblische Erzählung reale göttliche Handlung ausdrückt. Sie versteht Schöpfung weder mythologisch noch kreationistisch oder evolutionistisch verkürzt, sondern aus Bibel und Tradition als nicht-mechanische Wirklichkeit Gottes. Die *creatio ex nihilo* begründet Zeit, Freiheit und ontologische Differenz und eröffnet einen dynamischen Raum der Hinordnung zur Vergöttlichung; das Böse resultiert aus Fehlgebrauch der Freiheit. Die Welt erscheint als von göttlichen Energien durchdrungen und in Gott eingewohnt; Himmel und Erde bilden eine Einheit, vermittelt im Menschen als geist-leiblichem Bindeglied, während das Licht als Symbol kosmischer Offenbarung und Ordnung dient. Der Mensch gilt als *imago Dei* und personales Wesen, dessen Vernunft und Freiheit die Ähnlichkeit mit Gott ermöglichen; die trinitarische Struktur bildet den Schöpfungsgrund und zielt auf christusförmige Vergöttlichung. Schöpfung wird als Offenbarung göttlicher Logoi interpretiert, in deren immanenter Rationalität der Mensch als Mikrokosmos die Gedanken Gottes erkennt und auf den eschatologischen „achten Tag“ der Vollendung ausgerichtet ist; daraus folgt eine ökotheologische Verantwortung des Menschen und die Perspektive einer kosmischen Verklärung im Rahmen der *transformatio mundi*.

Nikolaos Asproulis' Beitrag „*Öko-Spiritualitäten und die Bewahrung der Schöpfung. Eine ostkirchlich-orthodoxe Perspektive*“ entfaltet die Klimakrise als existenzielle Herausforderung, die eine tiefgreifende theologisch-spirituelle Neuorientierung erfordert. Ausgangspunkt ist die Kritik anthropozentrischer Naturbeherrschung in der Moderne, die zu ökologischer Destruktion geführt habe, sowie die Forderung nach einer Relektüre orthodoxer Tradition im Horizont gegenwärtiger Umweltkrisen. Zentral wird hierfür das Konzept einer „Öko-Dogmatik“ entwickelt, die ökologische Erkenntnisse nicht additiv, sondern konstitutiv in die Theologie integriert und damit Dogmatik als kontextuelle Hermeneutik der Schöpfung neu bestimmt. Christologisch wird dies durch die Idee der „tiefen Inkarnation“ vertieft,

welche die materielle und biologische Dimension der Erlösung betont und Christus als universalen Heilsvermittler der gesamten Schöpfung versteht. Die Lehre der *creatio ex nihilo* wird zugleich als Ausdruck der Kontingenz und der inhärenten Würde der Welt gedeutet, die nicht autonom, sondern als göttliches Geschenk existiert. Anthropologisch wird eine Verschiebung von der klassischen *Imago Dei* hin zu einer relational erweiterten *Imago mundi* vorgeschlagen, die den Menschen als Teil eines umfassenden kosmischen Beziehungsgefüges versteht. Abschließend kulminiert die Argumentation in einer öko-eucharistischen Vision, in der die Liturgie als kosmische Praxis erscheint, welche die gesamte Schöpfung in einen Prozess der Transformation und eschatologischen Verklärung einbezieht und so die Einheit von Ökologie, Spiritualität und Theologie performativ realisiert.

In seinem Beitrag „*Das Geschaffene und das Ungeschaffene als Schlüssel zum Verständnis der Schöpfung*“ analysiert Svetoslav Ribolov die fundamentale patristische Unterscheidung zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen als konstitutives Prinzip orthodoxer Schöpfungstheologie. Vor dem Hintergrund gegenwärtiger Debatten um Evolution und Umweltethik wird argumentiert, dass eine Rückkehr zur Methodik der Kirchenväter notwendig ist, da scholastische Deutungsrahmen die ursprüngliche ontologische Differenzierung unzureichend erfassen. Zentral ist die These, dass ausschließlich der trinitarische Gott ungeschaffen, absolut und unveränderlich ist, während alles Seiende – einschließlich immaterieller Entitäten wie Engel und Seele – dem Bereich der Geschöpflichkeit, Endlichkeit und Veränderlichkeit zugeordnet ist. Die Relation zwischen Gott und Welt wird nicht substantiell, sondern energetisch bestimmt: Geschaffene Wesen partizipieren an den ungeschaffenen göttlichen Kräften, ohne Anteil an der göttlichen Essenz zu haben. Diese von Athanasius, Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus sowie der hesychastischen Tradition (Gregorios Palamas) ausgearbeitete Energienlehre ermöglicht eine Vermittlung von göttlicher Transzendenz und kosmischer Immanenz. Die ontologische Differenz bleibt gewahrt, während zugleich eine reale Teilhabe der Schöpfung an göttlicher Wirklichkeit angenommen wird, die auf Vergöttlichung (θέωσις) zielt. Dadurch entsteht ein kosmologisches Modell, das die relative, kontingente und zugleich von göttlichen Kräften durchdrungene Struktur der Schöpfung betont. Abschließend wird gezeigt, dass dieses patristisch fundierte Paradigma nicht nur mit naturwissen-

schaftlichen Weltbeschreibungen kompatibel ist, sondern auch eine theologisch kohärente Grundlage für ein integrales Verständnis von Schöpfung, Gott-Welt-Beziehung und ökologischer Verantwortung bietet.

Im letzten Teil des vorliegenden Bandes bringen mit Asmaa El Maaroufi, Ayşe Almıla Akca und İbrahim Özdemir drei Vertreter:innen des Islam ihre spezifischen und bereichernden Perspektiven ein. Asmaa El Maaroufi untersucht in ihrem Beitrag *„Schöpfung als Beziehungsgeschehen: Koranische Schöpfungsnarrative im Spannungsfeld von Geschöpflichkeit und Verantwortung“* die koranischen Schöpfungsnarrative als theologische Texte, in denen Schöpfung als relationales Gefüge zwischen Gott, Mensch und Mitwelt verstanden wird. Sie kritisiert gegenwärtige islamisch-ökotheologische Ansätze für epistemische Fremdbhängigkeiten, systematische Reduktionen auf Ethik sowie eine hermeneutische Verengung auf Belegfunktionen koranischer Begriffe. Am Beispiel der ḫalīfa-Ernenennung (Koran 2:30) zeigt sie, dass Verantwortung nicht hierarchisch als Herrschaftsauftrag, sondern als Ausdruck geteilter Geschöpflichkeit und ontologischer Bezogenheit zu verstehen ist. Damit erscheint Schöpfung nicht primär als moralische Kategorie, sondern als ontologische Struktur göttlicher Anrede und geschöpflicher Antwort, in der Verantwortung als „Antwortfähigkeit“ (respons-ability) gründet. Der Beitrag plädiert für eine diachrone, narrativ sensible Koranlektüre, die Relationalität als Grundprinzip islamischer Schöpfungstheologie herausarbeitet.

Ayşe Almıla Akca analysiert in ihren Überlegungen *„Schöpfungsspiritualität als Sinn der religiösen Praxis – eine praktisch-theologische Perspektive“* die Verschränkung von islamischer Schöpfungstheologie, religiöser Praxis und ökologischer Ethik als sinnstiftenden Gesamtzusammenhang. Ausgehend von zentralen Topoi islamischer Ökotheologie (*tawḥīd*, *fiṭra*, *mizān*, *ḫalīfa*, *amāna*) sowie Impulsen durch Seyyed Hossein Nasrs Diagnose einer spirituellen Umweltkrise werden zeitgenössische muslimische Umweltinitiativen und ihre Praxisformen kontextualisiert. Im empirischen Fokus steht das Fasten im Ramadan, das anhand von Interviews als Praxis ethischer Selbstformung rekonstruiert wird. Konzepte wie Verzicht, Reflexion, Besinnung und Selbstdisziplinierung zeigen, wie sich Fasten über rituelle Normen hinaus zu einer schöpfungssensiblen Alltags- und Konsumethik erweitert (z. B. Green Iftar, Plastikfasten). Die Studie

arbeitet heraus, dass ökologische Achtsamkeit zunehmend als religiös und sogar heilsrelevant gedeutet wird, wodurch sich die Bedeutung von 'ibādāt verschiebt. In praxistheoretischer Perspektive erscheint Spiritualität nicht als externer Erfahrungsbereich, sondern als in die Praxis eingelassene Sinnproduktion. Insgesamt markiert der Beitrag eine Transformation, in der Schöpfungsverantwortung, Gottesbezug und Heilsdimension enggeführt und ökologische Praxis als Ausdruck gelebter Gottesbeziehung verstanden werden.

Und schließlich entfaltet Ibrahim Özdemir in seinem Aufsatz „*Ökologische Gerechtigkeit und Moral: Eine islamische Perspektive*“ eine systematische Analyse der Umweltgerechtigkeit aus der Perspektive islamischer Ethik und zeigt deren Relevanz für gegenwärtige ökologische und soziale Krisen. Ausgangspunkt ist die These, dass der Koran und die Sunna ein umfassendes moralisches Paradigma bereitstellen, das Gerechtigkeit, Verantwortung, Ausgewogenheit (mīzān), Treuhandschaft ('amāna) und Mitgefühl (raḥma) nicht nur auf menschliche Gesellschaften, sondern auf die gesamte Schöpfung beziehen. In kritischer Auseinandersetzung mit modernen Umweltgerechtigkeitsdiskursen wird herausgearbeitet, dass ökologische Ungleichheit Ausdruck struktureller Machtasymmetrien ist und im islamischen Denken als Verletzung göttlicher Ordnung verstanden werden kann. Zentral ist die theologische Fundierung im Prinzip des tauḥīd, das eine ungeteilte kosmische Einheit begründet und den Menschen als verantwortlichen Verwalter der Schöpfung bestimmt. Daraus ergeben sich normative Leitlinien wie Gerechtigkeit ('adl), Maßhaltung und das Verbot von Verschwendung, die eine ökologische Ethik der Mäßigung und Fürsorge begründen. Ergänzt wird dies durch die Konzepte der zakāh als Umverteilungs- und Reinigungspraxis sowie des Fastens als Einübung von Empathie und sozialer Sensibilität. Weiterhin werden maqāṣid aš-šarī'a und maṣlaḥa als dynamische Rechtsprinzipien hervorgehoben, die Gemeinwohl, Nachhaltigkeit und intergenerationelle Gerechtigkeit sichern sollen. Insgesamt argumentiert der Beitrag, dass islamische Moralphilosophie eine integrative Umweltethik bietet, die spirituelle, soziale und ökologische Dimensionen verbindet und damit einen eigenständigen Beitrag zur globalen Debatte über nachhaltige und gerechte Zukunftsordnungen leistet.

Mit den in diesem Band publizierten Beiträgen lädt der Band „Gemeinsam Schöpfung sein“ zu einem interreligiösen und interkultu-

rellen Diskurs über unterschiedliche Schöpfungsspiritualitäten in Europa ein und greift damit einen Impuls von Papst Franziskus auf. In seiner Enzyklika „*Laudato si'*“ adressierte er die globale Menschheit jenseits konfessioneller, religiöser und nationaler Grenzen (LS 3) und reagierte damit auf die Einsicht, dass die ökologische Krise als existenzielle Bedrohung nur in gemeinsamer Verantwortung aller Menschen bewältigt werden kann. Vor diesem Hintergrund hob er hervor, dass angesichts der Komplexität ökologischer Problemlagen keine monokausalen oder eindimensionalen Lösungsansätze ausreichen, sondern vielmehr kulturelle, künstlerische, spirituelle und religiöse Wissensformen integrativ einbezogen werden müssen (LS 63). In diesem Sinne plädierte Franziskus ausdrücklich für einen interreligiösen Dialog, da Religionen aufgrund ihres globalen Einflusses eine zentrale Rolle in der Förderung ökologischer Verantwortung, sozialer Gerechtigkeit und geschwisterlicher Solidarität spielen (LS 201). Dieses Anliegen wiederholte Papst Franziskus in „*Fratelli tutti*“, wo die Religionen als bedeutende Akteurinnen beim Aufbau gesellschaftlicher Geschwisterlichkeit und der Stärkung von Gerechtigkeit hervorgehoben werden (FT 271), sowie in seinem Schreiben „*Laudate deum*“, in dem die Transformation des gesamten Lebens durch gelebten Glauben und seine kosmischen Beziehungsdimensionen betont wird.

Die Beiträge des Bandes greifen diesen religionsverbindenden Ansatz auf und entfalten ihn in verschiedenen dialogischen Perspektiven, die sich in einem Dialog des Lebens, des theologischen Austauschs, des gemeinsamen Handelns, des Gebets sowie des gemeinsamen Überlebens realisieren. Die Beiträge laden dazu ein, die jeweiligen spirituellen und theologischen Ressourcen der Religionen in ihrer Eigenständigkeit wertschätzend wahrzunehmen und zugleich auf die gemeinsame Verantwortung für den Erhalt des Lebens auf der Erde auszurichten. Damit wird ein normativer und praktischer Rahmen geschaffen, der die ökologische Krise als geradezu „übermenschliche“ Herausforderung für die gesamte Schöpfung einordnet und die interreligiöse Kooperation als wertvolle Ressource zu ihrer Bewältigung schätzt.

Julia Enxing

Klaus Vellguth

Jüdische Perspektiven

Verantwortung zum Staunen

Europäisch-jüdische Schöpfungsspiritualität

Annette M. Boeckler

Das Judentum ist vermutlich schon seit dem ersten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung auf dem europäischen Kontinent vertreten.¹ Seine Wurzeln finden sich zwar wie in allen monotheistischen Religionen außerhalb Europas, doch bildeten sich auf dem europäischen Kontinent unter Einfluss der islamischen Kultur bzw. der rheinischen Naturbezogenheit neue Sichtweisen, die das Judentum zum Teil bis heute prägen. Die im Land Israel und vor allem in Babylonien entstandene rabbinische Literatur hatte die Nutznießung der Natur – vor allem des Landes Israel – durch den Menschen geregelt.² Außerhalb des Landes bieten nun Naturphänomene dem Menschen Möglichkeiten, Gott durch Lobsprüche (*Berachot*) zu

¹ Die Mischna erwähnt Spanien (*aspamya*) in BB 3,2 und einen Germanen (*germani*) in Neg 2,1. Zur Präsenz auf der iberischen Halbinsel in römischer Zeit vgl. Leonard V. RUTGERS/Scott BRADBURY, The Diaspora c. 235–638, in: Steven T. KATZ (Hg.), The Late Roman-Rabbinic Period. The Cambridge History of Judaism. Vol. IV, Cambridge 2006, 508. In Rom gab es schon im 1. Jahrhundert v.d.Z. eine jüdische Präsenz, vermutlich waren Juden vor allem als Gefangene und Sklaven dorthin gekommen (vgl. Peter RICHARDSON, Augustan-Era Synagogues in Rome, in: Karl P. DONFRIED/Peter RICHARDSON (Hg.), Judaism and Christianity in First-Century Rome. Grand Rapids, Cambridge 1998, 17–29). Vgl. auch PHILO, Legatio ad Gaium 156–158. Zum am Oberrhein gefundenen Menora-Ring, der oft ins 4. Jahrhundert datiert wird, vgl. Ludwig BERGER, Der Menora-Ring von Kaiseraugst. Jüdische Zeugnisse römischer Zeit zwischen Britannien und Pannonien (Forschungen in Augst 36), Augst 2005, 20–35. Vgl. auch René BLOCH, Der jüdische Fingerring von Kaiseraugst, in: Jacques PICARD/Angela BHEID (Hg.), Jüdischer Kulturraum Aargau, Zürich 2020, 105–108. Zur Erwähnung von Juden in Köln im Dekret Kaiser Konstantins von 321 (Codex Theodosianus 16,8,3) und zur historischen Einschätzung vgl. Sebastian RISTOW, Das Exzerpt aus einem Brief und seine Folgen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 71 (2021) 4–11. Zu Spanien vgl. Jane S. GERBER, The Jews of Muslim Spain, in: Phillip I. LIEBERMAN (Hg.), Jews in the Medieval Islamic World. The Cambridge History of Judaism. Vol. V. Cambridge 2021, 164–198. Zum Rheinland vgl. Ephraim KANARFOGEL, The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz, Detroit 2013.

² Vgl. dazu ausführlicher Annette M. BOECKLER, „Gelobt sei der Schöpfer der Frucht des Weinstocks“. Umweltethik im Judentum, in: Mariano DELGADO/Klaus VELLGUTH (Hg.), Schöpfung und Verantwortung. Religionswissenschaftliche, ethische und theologische Perspektiven, Ostfildern 2025, 73–90; zum Landwirtschaftsrecht vgl. ebenda 80–85.

preisen und die jüdische Liturgie mit ihrem Festkalender bewahrt die Verbindung zum Land Israel und seinem landwirtschaftlichen Kalender.³ Jüdinnen und Juden im römischen Reich, ab dem 8. Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel und ab dem 10./11. Jahrhundert am Rhein pflegten dieses Erbe der rabbinischen Tradition. Sie reagierten aber gleichzeitig auf Impulse ihrer neuen Umgebung. Dieser Beitrag zeigt die Aspekte auf, die jüdische Gelehrte in den Gebieten des europäischen Kontinents zur jüdischen Tradition beigesteuert haben.

Natur als Lehrbuch über Gott

Von jenem jüdischen Gelehrten, der die Natur erstmals mit „spirituellem“ Eigenwert in das jüdische Denken einbringt, und zwar so prominent, dass es zum festen Bestandteil jüdischen Denkens wurde, weiß man wenig. Wir wissen nicht einmal genau, ob wir seinen Namen richtig aussprechen. Im Hebräischen schreibt er sich בַּחְיָא (*bach-y-y*), wir kennen ihn als „Bachja“⁴ ibn Pakuda. Er wirkte im 11. Jahrhundert d.Z. in Spanien, wir wissen nicht sicher, wo, vielleicht in Saragossa.⁵

Bachja entdeckte eine Lücke in der jüdischen Literatur seiner Zeit. Bisherige Autoren hätten, so schreibt er, sich damit beschäftigt, die Heilige Schrift und die hebräische Sprache zu erklären oder die Gebote zu sammeln und zu diskutieren oder logische Begründungen der Religion zu formulieren. Sie hätten sich sämtlich auf äußere,

³ Eine Ausnahme bilden einige Gebetbücher des klassischen Reformjudentums und des deutsch-liberalen Judentums, das im 19. Jahrhundert zeitweilig diese Verbindung bewusst zu unterbrechen versuchte, ein Versuch, der jedoch scheiterte.

⁴ In der westjüdischen Tradition wird er üblicherweise Bachja genannt, in der ostjüdischen Bechai oder Bachayé, bei orientalischen Juden Bachyé. Die Aussprache Bachja wurde von Eliyahu Munk vorgeschlagen und ist seit David Kaufmann in wissenschaftlichen Werken üblich. Sie scheint der Analogie des Namens Jachja zu entsprechen. Vgl. David KAUFMANN, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Bd. LXXVII/1, Wien 1874, 189–288; Albert KAHLBERG, Die Ethik des Bachja ibn Pakuda, Breslau 1906, 17 f.; Kaufmann KOHLER/Isaac BROYDÉ, Bahya ben Joseph ibn Pakuda (also known as Behay and Bahie), in: Isidore SINGER et al. (Hg.), The Jewish Encyclopedia Bd. II, New York/London 1902, 447–454; Georges VAJDA, Bahya (Bahye) ben Joseph Ibn Paquda, in: Michael BERENBAUM/Fred SKOLNIK (Hg.), Encyclopaedia Judaica Bd. III, Detroit, MI 2007, 66 f.

⁵ L. Zunz vermutete Saragossa, A. Geiger Cordoba (Wiss.Z.f. Theol I, 33), vgl. KAUFMANN, Theologie (Anm. 4), 190.

praktische Vollzüge konzentriert, die Bachja die 613 „Leibespfllichten“ (*chovot ha'evavim*) nennt. Sie hätten aber die inneren Beweggründe nie systematisch erörtert, die „Herzenspflichten“ (*chovot halevavot*). Dies will Bachja nun nachliefern und publiziert vielleicht um 1040 sein arabisches Werk: *Kitāb al-Hidāyat ilā Farā'id al-Qulūb*. Im Judentum wurde es vor allem in der hebräischen Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert von Juda ibn Tibbon unter dem Titel *Hovavot halevavot* bekannt.⁶ Es ist keine der Schriften für die religiöse Praxis, wird aber bis heute oft zitiert und gilt als eine der bekanntesten Erbauungsschriften des Judentums. Bachja wendet darin die philosophische Gotteslehre auf die praktische Religionsausübung an. Die Philosophie hatte Existenz und Einheit Gottes aus der Schöpfung logisch bewiesen. Daher sollte es nun auch umgekehrt möglich sein, aus der Schöpfung Rückschlüsse auf den Schöpfer zu ziehen und damit die Leibespfllichten zu *verstehen*. Wie dies geht, beschreibt Bachja im zweiten Traktat seines Werks: Man soll „die Schöpfung des Schöpfers von ihren kleinsten bis zu ihren größten Dingen betrachten und über jene Dinge nachsinnen, die verborgen sind.“⁷ Man erkenne Gottes Weisheit in den grundlegenden Elementen der Welt: Erde, Feuer, Luft und Wasser; im Wachstum und in der Gestalt des Menschen und seiner Seele, vor allem aber in dem „Zeichen (*siman*) der Weisheit, die sich in allen Lebewesen, von den kleinsten bis zu den größten, offenbart. Jene, die fliegen, schwimmen, kriechen oder sich auf vier Beinen fortbewegen, mit ihren vielfältigen Formen, Eigenschaften, Verwendungszwecken, Nutzen und Aufgaben in der Welt“⁸ und in dem „Zeichen der Weisheit, die in Pflanzen und anderen Naturprodukten (z. B. Mineralien) zum Ausdruck kommt, die aufgrund ihrer vielfältigen Nützlichkeit für den Menschen gemäß ihrer Natur, Beschaffenheit und Wirkungsweise zur Verbesserung der Menschheit bereitgestellt wurden.“⁹ Bachja erkennt in all dem eine „Spiritualität“ (רוחניות *ruchanijut*) dieser Welt. Der Geist (*ruach*) der Propheten spricht also auch durch die Natur. Jedes Element der Schöpfung verweise auf den Schöpfer und lehre über ihn, wie ein Kunstwerk auf seinen Schöpfer verweist und ein Haus auf seinen Erbauer¹⁰. Staunend, voller Wertschätzung beschreibt Bachja verschiedene Naturphänomene. Dabei stützt er sich vor allem auf ein

⁶ Die hebr. Übersetzung entstand zwischen 1161 und 1180.

⁷ Bachja ibn Pakuda, *Chovot Halevavot*: Sha'ar ha-bechinah 1:3.

⁸ Ebd., Sha'ar ha-bechinah 4:8.

⁹ Ebd., Sha'ar ha-bechinah 4:9.

¹⁰ Ebd., Sha'ar ha-bechinah 3:2.

populäres Werk seiner Zeit, das die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sammelt und allgemeinverständlich erklärt und das er zum Teil sogar zitiert: *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*, die „Sendschreiben der Lauteren Brüder“.¹¹ Unter dem kulturellen Einfluss des Islams beginnt das Judentum, Phänomene der Natur als Hinweis-Zeichen¹² auf den göttlichen Schöpfer zu sehen. Bachja beweist, dass all dies schon in den biblischen Schriften angelegt gewesen war; er zitiert häufig Verse als Belege. Doch er ist der erste, der diesen spirituellen Zugang zur Natur als Eigenwert beschreibt und systematisiert.

Im folgenden Jahrhundert etabliert ein weiterer jüdischer Gelehrter der iberischen Halbinsel die Natur als Lehrbuch in der jüdischen Tradition. Der in Córdoba geborene jüdische Philosoph, Arzt und Rechtsgelehrte Moses Maimonides (1138–1204) verbindet die jüdische Tradition mit dem neoplatonistischen Aristotelismus des mittelalterlichen Islams. Die Natur gilt dort als Quelle des Wissens über göttliches Handeln. In der Natur sehen wir allgemeine Prinzipien, Wandel und Stetigkeit. Eine gewisse Ordnung durchwaltet sie wie eine intelligente Seele. Die vielen verschiedenen Lebewesen bilden trotz ihrer Vielfalt ein organisches Ganzes. Erst Maimonides kreiert ein hebräisches Wort für „Natur“, um seine Gedanken formulieren zu können. Parallel zum arabischen *ṭabī'a* schafft er das hebräische *teva'*: Natur. Das arabische *ṭabī'a* bedeutet „Natur, Veranlagung, natürliche Art, Eigenart; Gemütsart, Wesen“¹³ und bezeichnet in der islamischen Philosophie das, was der Identität der Dinge als ihrem Wesen innewohnt und die Entwicklungsmöglichkeiten, die den Dingen bei ihrer Erschaffung aufgeprägt wurden, um bestimmten Zwecken zu dienen und ein bestimmtes Schicksal zu haben, schließlich also die Besonderheiten von Individuen und Handlungen als das erste Prinzip hinter jeder Bewegung und Ruhe, also die Quelle jeder Veränderung oder Beständigkeit.¹⁴ Naturbetrachtung ist nach diesem Verständnis von Natur dann natürlich

¹¹ KAUFMANN, Theologie (Anm. 4), 201–206; VAJDA, Bahya, 66. (Dieses Werk enthält als 22. Sendschreiben einer Gerichtsverhandlung der Tiere gegen die Menschen.) Menahem MANSOOR, Arabic Sources on Ibn Pakuda's Duties of the Heart. Proceedings of the World Congress of Jewish Studies III:C (1973) 81–90.

¹² Der Qur'an stellt mehrfach die Natur als Zeichen (Āyāt) dar, in denen sich Gottes Macht widerspiegele, vgl. Q 6:97.99; Q 16:11–13; Q 30:17–23.

¹³ Hans WEHR, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch. 5. Aufl., Wiesbaden 1985, 764. Das Wort ist verwandt mit Begriffen für „Drucker“, „Siegel“, „Stempel“. Natur ist das, was etwas „prägt“.

¹⁴ Vgl. Nader EL-BIZRY, The Conceptions of Nature in Arabic Thought, in: Nadia TAZI (Hg.), Keywords: Nature: For a Different Kind of Globalization, New York 2005, 65.

gleichzeitig immer auch die Reflektion über den Beweger der Dinge. Gott, der Maimonides zufolge – ganz im aristotelischen Sinn – weit außerhalb der Schöpfung ist, kann damit gleichzeitig durch sein Schöpfungswerk erkannt werden.

Maimonides verbindet nun diese philosophischen Sichtweisen auf die Natur als Zeichen der göttlichen Macht mit dem Religionsrecht: „Wenn du die Welt betrachtest, ihre Ordnung, ihre Perfektion und ihre Harmonie, dann erkennst du die Weisheit des Schöpfers. Es ist die Pflicht des Menschen, diese Harmonie zu bewahren, indem er sich der Zerstörung enthält.“¹⁵ Deutlicher gesagt: „Jeder, der Geschirr zerbricht, Kleider zerreißt, Gebäude zerstört, Quellen verschüttet oder Lebensmittel in zerstörerischer Absicht verdirbt, verstößt gegen das Gebot ‚Du sollst nicht zerstören.‘“¹⁶ In der Halacha wird dieses Prinzip *bal taschchit* genannt.¹⁷ Es wurzelt in Dtn 20,19: „Vernichte keinen Fruchtbaum!“ Bereits die Mischna hatte daraus hergeleitet: „Du sollst erhalten“, welches zu einigen Geboten zum Erhalt der Lebensqualität von anderen führte (BB 2,2–10), doch damals lag der Fokus auf den Menschen, nicht auf der übrigen Natur. Erst die *Mischne Tora* des Maimonides formulierte so klar: du sollst nichts *sinnlos* zerstören.

¹⁵ MOSES BEN MAIMON, in: Adolph WEISS (Hg.), Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar. Hamburg 1995, 13.

¹⁶ MAIMONIDES, Mischne Tora: Hilchot Melachim 6,10. (hebr.).

¹⁷ *Bal Taschchit* (בַּל תַּשְׁחִית) wurde die Bezeichnung dieses Prinzips im Talmud, vgl. Shab 67b; 129a; 140b; Kid 32a; Chul 7b. Im Text der Tora heißt es לֹא תַשְׁחִית, bei Maimonides בַּל תַּשְׁחִית. Zu diesem Prinzip vgl. EILON SCHWARTZ, Bal Tashchit: A Jewish Environmental Precept, in: Martin D. YAFFEE (Hg.), Judaism And Environmental Ethics: A Reader, Lanham et al. 2001, 230–249; David NIR, A Critical Examination of the Jewish Environmental Law of Bal Tashchit „Do Not Destroy“, in: The Georgetown International Environmental Law Review 18,2, (2006) 335–354 (<https://www.proquest.com/docview/225507233?sourcetype=Scholarly%20Journals>) (31.10.2025); K.A. WOLFF, Bal Tashchit: the Jewish prohibition against needless destruction. Doctoral Thesis Faculty of Medicine, Leiden University Medical Center (LUMC) / Leiden University 2009 (<https://hdl.handle.net/1887/14448>) (31.10.2025); Tanhum S. YOREH, Wast Not: A Jewish Environmental Ethic, New York 2020; vgl. Coalition on the Environment and Jewish Life, Bal Tashchit: the development of a Jewish environmental principle, 2007 (https://web.archive.org/web/20071008185225/http://coej-l.org/learn/je_tashchit.php) (31.10.2025).