

Lienkamp, Andreas: Herrschaftsauftrag und Nachhaltigkeit. Exemplarische Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Kontext theologischer Ethik, in: Heimbach-Steins, Marianne / Steins, Georg (Hrsg.) in Verbindung mit Alexander Filipović und Kerstin Rödiger: Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart: Kohlhammer 2012, 187-216

Kohlhammer

Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik

Herausgegeben von
Marianne Heimbach-Steins und Georg Steins
in Verbindung mit Alexander Filipović und
Kerstin Rödiger

Verlag W. Kohlhammer

Alle Rechte vorbehalten
© 2012 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Reproduktionsvorlage: Corrigenda, Daniela Kranemann, Erfurt
Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-022215-1

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

Marianne Heimbach-Steins

Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel	11
---	----

I. Hermeneutische Basiskategorien und -begriffe

Georg Steins

Kanonbewusste Bibelauslegung

Exegetische Prolegomena zu einer sozioethisch orientierten Lektüre	37
--	----

Kerstin Rödiger

Lesen als ethischer Akt

Die Verantwortung der Lesenden in der Interpretation biblischer Texte	63
---	----

Alexander Filipović

Interpretationsgemeinschaft

Zusammenhänge von Hermeneutik und Politik

in christlich-sozialethischer Perspektive	90
---	----

Daniel Bogner/Bettina Wellmann

Handlungstheorie und Bibel

Dimensionen biblischen Handelns vor dem Hintergrund einer

soziologischen Theorie	115
------------------------------	-----

Axel Bernd Kunze

Aufruf zur Nachfolge, nicht zur Nachahmung	134
--	-----

II. Ethische Grundfragen – biblisch gespiegelt

Walter Lesch

Gesetz und Moral

Zur kulturellen Präsenz des Dekalogs	154
--	-----

Sebastian Zink

Gedenke Israel ...

Biblische Orientierungen für eine erinnerungssensible

Christliche Sozialethik	165
-------------------------------	-----

<i>Andreas Lienkamp</i>	
Herrschaftsauftrag und Nachhaltigkeit	
Exemplarische Überlegungen zum Umgang mit der Bibel	
im Kontext theologischer Ethik	187
<i>Anna Maria Riedl</i>	
Fluchen, Klagen und Hoffen	
Die Wiederentdeckung der Psalmen für eine Theologie der Diakonie	217
<i>Peter Meiners</i>	
Prophetische Gesellschaftskritik	
Michael Walzers Amos-Interpretation und die Christliche Sozialethik	226
<i>Walter Lesch</i>	
Paulus zwischen Universalitätsanspruch und Partikularität	246
<i>Mariano Barbato</i>	
Postsäkulare Weisheit	
Potentiale biblischer Weisheitstopoi für die Globalisierung	262

III. Fallstudien zur Bibelrezeption in kirchlichen Texten

<i>Gregor Adamski</i>	
Biblich profiliert und sozialphilosophisch anschlussfähig	
Der Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe	
»Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« (1986)	290
<i>Thomas Nauerth</i>	
»Gerechter Friede« und der Streit über die Rolle der Bibel	
im friedensethischen Diskurs	299
<i>Georg Steins</i>	
»Aus dem Geist der Heiligen Schrift«	
Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Bibel und Moral«	308
Autorinnen und Autoren	319

Herrschaftsauftrag und Nachhaltigkeit

Exemplarische Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Kontext theologischer Ethik

Andreas Lienkamp

Zuvor

Seit einigen Jahren beschäftige ich mich mit dem Thema »Klimawandel und Gerechtigkeit« sowie mit der Konzeption einer Ethik der Nachhaltigkeit aus christlicher Perspektive.¹ Grundlegend sind dabei aus meiner Sicht vor allem folgende Erkenntnisse: *Erstens* ist das gleichermaßen komplexe wie sensible Klimasystem eine zentrale natürliche Ressource sowie die Basis allen Lebens und deshalb ein zu schützendes Gut. *Zweitens* zeitigt die gegenwärtige, anthropogene globale Erwärmung als Ergebnis einer nicht nachhaltigen Produktions-, Konsum- und Lebensweise gravierende negative Auswirkungen sowohl auf die jetzt lebenden und künftigen Menschen als auch auf die außermenschliche Natur. Und *drittens* sind die Hauptverursacher (vor allem die Industrie-, aber auch die Schwellenländer sowie die reichen Eliten in den Entwicklungsländern) und die Hauptleidtragenden (die Armen, Schwachen und Benachteiligten, die nachrückenden Generationen und die außermenschliche Kreatur) nicht identisch, was massive Gerechtigkeitsprobleme erzeugt. Insofern ist der Klimawandel eines der größten ökologischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme des 21. Jahrhunderts und damit zugleich eine Herausforderung, welche die christliche Ethik nicht unbeantwortet lassen darf. Wenn es weiterhin stimmt, dass jede *christliche* Ethik auf die Heilige Schrift als Quelle normativer Orientierung und Einsicht verwiesen ist,² dann liegt es nahe, der Frage nachzugehen, ob denn die Bibel zur Klärung und Lösung der skizzierten Herausforderung etwas beizutragen vermag.

Man muss sich jedoch hüten, dass nicht – frei nach Shakespeare – der Wunsch Vater des Gedankens wird, dass folglich in den biblischen Text nicht einfach hineingelegt wird, was man sowieso schon für richtig erachtet. Odil Hannes Steck etwa warnt in diesem Sinne vor einem romantisierenden, ungeschichtlich modernisierenden »Ökobilizismus« (Steck 1978, S. 79). Um nicht in diese Falle zu tappen, ist zu beachten, dass jede Rezeption der Bibel einen »garstig breiten Graben« (Lessing) zu überwinden hat. Denn die Situationen der heutigen Rezipientinnen und Rezipienten unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht von denen der Schrift, wobei die Entstehungskontexte der biblischen Texte in sich schon höchst divergent sind. Im Anschluss an Hans Halter muss man sich deshalb die Frage stellen,

¹ Vgl. zum Ganzen meine Habilitationsschrift (Lienkamp 2009) sowie weitere Publikationen unter <http://www.lienkamp-berlin.de/publikationen.html> [Stand: 20. September 2011].

² Vgl. Zenger 2006a, S. 12: »Ohne Heilige Schrift gibt es kein Christentum«, ohne Bibel gibt es folglich auch keine christliche Theologie und Ethik. »Biblische Texte waren normativ und formativ für christliche Existenz in der Nachfolge Jesu.«

ob denn die Heilige Schrift »angesichts des ungeheuren wissenschaftlich-technischen, wirtschaftlichen, politischen, geistesgeschichtlichen und sozialen Wandels seit biblischen Zeiten« für die aktuelle Problematik der globalen Erwärmung bzw. nicht-nachhaltiger Entwicklung überhaupt etwas hergeben kann (Halter 2002, S. 130). So ist zu bedenken, dass die Probleme der Menschen damals insbesondere im Bereich der natürlichen Umwelt weitgehend andere waren als die heutigen. In biblischer Zeit stand neben dem ehrfürchtigen Staunen vor der Schönheit und Erhabenheit der Schöpfung die überlebensnotwendige »Behauptung des Menschen gegenüber gefährlichen Tieren und Naturgewalten« (ebd.).³ Sein Macht- und Zerstörungspotenzial reichte nicht annähernd an das des neuzeitlichen *homo faber* oder besser *homo prodigus*⁴ bzw. *praedator*⁵ heran. Der antike Mensch war noch nicht in der Lage, Tier- und Pflanzenarten auszurotten, Ökosysteme im großen Stil zu gefährden oder das Klima spürbar zu beeinflussen.⁶ Die Gefahr einer umfänglichen Zerstörung der Natur durch den Menschen hatte die Bibel also »(noch) nicht im Blick« (Schmidt 2003, S. 81; 85).⁷

Dennoch habe die Heilige Schrift nach Auffassung mancher Kritiker – verdichtet im sog. »Herrschafts«-Auftrag – allererst die Aufforderung und Legitimation für ein zerstörerisches und ausbeuterisches Naturverhältnis gegeben. Ob dies stimmt, wird im Folgenden ebenso zu untersuchen sein, wie die Frage, ob eine christliche Ethik in der Auseinandersetzung mit dem »Herrschafts«-Auftrag aus dem biblischen Fundus der Schöpfungserzählungen mit Hilfe der Exegese Impulse zu Tage fördern kann, die die Bibel nicht länger als Teil des Problems, sondern als Teil der Lösung erscheinen lassen.

1 Der »Herrschafts«-Auftrag als Ursache der Umweltzerstörung?

Eine der frühesten Auseinandersetzungen mit dem christlichen Naturverhältnis stammt von dem US-amerikanischen Mediävisten und Wissenschaftshistoriker Lynn Townsend White Jr., der sich selbst als »churchman« charakterisiert (White 1967, S. 1206). In seinem, in dem renommierten Wissenschaftsmagazin »Science« publizierten Beitrag »The historical roots of our ecological crisis« übt er heftige Kritik an der christlichen Anthropozentrik, ja »Christian arrogance toward nature« (ebd., S. 1207). Die Christenheit habe nicht nur einen Dualismus von Mensch und

³ Vgl. u. a. Ez 34,28 (wilde Tiere), Am 5,19 (Löwe, Bär, Schlange) oder Gen 12,10 (Hungersnot).

⁴ Der verschwenderische, nicht achtende Mensch.

⁵ Der gewinnsüchtige, plündernde, beutemachende bzw. räuberische Mensch.

⁶ Auch wenn es Umweltzerstörungen und Raubbau schon in manchen vormodernen Gesellschaften gab, wie etwa in steinzeitlichen Stammeskulturen oder in den antiken Hochkulturen der Phönizier, Römer oder Chinesen (vgl. Kessler 1996, S. 1). So haben etwa die Römer vor rund 2000 Jahren große Teile des Mittelmeerraums entwaldet und damit das Klima beeinflusst. »Mit der rasant gestiegenen Emission klimawirksamer Spurengase (Treibhausgase) ist aber eine neue Dimension dieses Einflusses erreicht worden« (Schönwiese 2005, S. 36).

⁷ Dies gilt für die Antike insgesamt, wie Udo Rütterswörden herausstellt: »Unter den Bedingungen der Antike konnten die negativen Auswirkungen der menschlichen Herrschaft über die Natur nicht bewußt werden, da das menschliche Vermögen nicht ausreichte, die Natur nachhaltig zu schädigen« (Rütterswörden 1993, S. 152).

Natur etabliert, sondern auch noch darauf bestanden, dass es *Gottes* Wille sei, dass der Mensch die Natur für seine Zwecke ausbeute (vgl. ebd., S. 1205). Durch ihren Einfluss auf Wissenschaft und Technologie und die dem Menschen durch sie vermittelte, inzwischen aber außer Kontrolle geratene Macht über eine zuvor entgöttlichte Natur trage die Christenheit »a huge burden of guilt« (ebd., S. 1206). Der Zustand der Umwelt werde sich weiter verschlechtern, wenn wir nicht das christliche Axiom überwinden, nach dem die Natur keinen anderen Existenzgrund habe, als dem Menschen zu dienen (vgl. ebd., S. 1207). Überraschend klar sieht er – immerhin fünf Jahre vor der aufrüttelnden Publikation des *Club of Rome* über die Grenzen des Wachstums – die gefährlichen Auswirkungen, die diese Haltung auch auf das globale Klima hat: »[O]ur present combustion of fossil fuels threatens to change the chemistry of the globe's atmosphere as a whole, with consequences which we are only beginning to guess« (ebd., S. 1204).

Im deutschen Sprachraum war es dann der christliche Schriftsteller (und spätere Mitbegründer der Grünen) Carl Amery, der diese Gedanken aufgriff und die neuzeitlichen Umweltprobleme als »gnadenlose Folgen des Christentums« zu erklären versucht hat – so der Untertitel seines streitbaren Buches »Das Ende der Vorsehung«. »Wir, das heißt die Christen, haben den gegenwärtigen Krisenzustand der Welt verursacht – zumindest an führender Stelle mitverursacht« (Amery 1972, S. 191). Vom Christentum und der »alttestamentarischen« Botschaft habe die westliche Menschheit die Überzeugung übernommen, dass die Welt eine einzige Beute sei, die wir (lediglich unter Berücksichtigung der zwischenmenschlichen Spielregeln) untereinander aufteilen könnten, da sie ja schließlich für die Wohlfahrt und Nutznießung des Menschen – oder besser: der gegenwärtigen Generation – gemacht worden sei (vgl. ebd., S. 193; 195f.). Die ökologische Krise, so Amery, habe wirklich etwas mit der christlichen Botschaft zu tun. Hier sei die Saat aufgegangen, die die Christen gesät hätten (vgl. ebd., S. 196). Der »Herrschafts«-Auftrag – wichtiges Element dieses »Saatgutes« – sehe vor, »daß wir uns die Erde untertan machen« (ebd., S. 199). Während aber die Erkenntnis gereift sei, dass es *menschliche* Untertanen nicht mehr gibt und geben dürfe, blieben als einzige Untertanen übrig

»die stummen Brüder und Schwestern: die Tiere, die Bäume, das Meer, die Rohstoffe und Energien der nichtmenschlichen Schöpfung. Sie behandeln wir gräßlicher, als wir je menschliche Feinde behandelten und behandeln, in der törichten Annahme, daß sie wehrlos sind und keine eigenen Rechte besitzen« (ebd., S. 199).

Bei aller Kritik, die man an den wenig differenzierten Darstellungen von White und Amery üben muss,⁸ so ist doch positiv hervorzuheben, dass ihre Einwände einen fruchtbaren innerkirchlichen und -theologischen Klärungsprozess in Gang gesetzt haben. Wie wir sahen, ist ein zentraler Anknüpfungspunkt ihrer Thesen der sog. »Herrschafts«-Auftrag »*Macht euch die Erde untertan!*« Diese eng an Martin Luthers Bibelübersetzung⁹ angelehnte, viel zitierte Paraphrase von Gen 1,28

⁸ Vgl. die Auseinandersetzung damit bei Kessler 1990, S. 32–36, und Hagencord 2006, S. 80ff.

⁹ »Vnd Gott segenet sie, vnd sprach zu jnen, Seid fruchtbar vnd mehret euch vnd füllet die Erden, vnd macht sie euch unterthan. Vnd herrschet über Fisch im Meer, vnd über Vogel unter dem Himmel, vnd über alles Thier das auff Erden krecht« (Gen 1,28, zit. nach Luther 1545).

wurde in Verbindung mit dem *dominium terrae* (Gen 1,26.28) zur »Legitimationsformel des zivilisatorischen Fortschritts« und zur Rechtfertigung einer »schrakenlosen Verfügungsgewalt« und »rücksichtslosen Beherrschung der Natur durch den Menschen« (Janowski 1993, S. 183; 194). Allerdings wurde der biblische Schöpfungsauftrag

»bis in die Neuzeit hinein in seinem ganzen Zusammenhang gelesen und so gerade nicht als Aufforderung zur selbst-herrlichen Instrumentalisierung und Ausbeutung der Natur verstanden. Ganz im Gegenteil« (Kessler 1990, S. 33).¹⁰

Erst seit dem beginnenden 17. Jahrhundert ist der biblische Imperativ, »sich« die »Erde« zu »unterwerfen« und über die »Fische des Meeres«, »Vögel des Himmels« sowie »Vieh/wildes Getier/Kriechtiere der Erde« (Gen 1,26.28), also über die drei Bereiche der Schöpfung und deren tierische Bewohner zu »herrschen«, in streng anthropozentrischer Manier ausgelegt worden. Ausgelöst wurde dies durch sozio-ökonomische und technisch-naturwissenschaftliche Entwicklungen und denkerisch flankiert u. a. von Francis Bacon und seinem Grundsatz (Verfügungs-)»Wissen ist Macht«. Er vertrat eine Naturwissenschaft, die die Natur »sich gefügig und zur Sklavin macht«¹¹. In seinem im Jahr 1603 verfassten Fragment »Valerius Terminus or The Interpretation Of Nature« stellt er (in völliger Umdeutung von Gen 1,26ff.) die These auf, dass sich der Mensch aus eigener Kraft, nämlich durch die Unterwerfung der Erde, wieder in den (schuldbedingt verloren geglaubten) Stand der Gottesbildlichkeit versetzen müsse. Erst dadurch könne das verlorene Paradies wieder hergestellt werden. Nach ihm folgte u. a. René Descartes mit seinem Dualismus von Geist und Natur, von Bewusstsein (*res cogitans*) und Materie (*res extensa*) sowie seiner Theorie vom lebendigen Organismus als einer Maschine: Pflanzen und Tiere, denen Antike und Mittelalter noch eine Seele zuerkannt hatten, sind für ihn seelenlose Automaten ohne Empfindung (vgl. Schweitzer 1994, S. 76; 155; ebenso Schweitzer 1997, S. 92). Damit fiel, so Kessler, »tendenziell die kulturelle Schranke gegen eine umfassende Manipulierung und Ausbeutung der Natur« (Kessler 1990, S. 42).¹²

¹⁰ Vgl. Kessler 1990, S. 36: »Selbst noch seitdem sie derart sekundär nachgeschoben wurden, spielten die biblischen Schöpfungstexte in der Legitimationsgeschichte neuzeitlicher Naturbeherrschung und fortschreitender Naturzerstörung nicht die zentrale Rolle, die diesen Texten von einer modischen und wohlfeilen Kritik bisweilen kurzschlüssig zugeschrieben wird.«

¹¹ Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, London 1623, hier zit. nach Kessler 2006, S. 228. Auf dieser Linie liegt auch die Interpretation Hubert Markls, der den »Herrschafts«-Auftrag als »Auftrag zur Manipulation der Natur« deutet, die in die Hände des Menschen gegeben sei (Markl 1998, S. 157). Vgl. dazu Anzenbacher 1998, S. 50: »Gegenüber der Natur begreift sich das neuzeitliche Subjekt als Herr. Im Sinne dieser Herrschaft agiert die instrumentelle Vernunft; sie strebt danach, die Natur immer mehr wissenschaftlich zu erkennen, um sie technisch beherrschen und ökonomisch verwerten zu können. In dieser Triade Naturwissenschaft-Technik-Ökonomie erscheint die Natur als verfügbares Material und unbeschränkt nutzbare Ressource«. [Hervorhebungen: im Original.]

¹² Vgl. zum Ganzen Kessler 1990, S. 37–47. Vgl. auch ebd. die Ausführungen zu Giovanni Pico della Mirandola (»Nichts Großes gibt es auf der Welt außer dem Menschen, nichts Großes im Menschen außer Geist und Seele«) und Thomas Hobbes (eine Sache zu erkennen, bedeute, zu »wissen, was man mit ihr machen kann, wenn man sie hat«). Vgl. dazu auch Kessler 2006, S. 228f.

In der Folge wurde der »Herrschafts«-Auftrag als Rechtfertigung benutzt, auf Kosten anderen Lebens zu leben und die Schöpfung als bloßes, von Gott vermeintlich zur Ausplünderung freigegebenes »Material« zum alleinigen Vorteil des Menschen zu gebrauchen. Aber:

»[N]iemals war dieses Bibelwort die Ursache oder der Anstoß zur Ausbeutung der Natur, sondern es wurde höchstens als Legitimation nachgeschoben, häufig von Leuten, die sich sonst um Bibel und Christentum nicht kümmerten« (Rolf Rendtorff, zit. nach Kessler 1990, S. 35).

Wenn auch der biblische Schöpfungsglaube und Schöpfungsauftrag den ausbeuterischen Angriff auf die Natur nicht verursacht hätten – »erst der *Verlust* der Schöpfungsperspektive hat diesen am Ende ermöglicht« –, so hätten Kirche und Theologie dennoch versäumt, rechtzeitig und deutlich Einspruch gegen diese Missdeutung und Instrumentalisierung zu erheben (vgl. Kessler 1990, S. 36).

Abgesehen von innertheologisch kaum rezipierten Einzelpersönlichkeiten, wie Franz von Assisi oder Albert Schweitzer, reifte in Kirche und Theologie erst in den 1980er Jahren die Erkenntnis, dass in diesem, von ihnen mit tradierten »Naturverständnis, das den Menschen in falscher Weise in den Mittelpunkt stellt, die Natur bloß als Objekt betrachtet [...] und den Eigenwert der Natur nicht wahrnimmt«, eine zentrale Ursache menschlichen Versagens in der Umweltkrise liegt (EKD/DBK 1985, Nr. 7; vgl. Nr. 22). So haben auch Generationen von Exegeten die in Gen 1,26.28 verwendeten Verben gedeutet: als »hartes, schonungsloses Unterjochen« und »unumschränkte Herrschaft«, so etwa Werner H. Schmidt noch 1973 (Schmidt 1973, S. 191). Dreißig Jahre später schreibt er:

»Dennoch war nicht gemeint, der Mensch könne nach Gutdünken mit den Mitgeschöpfen verfahren. Eine grenzenlose Ausbeutung, der die Natur nur Material als Mittel zum Zweck ist, war nicht beabsichtigt« (Schmidt 2003, S. 81 Anm. 72).

Der Bruch mit seiner früheren Auffassung könnte kaum größer sein. Die gängigen deutschen Bibelübersetzungen halten allerdings bis heute an der »aggressiven Interpretation« (Janowski 1993, S. 183) fest und lesen – ohne den Kontext zu berücksichtigen – das Moment der Gewalt in den Text hinein. Zenger hält dies »wegen der Assoziationen von Krieg und repressiver Gewalt« (Zenger 2004a, S. 19) zu Recht für problematisch.

Umweltzerstörung und Klimawandel sind Ausdruck eines solchen, von Gewalt geprägten Verhältnisses des Menschen zur außermenschlichen Natur. Wie aber können wir dem entkommen? Für Lynn White steht fest, dass kein Zuwachs an Wissenschaft und Technologie die Menschheit aus der ökologischen Krise führen wird, solange wir nicht eine neue Religion fänden oder unsere alte überdächten (vgl. White 1967, S. 1206). Meines Erachtens reicht Letzteres völlig aus. Wir brauchen keine neue Religion, müssen aber sehr wohl unsere alte überdenken, d. h. unter anderem die Bibel neu zu lesen und ihre Interpretation, einschließlich ihrer Übersetzungen, einer Kritik unterziehen. Ein Blick auf den Urtext kann dabei neue und ungewohnte, normativ äußerst gehaltvolle Erkenntnisse zu Tage fördern.

2 Der Urtext und seine widersprüchlichen Übersetzungen

Im Zentrum der folgenden Betrachtungen stehen je zwei sinntragende hebräische Verben aus den beiden biblischen Schöpfungserzählungen in Gen 1 und 2, deren Analyse hinsichtlich ihrer Wortbedeutung und der wechselseitigen Bezüge für die Frage, wie der »Herrschafts«-Auftrag zu verstehen ist, näheren Aufschluss geben kann.

2.1 *kābaš*

Das erste hier zu untersuchende hebräische Verb *kābaš* erfuhr seine ersten Interpretationen bereits durch die griechischen und lateinischen Bibelausgaben. Die Übersetzer der Septuaginta benutzten hier den Ausdruck *katakryrieūō*, synonym mit *kyrieūō*, was so viel bedeutet wie »Herr, Eigentümer von Etwas, κύριος [*kyrios*] sein, Etwas in seiner Gewalt haben, gebieten über Etwas, auch sich bemächtigen« (Pape 1914, Bd. 1, S. 1536). Der in der Vulgata verwendete Ausdruck *subicere* weist in dieselbe Richtung, meint aber nicht nur »unterwerfen«, sondern auch »bearbeiten, pflügen«; das Partizip *subiectus* darüber hinaus »zu jemandes Füßen liegend«, »in den Bereich von etwas fallen« (Langenscheidt 1972, S. 1120f.).

Aus diesem Konglomerat wurde dann in der wirkmächtigen Übersetzung Martin Luthers sowie in der revidierten Lutherbibel »Untertan machen«, in der Einheitsübersetzung »unterwerfen« und in der »Bibel in gerechter Sprache« – im Anschluss an Buber/Rosenzweig – »bemächtigen«. Konsultiert man den einschlägigen Artikel im »Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament« aus dem Jahr 1984, so erfährt man, dass *kābaš* zu denjenigen hebräischen Verben gehöre, »die die Ausübung von Gewalt zum Ausdruck bringen wollen« (Wagner 1984, S. 58). Der Sinngehalt der Wurzel *kbš* könne in den semitischen Sprachen durchgängig mit »unterwerfen« wiedergegeben werden (vgl. ebd., S. 54). Immerhin erwähnt Wagner, dass Gott Grenzen und Regeln der Gewaltausübung gesetzt habe (vgl. ebd., S. 59). Zudem gebe es mit Mi 7,19 – ein Vers, der die Vergebungsbereitschaft JHWHs preist – eine Stelle, wo Unterdrückung, hier: der Sünde, Heil hervorbringt (vgl. ebd., S. 58). Ansonsten gehe es dort, wo *kābaš* Verwendung findet, durchweg um Unterwerfung, sei es von Landstrichen, Völkern oder Menschen(gruppen) (vgl. ebd., S. 58f.). Angesichts dieser Deutung verwundert es nicht, dass Wagner Gen 1,28 als eine anthropologische »Grundsatzklärung« versteht, nach der jeder Mensch (wenn auch in Anführungszeichen) »Weltherrscher« sei (ebd., S. 59; vgl. S. 56).

Norbert Lohfink ist wohl einer der ersten, der sich – nur ein Jahr nach Wagners Artikel – gegen diese Auslegungstradition wendet. Er bemängelt, dass selbst in bibelwissenschaftlichen Kommentaren *kābaš* als »niedertreten« und die entsprechende Passage mit »tretet die Erde nieder!« übersetzt worden sei (Lohfink 1985, S. 165). Problematisch sei zudem, dass dies zu einer »Grundsatzaussage über alle Menschen aller Zeiten« stilisiert worden sei, als handele es sich um einen Befehl des Schöpfers an die Menschen (ebd.). Zobel zeigt darüber hinaus, dass man mit Blick auf Gen 1 schwerlich von Herrschaft über die *Welt* oder gar über die *Schöpfung* reden könne (vgl. Zobel 1993, S. 357). Und mit Steck ist darauf hinzu-

weisen, dass das Objekt dieses Auftrags kein Lebewesen, sondern das »Trockene« ist (vgl. Steck 1978, S. 81), *'æræš*, in Gen 1,10 von Gott als »Land« definiert, im Unterschied zum angesammelten Wasser, das von Gott »Meer« genannt wird. Nach Steck geht es bei diesem Mandat ausschließlich um eine Bearbeitung des Bodens, damit der Mensch sich mit Nahrungsmitteln versorgen kann (vgl. ebd.).

Ursprünglich meint *kābaš* jedoch »den Fuß auf etwas setzen«, »betreten« (vgl. Lohfink 1985, S. 166). »Das kann, muß aber nicht notwendig in der Form der Unterdrückung oder Unterwerfung geschehen« (Zenger 1985, S. 47). Im Alten Orient könne der Gestus des Fuß-Setzens vielmehr *auch* ein Symbol der Fürsorge und des Schutzes sein. Das nachstehende Rollsiegel – nicht das einzige dieser Art – verdeutlicht dies.



Abb. 1: Rollsiegel, neuassyrisch, 9.–7. Jh. v. Chr. (Keel 1996, S. 50)

Zu sehen ist, wie ein Landwirt (erkennbar an der für die Getreideernte üblichen Sichel, die ihre Entsprechung in der regionaltypischen Darstellung des Mondes findet) seinen Fuß auf das schwächere Tier setzt und es gegen den Angreifer verteidigt. Interessanterweise verwendet der Mensch sein Werkzeug nicht als Waffe, vielmehr wehrt er den Löwen ohne Blutvergießen mit bloßen Händen ab.

Der göttliche Imperativ – »Setzt euren Fuß auf die Erde!« – sei deshalb völlig missverstanden, wenn er mit imperialistischen Vorstellungen verknüpft werde. Gemeint sei vielmehr: »Gestaltet sie als Lebensraum!« (Zenger 1985, S. 47; vgl. auch Ego 2005, S. 8). Wie das geschehen könne, sei an Jos 18,1f. ablesbar, wo mit dem Begriff *kābaš* der Faden von Gen 1,28 wieder aufgenommen wird.¹³ »Den Menschen wird der Auftrag *und* die Vollmacht gegeben, den Boden zu bearbeiten, Dörfer und Städte zu bauen, die Schätze der Erde zu heben und ihre Möglichkeiten zu entfalten« (Zenger 1985, S. 47f.).

¹³ Während es in der Einheitsübersetzung heißt: »[D]as ganze Land lag unterworfen vor ihnen«, übersetzt Norbert Lohfink darum ähnlich wie in Gen 1,28: »Das Land aber lag ihnen zu Füßen« (Lohfink 1985, S. 167).

2.2 *rādāh*

Wie der Ausdruck des »Fuß-Setzens« so ist der Begriff *rādāh*, oft übersetzt mit »herrschen«, in der hebräischen Bibel »ambivalent und kann nicht von vornherein und auf jeden Fall mit Gewaltausübung verbunden werden« (Janowski 1993, S. 193; vgl. Zobel 1993, S. 354f.). Die Septuaginta verwendet in Gen 1,26 *árchō*, hier in der Bedeutung von »der Erste sein als Anführer, Herrscher, befehligen, herrschen« (Pape 1914, Bd. 1, S. 366ff.). Die Vulgata gibt dies an dieser Stelle mit *praeesse*, zu Deutsch »an der Spitze stehen, *etw.* leiten *od.* befehligen, *bsd.* (als Statthalter) *etw.* verwalten, (als Feldherr) kommandieren«, aber auch »*etw.* schützen« wieder, in Gen 1,28 dann mit *dominor*, zu Deutsch »Herr sein, herrschen, *bsd.* den Herrn spielen, tyrannisieren« (Langenscheidt 1972, S. 358; 917).

Norbert Lohfink muss für den Begriff *rādāh* feststellen, dass dieser selbst in exegetischen Fachpublikationen, mindestens bis Mitte der 1980er Jahre, als Ausdruck »für härteste und brutalste Formen der Herrschaft« gelte. Ihm werde die Bedeutung »auf etwas treten, etwas in den Boden stampfen« unterlegt, was dann zu dem Imperativ führe: »stampft die Tiere in den Boden!« (Lohfink 1985, S. 165). Natürlich sei dies »nur« bildlich gemeint. Ausgesagt werde damit jedoch nicht weniger als das »absolute Verfügungsrecht des Menschen über die materielle und tierische Natur« (ebd.). Gegen solche Deutungen wendet sich im Anschluss an Lohfink auch Bernd Janowski. Solle eine besondere Härte ausgesagt werden, so müssten – wie z. B. in Ez 34,4 oder Jes 14,6 (vgl. Janowski 1993, S. 186; 194 Anm. 59) – noch entsprechende Attribute hinzugefügt werden, was in den Schöpfungserzählungen jedoch nicht der Fall ist (vgl. ebd., S. 186; 193). Das in Gen 1,26.28 verwendete Verb *rādāh* konkretisiert vielmehr die »königliche« Funktion des Menschen, »für die Integrität und das Lebensrecht der Schöpfung« zu sorgen (ebd., S. 193; vgl. Steck 1978, S. 80f.; Zobel 1993, S. 352; 353f.). Für sich genommen bedeutet *rādāh* somit nicht schrankenlose Machtausübung, womöglich noch überhöht von einer »triumphalistischen Siegeranthropologie« (Zenger 1985, S. 46), sondern »tätige Verantwortung für das Ganze der natürlichen Schöpfungswelt«. Nur ein solches, gedeihliches Handeln stehe unter dem göttlichen Segen (Janowski 1993, S. 191; vgl. S. 196). Menschliche »Herrschaft« habe für das »Beherrschte« positiv zu sein; in ihr habe sich der Mensch als Mensch zu bewähren und menschlich zu bleiben (vgl. Steck 1978, S. 80; Zobel 1993, S. 357).

»Somit kann die Herrschaft des Menschen nur als ein Gott gegenüber zu verantwortendes Handeln des Menschen verstanden werden. [...] Das *dominium terrae* des Menschen soll also zur Erhaltung und Förderung der Schöpfung Gottes beitragen« (Zobel 1993, S. 357).

Sehr anschaulich zeigt Psalm 72, wie der Begriff zu interpretieren ist. Der darin vorgestellte ideale König handelt nicht in eigener Vollmacht, sondern als Beauftragter Gottes. Die »Herrschaft« des Königs hat sich folglich nach den Rechtsvorschriften Gottes und *seiner* Gerechtigkeit zu richten (Ps 72,1; abweichend von der Einheitsübersetzung). Er soll nach göttlichem Vorbild (Exodus) den Armen gegen ihre Unterdrücker Recht und Gerechtigkeit verschaffen, dem Volk *šālôm*, d. h. Wohlergehen, Heil und Frieden vermitteln und zum »kosmischen« Lebensprinzip des Landes und seiner Bewohner/-innen werden (72,2–7). Der Psalm entwirft das königliche Handeln somit als Gegenbild zu gewaltförmiger (Welt-)Herrschaft.

Von diesem König und seiner gerechten Amtsführung geht eine solche Faszination aus, dass sich die Völker seiner »Herrschaft« freiwillig unterstellen (72,8–11¹⁴). Das »Blut« der Armen, d. h. ihr Leben, ist dem König dabei besonders wertvoll. Er rettet ihr Leben und befreit es von aller Unterdrückung und Gewalt (72,12–14). Auch die Natur profitiert von einem solchen »Herrscher«: »Das Land *dieses* ›Gerechtigkeitskönigs‹ wird eine Region üppigster Fruchtbarkeit sein« (Zenger 2004b, S. 1120).

Das erste Buch der Könige präsentiert mit König Salomo das Urbild eines solchen Königs. Sein »Herrschen« (*rādāh*) bringt allen Frieden, ja mehr noch: umfassendes Heil (*šālôm*), Sicherheit, Glück und Zufriedenheit (1 Kön 5,4f.).¹⁵ Das Prophetenbuch Ezechiel zeigt als Kontrast dazu in Ez 34,4 gleichnishafte auf, wie die Hirten – ein uraltes Königsbild –, die Tiere vernachlässigen oder sogar misshandeln, wörtlich mit Härte bzw. Gewalt (*pæræk*) regieren (*rādāh*). Dies widerspricht ihrem eigentlichen Auftrag, die verlorengegangenen Tiere zu suchen, die vertriebenen zurückzubringen, die Verletzten zu verbinden, die Schwachen zu kräftigen, die Fetten und Starken zu behüten. Sie sollen »für sie sorgen, wie es recht ist« (Ez 34,16). »Herrschen« (*rādāh*) ohne den Zusatz »mit Gewalt/Misshandlung« (*b^epæræk*) meint also ganz offensichtlich ein gewaltfreies, fürsorgliches »Herrschen« (vgl. Janowski 1993, S. 187 Anm. 26),¹⁶ ein »Herrschen« mit »Weisheit und Liebe« (Johannes Paul II. 1989, Nr. 3). Auch für Zobel deutet die Stelle Ez 34,4 darauf hin, »daß Herrschaft nicht eo ipso Gewaltregiment sein muß, weil dem schlechten Hirten der gute gegenübersteht und dieser seine Herrschaft für die Herde in förderlicher Weise ausübt« (Zobel 1993, S. 354). Berücksichtigt man diesen Verstehenshintergrund, erscheint es kaum nachvollziehbar, wie es zu den folgenschweren Missdeutungen kommen konnte.

Überraschend ist dann allerdings, dass eine recht junge Übersetzung der Heiligen Schrift wie »Die Bibel in gerechter Sprache«, deren Autorinnen und Autoren die hier favorisierten Auslegungen mit Sicherheit kannten, gegenüber der Luther- und Einheitsübersetzung den Ton nochmals verschärft. In der zugehörigen Anmerkung wird die Übersetzung von *kābaš* mit »sich bemächtigen« und *rādāh* mit »niederzwingen« damit begründet, dass der Kontext Ackerbau und Viehzucht seien, wozu »auch das Aufreißen der Erde, das Zähmen von Pferden, Melken von Kühen etc.« gehöre. Man habe sich für die härteren Ausdrücke entschieden, weil »jede Abschwächung [...] gegen den Text das darin liegende Maß von Gewalt verdrängen« würde (Bibel in gerechter Sprache 2007, S. 2280 Anm. 2). Richtig daran ist, dass der Mensch nicht überleben kann, ohne die Natur zu nutzen. Er ist kein Perpetuum mobile, sondern muss, um zu existieren, atmen, trinken und essen, also gasförmige, flüssige und feste Stoffe aufnehmen, die er – woher sonst – aus der Natur gewinnen muss. Sein Stoffwechsel ist ohne Eingriffe nicht denkbar. Heißt das aber, dass dieser Zugriff auf die außermenschliche

¹⁴ Die verwendeten Metaphern sind keine Handlungsanweisungen.

¹⁵ Unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum zu sitzen, gilt als Zeichen für Glück und Zufriedenheit (vgl. 2 Kön 18,31; Mi 4,4; Sach 3,10).

¹⁶ So auch in Lev 25,43.46.53. Vgl. dazu auch den Begriff *care* bei Coleman 1994, S. 922: »This dominion is not license to exploit creation but the mandate to be conscious that all of creation has been entrusted to us to care for.«

Umwelt unausweichlich einer Vergewaltigung gleichkommt? Der Verweis der »Bibel in gerechter Sprache« auf Est 7,8 deutet dies an. Darin wird geschildert, wie der König die Bittgeste Hamans vor Ester als einen Akt sexueller Gewalt (*kābaš*) missdeutet.

Wenn aber der Mensch aus Gründen purer Daseinserhaltung zwingend darauf angewiesen ist, in die Schöpfung einzugreifen, bliebe nur der kollektive Suizid bzw. die Auslöschung der Menschheit (vgl. Horstmann 1985) als Ausweg, der aber ebenfalls einen massiven Eingriff bedeuten und mit Gewalt einhergehen würde, da wohl kaum davon auszugehen ist, dass alle Lebenden in dieses Vorgehen einwilligen.

Für den oben bereits erwähnten Albert Schweitzer ist es offensichtlich, dass menschliches Leben, ja Leben insgesamt nicht ohne Schädigung anderen Lebens möglich ist. Mit Charles Darwin sieht er die Natur vornehmlich als »Kampffeld konkurrierender Lebensansprüche« (Günzler 1996, S. 99), sie kenne keine Ehrfurcht vor dem Leben:

»Dass wir gezwungen sind, vielfältig Leben zu vernichten, sei es für unsere Erhaltung, sei es, um Tiere, die geboren werden und die wir nicht erhalten können, abzuschaffen, sei es, um uns vor schädlichen Tieren zu schützen: das ist das furchtbare Gesetz der Entzweiung des Willens zum Leben, dem wir unterworfen sind« (Schweitzer 1994, S. 134).

Er konstatiert dies aber nicht nur, sondern gibt auch normative Leitlinien aus, wie man sich angesichts des Unvermeidbaren verantwortungsvoll verhalten könne:

»Nie dürfen wir uns gedankenlos darein ergeben. Immer ist es uns gleich furchtbar, gleich unheimlich. Aber das eine müssen und können wir tun: die Verantwortung in jedem einzelnen Fall erwägen, die Notwendigkeit prüfen und dann auf die schonendste Art vorgehen« (ebd.).

Nicht *alle* Eingriffe in die Natur sind somit schöpfungswidrig (vgl. Kessler 1990, S. 47; Anzenbacher 1998, S. 83f.). Aber jede Intervention, jede Nutzung ist ethischen Normen unterworfen (vgl. KKK 1997, Nr. 2415): Es muss in jeder Hinsicht gerecht zugehen. Gerechtigkeit wird somit zum kritischen Regulativ für »Herrschaft« (vgl. Janowski 1993, S. 194 Anm. 61). Dies unterstreicht auch das Zweite Vatikanum: Der als Gottes Bild geschaffene Mensch habe den Auftrag (»*mandatum*«) erhalten, »die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren« (GS 34).

Diese Anweisung zum schonendsten und gerechten Handeln gilt umso mehr, wenn man den Kulturauftrag der älteren Schöpfungserzählung hinzunimmt, den Garten (in) Eden zu bebauen und zu hüten (Gen 2,15)¹⁷. Auch die hier benutzten Verben sind keine Ausbeutungs- oder Gewaltbegriffe, vielmehr der Acker- und Weidekultur entlehnte Worte, die mit Landschafts- und Tier*p*fl*e*ge einhergehen, wie es Ez 34 mit der Metapher vom guten Hirten veranschaulicht.

¹⁷ Für Oswald Bayer ist dies der Inhalt des »Herrschafts«-Auftrags, der von der menschlichen Verantwortungsfähigkeit her zu verstehen sei (Bayer 1999, S. 342).

2.3 'ābad

Das Verb 'ābad, in der Septuaginta mit *ergazomai* (arbeiten, tätig sein, bearbeiten), in der Vulgata mit *operari* (arbeiten, verrichten, aber auch: [der Gottheit] dienen), in der Luther- und Einheitsübersetzung mit »bebauen« übersetzt, fordert auf den ersten Blick lediglich zum Bearbeiten und Kultivieren (des Ackerbodens) auf. Objekt in Gen 2,15 ist aber nicht nur 'adāmā, sondern umfassender *gan 'edān*, der gesamte Garten (in) Eden, griech. *paradeisos*. Ähnlich wie im lateinischen *operari* schwingt auch im hebräischen 'ābad der Aspekt des »Dienens« mit, sogar bis hin zur Unterwerfung und Abhängigkeit (vgl. Ringgren u. a. 1986, S. 989). Das hieße, der Mensch hat dem »Garten« samt Flora und Fauna zu dienen¹⁸:

»Thus, the garden's service to us must be returned with service of our own. Ours is a con-service – a service *with*. It is *reciprocal service* between people and other creatures: it is con-service, *con-servancy*, and *con-servation*« (DeWitt 2005, S. 173 [Hervorhebungen: im Original]).

Geht man davon aus, dass der Mensch nicht gegensätzliche und damit unmöglich gleichzeitig zu realisierende Aufträge von Gott erhalten hat, erscheint es plausibel, dass die priesterschriftlichen Autoren hier bewusst eine Parallele zum Verb *rādāh* in Gen 1,26.28 konstruiert haben. Beide Verben ergänzen sich. Betont Gen 1 eher ein gewaltfreies »Herrschen«, so versteht Gen 2 den Auftrag eher als ein nutzendes »Dienen«. Damit ist der Spannungsbogen aufgespannt, unter dem das menschliche Verhältnis zur außermenschlichen Natur steht, und zwar vor der Folie, dass die Menschen – als 'ābād JHWH, als Diener JHWHs – nach dem Vorbild Gottes herrschen und zugleich seiner Schöpfung und damit ihm selbst dienen sollen.

2.4 šāmar

Gen 2,15 enthält mit dem Verb *šāmar* – die Septuaginta wählt dafür *phylassein* (bewachen, beschützen, bewahren), die Vulgata *custodire* (bewachen, [über etwas] wachen, bewahren) – darüber hinaus die präventiv-defensive Aufforderung an den Menschen zum B(eb)auen und Bewahren (Luther-Übersetzung) des von Gott geschaffenen Lebensraumes. Dabei ist Bewahren »in the *shamar* sense of keeping« nicht in einem konservierenden, sondern in einem dynamischen Sinn zu verstehen (vgl. DeWitt 2005, S. 173f.). Das wiederum meint, dass die Natur zwar nicht unangetastet, also exakt *so* bleiben muss, wie »der« Mensch sie vorgefunden hat. Dies wäre – wie bereits ausgeführt – für *homo sapiens*, will er weiterexistieren, unmöglich. Allerdings, so sahen wir ebenfalls, ist jeder seiner Eingriffe in die Schöpfung eigens zu rechtfertigen. Zudem ist die Natur in ihrer Vielfalt und ihren zentralen Funktionen zu erhalten, zumindest aber darf sie als komplexes, interdependentes System in ihrem Fortbestand nicht gefährdet werden.

Subjekt von *šāmar* ist meist der Mensch, entweder als Individuum oder als Kollektiv, oft aber auch Gott, der das Seine beschützt und verteidigt, segnet und behütet. In diesen Zusammenhang gehört auch die Rede von Gott als Wächter

¹⁸ Vgl. Vetter 1987, S. 83, nach dessen Übersetzung der Mensch in der Schöpfung die Aufgabe habe, sie »zu bedienen und zu hüten« (Gen 2,15).

(vgl. v. a. Ps 121) und Hirte (vgl. u. a. Gen 48,15; 49,24; Ps 23,1; 80,2; Jes 40,11; Jer 31,10). Als Objekt kommt alles in Frage, was als ein Gut oder Wert angesehen wird, sei es materieller oder immaterieller Art (vgl. García López 1995, S. 286; 301f.). Häufig wird das Wort in Bezug auf die Tora, die Gebote oder den Sabbat verwendet, die es zu beobachten und zu halten gilt, aber auch der Schutz des Heiligtums sowie das Hüten einer Herde von Schafen oder Ziegen (vgl. Gen 30,31; Hos 12,13), das Aufpassen auf ein Rind (vgl. Ex 21,29.36) oder das Bewachen von Feld und Wald (vgl. Jer 4,17; Neh 2,8) können mit dem Verb oder davon abgeleiteten Substantiven (Wächter, Hüter) angesprochen werden. Daraus lässt sich folgern, dass die biblischen Autoren von Gen 2,15 auch das von Gott angelegte Biotop (in) Eden und damit den Lebensraum für Pflanzen, Tiere und Menschen als einen Wert ansehen, den es zu achten und zu schützen gilt. Ähnlich wie bei der Komplementarität von *rādāh* und *'ābad* gibt es auch hier eine Entsprechung zwischen je einem Verb aus Gen 1 und 2. Wenn *kābaš* nämlich als Fuß-Setzen im Sinne von Beschützen zu übersetzen ist, findet es ein direktes Analogon in *šāmar*. Ein Grund mehr, *kābaš* nicht als Niedertreten zu deuten, denn auch in diesem Fall hätte Gott dem Menschen zwei sich widersprechende, ja sich ausschließende Mandate übertragen, was nicht nur nicht zum biblischen Gottesbild passt, sondern auch den Menschen völlig wirr und orientierungslos zurücklassen würde. Da das Mandat in Gen 1,26.28 eng mit der Vorstellung vom Menschen als Mandatar Gottes in Gen 1,27 verknüpft ist, soll nun diese anthropologische Kernthese näher beleuchtet werden.

3 *Der Mensch als Statue Gottes*

Das (ausschließlich) priesterschriftlich-nachexilische Statement, der Mensch (*'ādām*¹⁹) sei *zum bzw. als* Bild Gottes geschaffen, gilt als »Spitzenaussage alttestamentlicher Anthropologie« (Groß 2006, S. 871): »Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen als unser Bild, wie unsere Ähnlichkeit [...] Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Gottesbild schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie« (Gen 1,26f.)²⁰. Bezogen auf diese zentrale biblische Passage wird in der Theologie zwischen einer *normativ-imperativischen* und einer *essentiell-indikativischen* Bedeutungsebene unterschieden (vgl. Kessler 1990, S. 61).

¹⁹ »Adam« ist im Ersten Testament »Bezeichnung für den Menschen, die Menschen und die Menschheit sowie Eigenname für den die urgeschichtliche Genealogie eröffnenden ersten Menschen (Gen 5,1ff)« (Haag 2006, S. 133). Eine schon in der neutestamentlichen Rezeption anzutreffende androzentrische Sicht Adams, die zu einer Minderbewertung der Frau führe, sei nicht zu rechtfertigen (vgl. Ganoczy 2006, S. 137).

²⁰ Die Übersetzung ist entnommen aus Zenger 1985, S. 44. Vgl. Gen 5,1 und 9,6 sowie neutestamentlich u. a. Röm 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Eph 4,24; Kol 3,10.

3.1 »Als Bild« – die normativ-imperativische Bedeutungsebene

Wichtig ist zunächst einmal, dass die hebräische Präposition *b^e* in der Leitformulierung (*b^e ṣalmēnū*) kein *b^e normae* ist (»nach unserem Bild«), sondern ein *b^e essentiae* (»als unser Bild«). Deshalb ist es nicht mit »nach«, sondern final mit »zum« oder »als« zu übersetzen (vgl. Groß 2006, S. 871). Damit wird die *Bestimmung* des Menschen ausgedrückt (vgl. Zenger 1985, S. 59 Anm. 12): Von der Bedeutung des hebräischen Wortes (*ṣælām*) her, das in der Erzählung von der Schöpfung des Menschen in der Septuaginta mit *eikōn*, in der Vulgata mit *imago* und im Deutschen meist mit Bild, Abbild oder Ebenbild wiedergegeben wird, »sollen die Menschen wie eine Art lebendiges Götterbild oder lebendige Götterstatue in der Welt wirken« (ebd., S. 44). Aufgrund weiterer Textbefunde schlägt Norbert Lohfink deshalb vor, den Begriff des »Ebenbildes« durch den der (dreidimensionalen) »Statue« abzulösen (Lohfink 2000, S. 45). Dafür spricht auch, dass nach der Vorstellung des Alten Orients und des Alten Ägyptens ein Götter(stand)bild die abgebildete Gottheit repräsentierte und als Träger ihrer Macht galt.²¹ »Von diesem Verstehensansatz her sollen die Menschen als lebendige Bilder und Statuen des Schöpfergottes Medien göttlicher Lebenskraft auf der Erde sein« (Zenger 1985, S. 44). Sie sollen Gott repräsentieren, Stellvertreterinnen bzw. Mandatäre Gottes auf Erden sein.

Das, was Psalm 72 über den König und seine »Herrschaft« sagt, gilt somit unterschiedslos für *alle* Menschen. »Gott schafft den Menschen zu seinem Bild, damit er ihn mitten unter den anderen Geschöpfen als ›Hirten und Herrn‹ vertreten kann« (Kehl 2006, S. 341).²² Das vollzieht der Mensch, indem er das Lebenshaus Erde und seine Ordnung²³ schützt und verteidigt und indem er gerade den Armen, Schwachen und Benachteiligten zu ihrem Recht verhilft. Als Bild Gottes ist der Mensch aber nicht nur lebendige Götterstatue und königlicher Mensch, sondern er steht als Kind Gottes²⁴ in einer besonderen Gottesnähe, die ihn verpflichtet, die Erde zu schützen und zu pflegen. Zwar muss sich der Mensch seine Würde nicht durch sein Verhalten und Handeln »als Stellvertreter, Sachwalter oder auch Zeuge Gottes in der Schöpfung« erwerben oder verdienen, aber er kann und soll diese seine Würde bewahren (Schmidt 2003, S. 70), unter anderem dadurch, dass er das Lebensrecht anderer achtet und schützt (vgl. Gen 9,6).

²¹ »Die Kultstatue eines Gottes ist der Leib, in dem der betreffende Gott wohnt« (Stendebach 1989, S. 1049).

²² Gott selbst wird in der Schrift mehrfach als der wahre Hirte dargestellt. Vgl. Gen 48,15; 49,24; Ps 23; 80,2; Sir 18,13; Jes 40,11; Jer 31,10; Ez 34,11–22. Neutestamentlich wird Jesus als der gute Hirte bezeichnet. Vgl. Joh 10,11–16; 1 Petr 2,25; 5,4.

²³ »Ordnung ist für P hier wie sonst [...] nicht ein fremdbestimmendes, lebensminderndes oder gar knechtendes Regiment, sondern der Rahmen, in dem Eigenleben zu seinem wie zum Wohle und Bestand der Gesamtheit entfaltet, aber auch begrenzt wird« (Steck 1978, S. 79).

²⁴ Vgl. Lk 3,38: »Adam tou theou« (Adam [stammte] von Gott).

3.2 »Wie unsere Ähnlichkeit« – die essentiell-indikativische Bedeutungsebene

Der Zusatz in Gen 1,26 »wie unsere Ähnlichkeit« (*kid^emûtnû*, von *d^emût*) untermauert die »Gottesverwandtschaft« des Menschen, die sich in seinem Verhalten und Handeln niederschlagen muss (Zenger 1985, S. 44f.). Bild Gottes zu sein, beinhaltet demnach beides: eine Sollens- und eine Seinsaussage. Für Jürgen Ebach geht die Bild-Qualität des Menschen nicht in seiner Aufgabe auf, in der Welt als »Mandatar Gottes« zu wirken (Ebach 2003, S. 4). Während die Präposition *b^e* – wie wir sahen – die Bestimmung des Menschen (»als unser Bild«) bezeichne, gebe die gezielt hinzugesetzte Angabe »wie unsere Ähnlichkeit« (Präposition *k^e* [bzw. hier *ki*) die »innere Relation an, die zwischen dem Schöpfergott und den Menschen besteht« (Zenger 1985, S. 59 Anm. 12).

Nach jüdischer und christlicher Überzeugung ist die Aussage der Gottesbildlichkeit der Grund der Menschenwürde. Diese »Hoheit« bringt auch Ps 8 zum Ausdruck: »Was ist der Mensch, dass du an ihm denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt« (Ps 8,5f.; vgl. Ijob 7,17). Zenger sieht hierin – ähnlich wie in Gen 1,26–28 – eine Zusammenfassung des biblischen Menschenbildes:

»Der Mensch hat als Mensch eine ihm von Gott selbst verliehene Würde, die in seiner ›Gottesebenbildlichkeit‹ (V.6: der Mensch ist ein ›Beinahegott²⁵) und seinem damit gegebenen Auftrag gründet, an Gottes Stelle die Erde als Lebenshaus zu ordnen und zu verteidigen« (Zenger 2004b, S. 1047).

4 Die priesterschriftliche Fluterzählung

Zum innerbiblischen Kontext des »Herrschafts«-Auftrags gehört weiterhin die priesterschriftliche Flutgeschichte, die mit der ersten Schöpfungserzählung eine dialektische Einheit bildet (vgl. Zenger 2006c, S. 218). Danach besteht die »Herrschafts«-Aufgabe des Menschen – auf Weisung Gottes – darin, das Leben der gefährdeten Tierwelt zu erhalten (vgl. Gen 6,19ff.; 7,13ff.), die ebenso wie die nachfolgenden Generationen in den Gottesbund eingeschlossen ist (vgl. Gen 9,9–12; Hos 2,20). Die Maßnahmen, die Noah auf göttliche Weisung zum Überleben der bedrohten Fauna (und damit zur Erhaltung der Biodiversität) treffe, werden aus der Perspektive der Priesterschrift als Aktualisierung der »Herrschafts«-Aufgabe des Menschen gesehen (vgl. Steck 1978, S. 80).

»Ausgeschlossen ist aufgrund des Kontextes und der ›Fortsetzung‹ in Gen 6,9ff; 9,11f ein Verständnis von Herrschaft, wonach der Mensch zu einem autonomen Verfügen über die Tierwelt für selbstgewählte Zwecke ermächtigt wird« (Janowski 1993, S. 194 Anm. 60).

Gewalt führt ins Verderben (vgl. Gen 6,11) und kann damit nicht die von Gott gemeinte Form des menschlichen Weltverhältnisses sein. Wenn Carl Amery die Weisung von Gen 1 als Gottes »ausdrücklichen Auftrag der totalen Herrschaft«

²⁵ Ps 8,6. Vgl. Gen 3,5,22. Auch Paulus betont in seiner Rede auf dem Areopag, dass die Menschen, »von Gottes Art« seien. Damit sei klar, dass das Göttliche kein »goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung« sein könne (Apg 17,28f.).

(Amery 1972, S. 15–18) ausdeutet, kann er sich zwar auf eine damals noch weit verbreitete Exegetenmeinung berufen, nicht aber auf die Bibel: »Nicht Gen 1, sondern die Zwecke, für die dieser Text immer wieder hat erhalten müssen, sind imperialistisch« (Janowski 1993, S. 196 Anm. 70). So fehlt im biblischen Original ein Reflexivpronomen, das aber verschiedene deutsche Übersetzungen eigenmächtig hinzufügen: Die Formeln »macht sie *euch* untertan« (Luther), »unterwerft sie *euch*« (Einheitsübersetzung) oder »bemächtigt *euch* ihrer« (Bibel in gerechter Sprache) sind schon von daher fehlerhaft.

Schöpfungs- und Fluterzählung stehen sich, wie bereits angedeutet, kontrapunktisch gegenüber. Zeichne Gen 1 die Welt, wie sie von Gott her konzipiert sei, so beschreibe Gen 6–9 die Welt, wie sie faktisch ist, nämlich vom Chaos bedroht: »Gen 1,1–2,4a ist die Utopie des Schöpfergottes angesichts der Realität, die in Gen 6–9 durchschlägt« (Zenger 2006b, S. 169). Was Gen 1,1–2,4a an den Ursprung bzw. den Anfang der Welt rücke, das sei ihr eigentliches, noch nicht Wirklichkeit geworden Ziel (vgl. ebd.). Schmidt sieht das Gemeinsame der beiden Schöpfungserzählungen gerade darin, dass sie »zwischen der von Gott geschaffenen und der gegenwärtig bestehenden Welt, zwischen dem Schöpfungsgemäßen und dem Faktischen unterscheiden«. So, wie sich die Welt »gegenwärtig« darstelle, entspreche sie nicht dem Willen des Schöpfers (Schmidt 2003, S. 88f.; vgl. Lohfink 1985, S. 169f.). Auch das in Gen 1,29f. entworfene Szenario von einem gewaltlosen Zusammenleben aller Geschöpfe im Lebenshaus Erde ist keine »Erinnerung an eine vergangene, ›vorsintflutliche‹ Idylle«, sondern das »Festhalten an einem uneingelösten beständigen Anspruch« (Kessler 1990, S. 55). Nach Zenger ist die jüngere, priesterstiftliche Schöpfungserzählung insgesamt

»eine Leitbildutopie, die unseren faktischen Umgang mit der Natur ständig in Frage stellt und uns permanent motivieren will, unsere Entscheidungen und unsere Taten, wo immer es geht, dieser Utopie anzunähern« (zit. nach Kessler 1990, S. 56; vgl. S. 64).

Wie die Erzählungen vom »Anfang«, so tragen auch die Erzählungen vom Ziel der Schöpfung und Geschichte (vgl. Jes 11,6–9; 65,25) eminent gegenwartskritischen Charakter (vgl. Hossfeld 2000, S. 523; Rosenberger 2007, S. 25f.). Wie aller Utopie wohnt auch ihnen eine innovative Kraft inne, die auf Veränderung ungerichteter Verhältnisse drängt. Insofern enthalten sowohl die Schöpfungserzählungen als auch die eschatologische Botschaft vom messianischen Friedensreich Gottes eine Utopie, die gegen alle spiritualisierenden und dualistischen Tendenzen (Diesseits – Jenseits, Gegenwart – Zukunft) auf dem Einsatz für deren jeweils größtmögliche innergeschichtliche Antizipation beharrt (vgl. Lienkamp 2004).

5 Weitere biblische Begrenzungen menschlicher »Herrschaft«

Will man den biblischen Auftrag in Gen 1,26.28 verstehen, so muss man weitere Grenzen menschlicher Willkürfreiheit in den Blick nehmen, die in der jüngeren Schöpfungserzählung mit dem göttlichen Segen, der Nahrungszuweisung und dem Siebten Tag sowie im Kanon insgesamt mit der bleibenden Eigentümerschaft Gottes und der Vorstellung von der Schöpfung als Leihgabe errichtet werden.

5.1 Herrschaft und Segen

In Gen 12,2 ergeht die Verheißung Gottes an Abram: »*Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.*« Segen bedeutet im biblischen Kontext eine Förderung und Bereicherung des Lebens als des höchsten Gutes überhaupt, das den lebenden Wesen von Gott geschenkt wurde. Von Gott gesegnet zu werden, schafft die Möglichkeit, aber zugleich auch die Verpflichtung, selbst zum Segen für andere zu werden. In Num 6,24 verbinden sich darüber hinaus göttlicher Segen und Schutz: »*JHWH segne dich und behüte [šmr] dich.*« Wenn Gott in der ersten Schöpfungserzählung nicht nur den Menschen, sondern auch Tiere segnet (Gen 1,22.28), wenn er darüber hinaus die gesamte Schöpfung für »sehr gut« erachtet (Gen 1,31),²⁶ dann ist dieser Segen unvereinbar mit einem Niedertreten oder gewaltförmigen Herrschen des Menschen über die außermenschliche Natur.

5.2 Zuweisung rein pflanzlicher Nahrung

Den Vertretern der gewaltbetonenden Lesart hätte eigentlich ein weiterer Widerspruch auffallen müssen, der sich in Gen 1 zwischen *ihrer* Deutung und der sich unmittelbar anschließendem Aussage von Vers 29f. aufdrängt. Denn »ursprünglich« sollten Tier *und* Mensch vegetarisch leben, kein Blut vergießen, also das Leben der anderen Geschöpfe achten – eine Auffassung, die auch der zweiten Schöpfungserzählung zu eigen ist (vgl. Gen 2,16; Ps 104,14): »*God mandates a vegetarian diet that protects this sibling relationship*« (Wiebe 2005, S. 434; vgl. Steck 1978, S. 79; Janowski 1993, S. 185). Denn Gott ist ein »Liebhaber des Lebens«. Er hat »keine Freude am Untergang der Lebenden« (Weish 1,13).

Erst die reale Gewalt der nachparadiesischen Welt »zwingt« den Schöpfer, eine »Not-Ordnung« zu erlassen (Kessler 1990, S. 56). »Desillusioniert« gesteht Gott »nun« den Menschen die Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken zu (vgl. Gen 9,2f.). Dies bleibt allerdings die einzige Rechtfertigung für eine Verletzung des Lebenstabus. Menschliche Gewalt gegen Mitgeschöpfe wird also nicht schlechthin freigegeben, im Gegenteil: »Inmitten einer Welt voller Gewalt wird der Gewalt eine Grenze gezogen, wird die schrankenlose Herrschaft und Verfügung über das Leben der Menschen und der Tiere abgewehrt« (Kessler 1990, S. 57). Selbst die oft fehlgedeutete Stelle Gen 9,2a – »*Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen*« – legitimiere, wenn man den Kontext berücksichtigt,²⁷ »kein Gewalt- oder Ausbeutungsverhältnis gegenüber den Tieren«, sondern gebe »dem Menschen lediglich die Vollmacht, die damals lebensbedro-

²⁶ Erst das komplexe Ganze des austarierten Systems der Schöpfung wird von Gott als »sehr gut« bezeichnet (Gen 1,31), während in den vorausgehenden Billigungsformeln (Gen 1,4.10.18.25) einzelnen Elementen des Erschaffenen »nur« das Attribut »gut« zugeschrieben wird. Auch hier bewahrheitet sich die Erkenntnis des Aristoteles, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile.

²⁷ Gen 9,2a greife die Formel zur kampfflosen Entmutigung der Feinde Israels auf (Dtn 2,25; 11,25 u. ö.), meine also die möglichst gewaltlose Abwehr der Gefahr. Die Priesterschrift lehne kriegerische Gewalt ab (vgl. Kessler 1990, S. 57 Anm. 11).

henden Kräfte, und zwar unter möglicher Reduzierung von Gewalt, in Schranken zu halten« (Kessler 1990, S. 57 Anm. 11). Auffällig ist, dass »in der veränderten Welt von ›Furcht und Schrecken‹, die Blutvergießen kennt« (Gen 9,2ff.) (Schmidt 2003, S. 83), zwar die Tatsache der Gottesbildlichkeit (Gen 9,6) und der Segen Gottes (Gen 9,1), nicht aber der »Herrschafts«-Auftrag wiederholt werden. Dem entspricht, dass zahlreiche Regelungen in der Bibel gebieten, Tiere vor Schaden zu bewahren (Lev 24,18), ihnen im Notfall beizustehen (Ex 23,4f.; Dtn 22,4.6) sowie ihnen ihren Anspruch auf Nahrung (Dtn 25,4) und Ruhe (Ex 20,10; 23,12; Dtn 5,14) nicht vorzuenthalten (vgl. Lienkamp 2008; Vetter 1987, S. 90f.).

5.3 Der Siebte Tag als »Krone der Schöpfung«

Allein schon die Institution des Siebten Tages widerstrebt einer vermeintlichen Anweisung zur *totalen* Herrschaft. Denn mit dem Siebten Tag wird das Aufhören (*šabāt*) unter göttlichen Segen gestellt (Gen 2,3). Dieser Siebte Tag, der erst in Ex 16,29f. als »Sabbat« (*šabbāt*) bezeichnet wird, dient also nicht primär der Regeneration, ist folglich nicht funktional dem Tun zu- oder gar untergeordnet, sondern steht vor allem für das »Aufhören des Machens« (Zenger 1985, S. 41). *Ökonomisch* bedeutet die »Aussonderung« von Zeiten – neben dem Wochensabbat sind hier auch das Brach- sowie das Jubeljahr zu nennen – die Unterbrechung des *business as usual*, die Begrenzung von Produktivitäts- und Ertragssteigerungen. In *sozialer* Hinsicht zielen die Regelungen auf die Limitierung von Darlehnschulden, schuldeninduzierter Landabtretung und Leibeigenschaft zugunsten der in Abhängigkeit, Sklaverei oder Armut geratenen Menschen. Und *ökologisch* bedeutsam sind der Verzicht auf die Ausnutzung des Bodens im Brachjahr sowie auf die Erwirtschaftung von Mehrwert durch permanente eigene Arbeit, aber auch durch Arbeit von Abhängigen oder Haustieren sowie (v. a. in den Jubeljahr-Regelungen Lev 25,8–31) der Gedanke der Wiederherstellung des ökonomisch-ökologischen Gleichgewichts (vgl. Hossfeld 2000, S. 525f.).

In dieser »Beschränkung menschlicher Tätigkeiten und menschlichen Zugriffs auf abhängige Menschen, Tiere« und den Erdboden (Hossfeld 2000, S. 526) sowie in der dargestellten Verbindung von ökonomischen, sozialen und ökologischen Motiven finden sich wichtige Anstöße und Einsichten, an die das moderne Leitbild nachhaltiger Entwicklung anknüpfen kann (vgl. Hossfeld 2000, S. 527). Der »Katechismus der Katholischen Kirche« (KKK) fasst diese Gedanken im Anschluss an die Sozialenzyklika »Centesimus annus« treffend zusammen:

»Die Herrschaft über die belebte und die un belebte Natur, die der Schöpfer dem Menschen übertragen hat, ist nicht absolut; sie wird gemessen an der Sorge um die Lebensqualität des Nächsten, wozu auch die künftigen Generationen zählen; sie verlangt Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung [vgl. CA 37–38]« (KKK 1997, Nr. 2415).

Wenn aber derselbe Katechismus den Menschen als »Gipfel des Schöpfungswerkes« (KKK 1997, Nr. 343) bezeichnet, wenn ganz ähnlich die Einheitsübersetzung in ihrem Kommentar zu Gen 1,1–2,4a den Menschen als »Krone und Herr[n] der Schöpfung« charakterisiert, so liegen beide falsch, denn nicht unsere Spezies,

sondern der Siebte Tag ist die Krone der Schöpfung. Die »Utopie der Schöpfungsgeschichte« kulminiert nicht in der Erschaffung des Menschen, sondern in der Heiligung des Siebten Tages »als Tag der Vollendung der Schöpfung« (Zenger 2006b, S. 172).

5.4 Gott – der bleibende Eigentümer seiner Schöpfung

Für das biblische Denken ist Gott nicht nur der Schöpfer des Himmels und der Erde, d. h. des gesamten Kosmos,²⁸ er ist nicht nur derjenige, der durch sein Wort eine lebensermöglichende Ordnung geschaffen hat und trägt. Er, nicht der Mensch, ist auch der bleibende Eigentümer dieser Schöpfung und damit auch der Erde. Aber nicht nur das Land, vielmehr die ganze Erde mit allem, was auf ihr ist, steht bleibend unter Gottes Herrschafts- und Rechtsanspruch (vgl. Zenger 2004b, S. 1063): »Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner« (Ps 24,1).²⁹ Dieses Wissen um den Status der Geschöpfe als Eigentum Gottes stärke den verantwortlichen Umgang mit ihnen. So nehme Psalm 50,10f. »die gesamte Tierwelt in Schutz« (Hossfeld 2000, S. 526).

Das semantisch polyvalente hebräische Wort *ʾerəṣ*, das sowohl mit Land als auch mit Erde³⁰ übersetzt wird, steht auch am Beginn der beiden Schöpfungserzählungen in Gen 1,1 und 2,4b, wo es die Erde als Ganze meint. In unserem Zusammenhang ist weiterhin interessant, dass das ebenfalls mehrdeutige Wort *šāmajim* sowohl für Himmel (im Sinne von *heaven* und *sky*) als auch für Luft bzw. den Luftraum steht. Auch darauf beziehen sich die Eigentumsrechte Gottes: »Dein ist der Himmel, dein auch die Erde« (Ps 89,12). »Sieh, dem Herrn, deinem Gott, gehören der Himmel, der Himmel über den Himmeln, die Erde und alles, was auf ihr lebt« (Dtn 10,14). Gott ist also nach biblischem Bekunden auch Schöpfer und Eigentümer jenes höchst komplexen Systems aus Atmosphäre, Wasser, Schnee und Eis, Landoberfläche und Biosphäre, das wir Klimasystem nennen.

Die neuzeitliche Emanzipation des Menschen, der Wissenschaft und Technik aus der Übermacht von Kirche und Theologie verleitete jedoch dazu, den Menschen an die Stelle Gottes zu setzen. So ist bei René Descartes nicht mehr Gott Herr und Eigentümer der Schöpfung, sondern die Menschen haben diese Rolle übernommen und gelten nunmehr als »*maîtres et possesseurs de la nature*« (zit. nach Kessler 1990, S. 41). Entgegen der cartesianischen Position hat die Kirche aber den Gedanken nicht preisgegeben, dass Gott als Schöpfer alles Geschaffenen auch dessen Eigentümer bleibt.

²⁸ »In der Heiligen Schrift bezeichnet das Wortpaar ›Himmel und Erde‹ alles, was existiert: die gesamte Schöpfung« (KKK 1997, Nr. 326).

²⁹ Vgl. Ps 89,12; 95,5; 104,24; Weish 11,26 sowie 1 Kor 10,26.

³⁰ Im Sinne von Erdkreis, nicht in der Bedeutung von Humus.

5.5 Die Schöpfung als Leihgabe

Die Schöpfung ist nach dem Glauben der Kirche ein Erbe, das dem Menschen anvertraut ist (vgl. KKK 1997, Nr. 299). Allerdings ist der Begriff der Erbes nicht unproblematisch, denn ein Erbe kann auch aufgebraucht oder »verschleudert« werden. Die deutschen Bischöfe präzisieren darum folgendermaßen:

»Die Welt ist eine Gabe Gottes an den Menschen, und sie ist ihm gegeben zum Weitergeben. [...] So wird die Schöpfung zum Erbe, das jedes Geschlecht den kommenden Geschlechtern schuldet und ihnen nicht wegkonsumieren, nicht mit unerträglichen Hypotheken belasten darf. [...] Verantwortung des Menschen für die Schöpfung ist Verantwortung dafür, das Erbe zu hüten und nicht anstelle eines Gartens eine Wüste zu hinterlassen« (DBK 1980, Kap. II.5).

Die jeweils lebenden Generationen sind darum nur die »Verwalter«, sie sind Mandatare Gottes, »aber auch *nur* Mandatare Gottes in der Schöpfung, die Gottes Eigentum bleibt« (Kessler 1990, S. 62). Kessler zieht wohl deshalb den Begriff des Lehens, im Sinne von »geliehenem Gut«, dessen Empfang zu Dienst und Treue verpflichtet, dem des Erbes vor: Die Erde »ist uns allen nur *als Lehen anvertraut* zu unserer Sorge und Obhut.³¹ Wir sind eingesetzt als Verwalter und Treuhänder Gottes, und wir werden *zur Verantwortung gezogen*« (ebd. [Hervorhebung: im Original]). Die angesprochene Treuhänderschaft ist demnach hier eine bloße Ermächtigungstreuhand, bei der das Treugut, das »Lebenshaus« Erde (als Teil der Schöpfung), Eigentum des Treugebers, d. h. Gottes bleibt. Da jedoch der von Kessler vorgeschlagene Begriff des Lehens mit der feudalistischen Ständegesellschaft assoziiert ist, scheint der Ausdruck »Leihgabe«, den etwa Kardinal Lehmann in seinem Geleitwort zum Klimapapier der deutschen Bischöfe mit Blick auf die anvertraute Schöpfung verwendet, geeigneter, weil »demokratieverträglicher« zu sein (Lehmann 2007, S. 5). Auch Weihbischof Uhl gebraucht diesen Begriff in seinem Statement zur Gründung der Klimaallianz:

»Als Christen sind wir insbesondere dazu aufgefordert, unsere Verantwortung für die Schöpfung, die uns als Leihgabe von Gott anvertraut wurde, ernst zu nehmen. Nicht die Maximierung der Ausbeutung natürlicher Ressourcen, sondern ein wohlüberlegter und auf Nachhaltigkeit ausgerichteter Umgang mit diesen, muss unserem Handeln zugrunde liegen« (Uhl 2007, S. 1).

Der bei Kessler ebenfalls verwendete Begriff des Verwalters, englisch *steward*, mit dem die Beziehung des Menschen zur übrigen irdischen Schöpfung neu gefasst werden soll, bezeichnet ursprünglich eine Person, die in Verantwortung vor dem Eigentümer des Landbesitzes die wesentlichen Ressourcen und Funktionen des *oikos*, des Haushalts, zu managen hatte (*oikonomia*). Übertragen auf den »Haushalt« Gottes, das »Lebenshaus« Erde, bedeutet dies, dass dem Menschen als Verwalter das verantwortliche Management all dessen anvertraut ist, was Gott der Menschheit übergeben hat (vgl. Coleman 1994, S. 920; 922). So verstehe die Genesis den Terminus *stewardship* als »responsibility to recognize and reverence the interconnection and interdependence of the entire created world« (vgl. Coleman

³¹ Vgl. Lehmann 2010, S. 8: Der Mensch sei »so etwas wie ein Lehensmann. Er verwaltet Gottes Schöpfung als ihm anvertrautes Lehen«.

1994, S. 922). Für Christinnen und Christen ist Jesus von Nazareth das Modell des authentischen Verwalters, sensibel gegenüber allem Leben und den Bedürfnissen der anderen. Zu den Attributen eines authentischen Verwalters in seiner Nachfolge gehört für Coleman ein Habitus der Generativität, die er folgendermaßen definiert:

»the willingness to move beyond self into involvement with the larger world, to mentor others in life-giving ways, to use power responsibly, to engage in wise and future-oriented decision making, and to have the courage to ›let go and let God‹« (Coleman 1994, S. 921).

Solche Haushälterschaft führt für Coleman notwendig zu Verehrung und Ehrfurcht im Sinne einer Haltung tiefer Achtung vor dem Leben. Ein christliches Verständnis von *stewardship* setze dabei den Glauben an eine allumfassende Gegenwart Gottes in allem Leben wie der ganzen Schöpfung voraus und führe zu einem Respekt vor der Natur und zu einem Leben in Übereinstimmung mit ihr (vgl. ebd.).

Auch der viel beachtete, von Nicholas Stern herausgegebene Bericht »The Economics of Climate Change« macht sich den Gedanken des *stewardship* zu eigen:

»The notion of ›stewardship‹ can be seen as a special form of sustainability. It points to particular aspects of the world, which should themselves be passed on in a state at least as good as that inherited from the previous generation« (Stern 2007, S. 48).

Mit diesem Zitat verdeutlicht Stern die enge Verbindung, in der die Begriffe *heritage*, *stewardship* und *sustainability*, Erbe, Haushälterschaft und Nachhaltigkeit stehen.

Mit diesen innerbiblisch aufgerichteten Schranken erhält der »Herrschafts«-Auftrag, wenn man denn noch an diesem Begriff festhalten möchte, einen klaren Interpretationsrahmen, der nur um den Preis der Verfälschung der biblischen Botschaft ignoriert werden kann.

6 *Parallelen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Schöpfungserzählungen*

Die Tabelle auf S. 207 fasst noch einmal – erweitert um einige wenige, bislang noch nicht zur Sprache gekommene Aspekte – die für unsere Fragestellung wesentlichen inhaltlichen Parallelen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Schöpfungserzählungen zusammen.

Dieses Deutungsmodell ist nicht nur »vereinbar« mit dem schon mehrfach erwähnten ethischen Leitbild der *sustainability*, sondern stand in seinem Grundgehalt sogar Pate für die Entstehung der neuzeitlichen Nachhaltigkeitsidee, die – entgegen einer nach wie vor vertretenen Auffassung – weder eine säkulare Erfindung noch eine späte Frucht des 20. Jahrhunderts ist, sondern schon vor etwa 300 Jahren im sächsischen Freiberg von einem forstwirtschaftlichen Experten und theologischen Laien entwickelt wurde.

	Parallelen und Unterschiede		Gemeinsamkeiten
	Gen 1,1-2,3	Gen 2,4-25	
Gott(esname)	Elohim	JHWH Elohim	Gott = Schöpfer, Akteur
»vorschöpferischer« Zustand → Ergebnis	Chaos → Ordnung	Wüste → Garten	Tohuwabohu (»wüst und leer«, Gen 1,1) ≙ Wüste (kein Regen) und Leere (keine Lebewesen, Gen 2,5)
Medium	durch das Wort	mit seinen Händen	Mensch = Geschöpf, »Produkt« göttlichen Wirkens
Reihenfolge bei der Erschaffung der Lebewesen	Pflanzen – Tiere – Menschen	Mensch – Pflanzen – Tiere – Menschen	Reihenfolge ≠ Rangfolge
Reihenfolge bei der Erschaffung des Menschen	ein Menschenpaar (' <i>ādām</i>) zugleich	erst »geschlechtsloser« Erdling (' <i>ādām</i>), dann Frau und Mann	Frau und Mann (Geschlechter) werden geschaffen (Gleichheit und Differenz)
Gestalt des Menschen	Statuen (<i>ṣælām</i>) – Gottesähnlichkeit	(Lehm-)Statuen (' <i>ādām</i>) von der Erde (' <i>ādāmā</i>) – Erdähnlichkeit durch Einhauchung lebendig, Fleisch	Menschen als lebendige Statuen – einem anderen (Gott) bzw. einer anderen (der Erde) ähnlich bzw. verwandt
Rolle des Menschen	als lebendige Statuen die Gottheit repräsentieren	einander helfen und entsprechen	in Beziehung stehen zu Gott, zur Erde und den Mitmenschen bzw. -geschöpfen
Mitgift	Geist (<i>rūah</i>) (Gen 1,2) Segen für Tier, Mensch und Sabbat (Gen 1,22.28; 2,3)	Lebensatem (<i>nšamah haḵjīm</i>) (Gen 2,7; 7,22)	jeweils »Hauch« Gottes; Tiere und Menschen werden von Gott gesegnet ≙ in Gen 2,7.19 sind Menschen <i>und</i> Tiere von Gott aus Erde/Lehm geformte <i>nəfəš haḵjāh</i> , »lebendige Wesen/ Seelen« (wörtlich: Kehlen); denselben Begriff verwendet Gen 1,20f.24.30 für die Tiere
Aufträge an den Menschen	gewaltfreies »herrschen« über das Land und die Tiere (Gen 1,26.28)	dem »Garten« dienen/ihn bebauen (Gen 2,15)	Mensch = soziales Wesen inmitten der Schöpfung/des Gartens (in) Eden <ul style="list-style-type: none"> • Fußsetzen/beschützen (Gen 1,28) ≙ hüten/schützen (Gen 2,15) • fruchtbar sein, bevölkern (Gen 1,28) ≙ ein Fleisch werden (Fortpflanzung, Bevölkerung) (Gen 2,24)
Nahrungszuweisung	rein pflanzliche Nahrung für Mensch und Tier (Gen 1,29f.)	Früchte der Bäume als Nahrung für den Menschen (Gen 2,9.16)	rein pflanzlich

7 *Das Nachhaltigkeitsleitbild als moderne Ausdeutung des »Herrschafts«-Auftrags*

Dass es entgegen dem Mainstream möglich war, die Bibel anders zu deuten und folglich auch zu anderen Schlüssen und Handlungsempfehlungen zu gelangen, zeigt ein Blick auf das Werk des Hannß Carl von Carlowitz (1645–1714), Oberberghauptmann und Leiter des sächsischen Oberbergamts in Freiberg. Eine nähere Beschäftigung mit ihm fördert zu Tage, dass die Idee der Nachhaltigkeit bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts, schon ganz Neuzeit, aber noch deutlich vor dem Zeitalter der Industrialisierung, geboren wurde. Dabei wird das hier erstmals entworfene Leitbild nicht als Gegenbild zum biblischen Auftrag oder als dessen Umdeutung, sondern ganz selbstverständlich als dessen unmittelbarer Ausfluss begriffen. Damit haben wir – chronologisch zwischen den beiden ihm gleichgesinnten Einzelkämpfern Franz von Assisi und Albert Schweitzer verortet – einen weiteren christlichen Kronzeugen für die Möglichkeit einer alternativen, nicht-anthropozentrischen Sicht auf die Natur, die den Menschen als Geschöpf unter Mitgeschöpfen betrachtet, welches aus Gründen des Glaubens und der Vernunft achtsam mit der außermenschlichen Kreatur umzugehen hat.

Lang bevor die Brundtland-Kommission 1987 *sustainable development* auf die weltpolitische Agenda setzte und das Gemeinsame Wirtschafts- und Sozialwort der christlichen Kirchen in Deutschland Nachhaltigkeit unter ihre ethischen Prinzipien einreichte, forderte Carlowitz in seinem bahnbrechenden forstwirtschaftlichen Lehrbuch »*Sylvicultura oeconomica*« von 1713 die »nachhaltende« Verwendung der damaligen Schlüsselressource Holz (vgl. Grober 2005, S. 256). Im Zusammenhang mit der Frage, wie »Conservation und Anbau des Holtzes anzustellen, daß es eine continuirliche, beständige und nachhaltige Nutzung gebe«, kommt es zur wohl ersten Verwendung des Begriffs in einem sozialen, ökonomischen und zugleich ökologischen Sinne (Carlowitz 1713, S. 105; vgl. S. 113).

Flottenpolitik, Grubenausbau und Holzkohlegewinnung hatten im 17. Jahrhundert zu einem großflächigen Kahlschlag in den Wäldern Europas geführt, der das wirtschaftliche Leben und die soziale Existenz vieler Menschen und ganzer Landstriche gefährdete. Heute wie damals ist die Nachhaltigkeitsidee also »ein Kind der Krise« (Grober 1999, S. 98), zugleich aber auch der »Griff nach der Notbremse« (Grober 2002, S. 121).

»Man soll keine alte Kleider wegwerffen / bis man neue hat / also soll man den Vorrath an ausgewachsenen Holtz nicht eher abtreiben / bis man siehet / daß dagegen gnugsamer Wiederwachs vorhanden« (Carlowitz 1713, S. 88).

So formuliert Carlowitz – ein altes Sprichwort aufgreifend – die erste Managementregel der Nachhaltigkeit.

»Als Krebsübel der anbrechenden Moderne galt ihm der Raubbau an der »gütigen« Natur um des schnellen »Geldlösen« willen. Man dürfe nicht »wider die Natur handeln«, sondern müsse »mit ihr agiren.« (Grober 2005, S. 256; Carlowitz 1713, S. 39; 79; 99; 112f.).

Wenn heute davon gesprochen wird, dass die Menschen sich achtsam gegenüber der Natur oder schlicht umweltgerecht verhalten sollen, so finden sich auch diese Forderungen schon in der »*Sylvicultura oeconomica*«: Man habe mit dem Holz gerecht und pfleglich umzugehen und alle »Verschwendung und Verderbung«

so weit wie möglich zu vermeiden. Der Begriff »pfleglich« ist laut Carlowitz ein »uhralter Holtz-Terminus«, der »in hiesigen Landen gebräuchlich« sei. Und einen »Holtz-Verständigen« habe man »nur einen Holtz-Gerechten genennet« (Carlowitz 1713, S. 87). Die göttliche »Vorsichtigkeit«, ein Vorbild für den Menschen, weise ihn an, dass er die Gaben der Schöpfung »mit Behutsamkeit brauchen« solle (ebd., S. 97).

Holz, »das herrliche Nahrungs-Mittel« (ebd.), sei so wichtig wie das tägliche Brot.³² Man müsse es mit »Praecautio« nutzen und dafür sorgen, dass »eine Gleichheit zwischen An- und Zuwachs und dem Abtrieb derer Höltzer erfolget« und so eine »beständige und continuirliche Nutzung« ermöglicht werde (ebd., S. 86f.; vgl. auch S. 104). Unter direkter Bezugnahme auf Gen 2,5.15 führt Carlowitz dann aus, dass ja die höchste göttliche Majestät dem Menschen das Land hat »bauen / und also die Gewächse / folglich auch das wilde Holtz fortpflanze[n] heißen« (ebd., S. 104) – »zu GOTTes Ehren / und derer Nachkommen besten« (ebd., S. 107).³³

Wie man sieht, hat Carlowitz nicht nur die Ökologie, sondern auch die Ökonomie und zugleich das Soziale im Blick. Die »florirenden Commercias« müssten dem »*Bono publico*«, also »zum Besten des gemeinen Wesens« dienen; die »armen Unterthanen« hätten ein Recht auf »sattsam Nahrung und Unterhalt«. Aber dasselbe Recht stehe auch »der lieben Posterität«, also den nachrückenden Generationen, zu (ebd., Vorrede an den König, [1]–[3], S. 80).

»In klaren Umrissen wird schon das Dreieck der Nachhaltigkeit sichtbar: Die Ökonomie hat der »Wohlfahrt« des Gemeinwesens zu dienen. Sie ist zu einem schonenden Umgang mit der »gütigen Natur« verpflichtet und an die Verantwortung für künftige Generationen gebunden« (Grober 1999, S. 98; Carlowitz 1713, S. 80; 112).



Abb. 2: Das Nachhaltigkeitsdreieck (Lange 2005, S. 27)

³² Holz sei »unentbehrlich [...] und deshalb höher als Edelmetalle und Gold zu schätzen« (Carlowitz 1713, S. 113). Vgl. dazu Sifre zu Dtn 20,19: »Das Leben des Menschen hängt vom Baum ab« (zit. nach Vetter 1987, S. 90).

³³ Als ein zeitgenössisches Beispiel führt Carlowitz das Gelobte Land an, »das wegen unterlassener Cultur nunmehr in eitel Unfruchtbarkeit und Mangel verwandelt« sei (Carlowitz 1713, S. 109).

Für Carlowitz stellt die Natur dabei alles andere als ein bloßes Ressourcenlager dar. Für den gläubigen Lutheraner ist sie vielmehr vor allem das Werk des Schöpfergottes. In ihr entdeckt er, um mit Augustinus zu sprechen, die »Spur Gottes« (lat. *vestigium*):

»[W]enn wir die Geschöpfe ansehen / müssen wir nachgehends unumgänglich den großen Schöpfer bewundern / loben / dancken und preisen. Denn je herrlicher und unergründlicher wir die Creaturen und Geschöpfe finden / je größer und mehr wird hoch zu halten seyn der Urheber und Schöpffer / Meister und Erhalter derselben« (Carlowitz 1713, S. 399).

Aber nicht nur um Gottes willen, auch um ihrer selbst willen sind die Mitgeschöpfe vor unverschämten und ruinösen Eingriffen des Menschen zu schützen. So macht sich Carlowitz zum Anwalt »dieser stummen Creaturen Noth und Anliegen« (ebd., S. 110; 399).

Ähnlich wie die universalen ethischen Prinzipien der Menschenwürde und Gerechtigkeit speist sich also auch das Nachhaltigkeitsleitbild mit seinen drei Gerechtigkeitsdimensionen aus einer am biblischen Schöpfungsglauben ausgerichteten Quelle, auch wenn der theologische Laie Carlowitz bei den hauptamtlichen Theologen lange keine Rückendeckung erhielt. Für ihn aber steht fest: »Gott gebet das Holtz zu schonen« (ebd., S. 78), wobei Bäume und Wald hier stellvertretend für die gesamte, dem Menschen zugängliche Schöpfung stehen.

»Will man nun dieser heilsamen Sache / nemlich der Schonung des Holtzes und dessen nöthiger conservation nachdenken, so befindet sich / daß der größte und allgemeine Gesetz-Geber / der grosse GOTT / selbige befohlen / indem Er Deut. XX.V.19 [Dtn 20,19] durchaus verbeut, die fruchtbare Bäume abzuhaue / mit denenselbe gleichsam Krieg zu führen« (ebd., S. 79).³⁴

Dabei geht es Carlowitz, wie gezeigt, sowohl um die Pflanzen selbst als auch um die Leben ermöglichenden Früchte für die Jetzigen (einschließlich der Feinde) wie für die Kommenden.

Nicht zuletzt

Hier sollten am Beispiel des »Herrschafts«-Auftrags Überlegungen zum Umgang mit der Bibel im Kontext theologischer Ethik angestellt werden. Deutlich wurde, dass die Ethik als *christliche* auf die Heilige Schrift und damit auch auf die exegetischen Wissenschaften verwiesen ist, will sie denn aus der Offenbarung normative Orientierung für den richtigen Umgang mit zentralen aktuellen Herausforderungen gewinnen. Dies gilt auch für den anthropogenen Klimawandel, der basale Menschenrechte bzw. Ansprüche der außermenschlichen Natur verletzt. Auch wenn die Fehldeutungen der Schöpfungserzählungen, insbesondere der in ihnen enthaltenen Aufträge, nicht allein und auch nicht primär für die neuzeitliche Ausbeutung und Zerstörung der Natur und die negative Beeinflussung des Klimas verantwortlich zeichnen, so hätte doch Folgendes deutlicher gesagt werden können:

Wenn Gott ein Freund des Lebens ist, dann kann die Leben beeinträchtigende, ja massenhaft vernichtende globale Erwärmung nicht seinem Willen entsprechen. Die »Tohuwabohu-Erde« (Zenger 2006c, S. 218), wörtlich die »wüste« (*tohû*) und

³⁴ Vgl. dazu auch Vetter 1987, S. 90.

»leere« (*bohû*) (Gen 1,2), lebensfeindliche Welt, hat Gott nicht *dazu* überwunden, das »Chaos« hat er nicht *deshalb* durch einen »Kosmos« ersetzt, dass die Menschheit die Erde durch den gewaltigen Ausstoß von klimaschädlichen Gasen, durch die alles andere als nachhaltige Rodung von Wäldern und die Ausrottung von Arten wieder Schritt für Schritt in diesen Zustand zurückversetzt. »Nicht zur Wüste [*tohû*] hat er sie geschaffen [*bārā'*], sondern zum Bewohnen hat er sie geformt« (Jes 45,18). Dies meinten auch jene Rabbinen, die sagten: »Nichts von alledem, was Gott erschaffen hat, hat er in Leere, für das Umsonst, zur Vernichtung (*le-battala*) geschaffen (bShab 87b)« (zit. nach Thoma 1994, S. 66).

Schließen möchte ich mit einem Zitat von Hans Kessler, der das Gesagte treffend auf den Punkt bringt:

»Wenn wir Menschen nach dem Vorbild und Maß Gottes abbildlich (als Bild Gottes) über die Erde »herrschen«, dann vergewaltigen wir sie nicht, begegnen ihr nicht despotisch, sondern symbiotisch und solidarisch. Dann ist der Mensch nicht mehr der rücksichtslose Ausbeuter, der größte Feind der Natur, sondern ihr Hüter und Anwalt: dann hegt und pflegt er sie wie ein Gärtner (Gen 2,15!)³⁵, schont und umsorgt sie wie ein Hirt (Ez 34,1–4). Dann leben wir verantwortlich gegenüber dem, der uns und alles erschaffen hat. Das meint die Bibel« (Kessler 1990, S. 62).³⁶

Literatur

Amery 1972

Amery, C., Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972.

Anzenbacher 1998

Anzenbacher, A., Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u. a. 1998.

Bayer 1999

Bayer, O., Art. Schöpfer/Schöpfung. VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE Bd. 30, 1999, S. 326–348.

Bibel in gerechter Sprache 2007

Bibel in gerechter Sprache, hg. v. U. Bail u. a., Gütersloh 2007.

Carlowitz 1713

Carlowitz, H. C. von, Sylvicultura oeconomica, oder haufwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur Wilden Baum-Zucht, Leipzig 1713.

Coleman 1994

Coleman, G., Art. Stewardship, in: The New Dictionary of Catholic Social Thought, ed. by J. A. Dwyer, Collegeville/MN 1994, S. 920–924.

³⁵ Vgl. Gore 2006, S. 123f., wo der ehemalige Vizepräsident der USA und engagierte Kämpfer für einen ambitionierten Klimaschutz von der moralischen Verpflichtung spricht, »das Land zu hegen und zu pflegen«. Das J in der Klammer steht für »Jahwist«, wobei anzumerken ist, dass die traditionsreiche exegetische Hypothese von einem vorpriesterschriftlichen »jahwistischen« Geschichtswerk inzwischen fragwürdig geworden ist (vgl. Zenger 2006d, S. 96).

³⁶ Der Kulturauftrag ist »in der Verantwortung vor dem Gericht Gottes zu vollziehen, in der Rückbindung an die Gottebenbildlichkeit und die in ihr liegende Verantwortung« (Ratzinger 1964, S. 465).

DBK 1980

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung* (Die deutschen Bischöfe 28), Bonn 1980.

DBK 2007

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels. Mit einem Geleitwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz* (Die deutschen Bischöfe: Erklärungen der Kommissionen/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 29), 2., aktualis. Aufl., Bonn 2007.

DeWitt 2005

DeWitt, C. B., Art. *Biblical Foundations for Christian Stewardship*, in: Taylor, B. R. (Hg.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*. Vol. 1, London 2005, S. 173–174.

Ebach 2003

Ebach, J., *Bibelarbeit über 1. Mose 1,26–2,3*, hg. v. Pressezentrum des Ökumenischen Kirchentags, Berlin 2003.

Ego 2005

Ego, B., *Schöpfung als Gabe und Aufgabe*, in: *Bibel und Kirche* 60 (2005), Nr. 1, S. 3–9.

EKD/DBK (Hg.) 1985

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz*, Köln 1985.

Ganoczy 2006

Ganoczy, A., Art. *Adam*. V. Systematisch, in: *LThK* Bd. 1, 32006, S. 136f.

García López 1995

García López, F., *אָמָר šāmar*, in: *ThWAT* Bd. 8, 1995, S. 280–306.

Gore 2006

Gore, A., *Eine unbequeme Wahrheit. Die drohende Klimakatastrophe und was wir dagegen tun können*, München 32006.

Grober 1999

Grober, U., *Der Erfinder der Nachhaltigkeit*, in: *Die Zeit* Nr. 48 vom 25.11.1999, S. 98.

Grober 2002

Grober, U., *Tiefe Wurzeln: Eine kleine Begriffsgeschichte von ›sustainable development‹ – Nachhaltigkeit*, in: *Natur und Kultur* 3 (2002), Nr. 1, S. 116–128.

Grober 2005

Grober, U., *Hans Carl von Carlowitz – ein Blatt, ein Bild, ein Wort*, in: Altner, G. u. a. (Hg.), *Jahrbuch Ökologie* 2005, München 2005, S. 256–257.

Groß 2006

Groß, W., Art. *Gottebenbildlichkeit*, in: *LThK* Bd. 4, 32006, S. 871–873.

Günzler 1996

Günzler, C., *Albert Schweitzer. Einführung in sein Denken*, München 1996.

Haag 2006

Haag, E., Art. *Adam*. I. Altes Testament, in: *LThK* Bd. 1, 32006, S. 133f.

Hagencord 2006

Hagencord, R., *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere*, Regensburg 32006.

Halter 2002

Halter, H., »Die Bibel sagt ...« Kritische Fragen, Beobachtungen und Thesen zum Thema Bibel und Moral/Ethik, in: Guggenberger, W./Ladner, G. (Hg.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik* (Studien der Moraltheologie 27), Münster 2002, S. 129–140.

Horstmann 1985

Horstmann, U., *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Frankfurt/M. 1985.

Hossfeld 2000

Hossfeld, F.-L., Überlegungen zur biblischen Begründung des sozialetischen Prinzips der »Nachhaltigkeit«, in: Nothelle-Wildfeuer, U./Glatzel, N. (Hg.), *Christliche Sozialetik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft* (FS Lothar Roos), Graftschaft 2000, S. 521–527.

Janowski 1993

Janowski, B., Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von הָרַב , in: Braulik, G. u. a. (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS Norbert Lohfink), Freiburg/Br. u. a. 1993, S. 183–198.

Johannes Paul II. 1989

Johannes Paul II., Friede mit Gott dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung. Botschaft zur Feier des Weltfriedentages am 1. Januar [1990] [8.12.1989], abrufbar unter: <http://www.ecunet.de/agenda/agenda.materialien/agenda.materialien.papstzurokokrise1989/index.html> [abgerufen am 20. September 2011].

Keel 1996

Keel, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996.

Kehl 2006

Kehl, M., Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von H.-D. Mutschler u. M. Sievernich, Freiburg/Br. u. a. 2006.

Kessler 1990

Kessler, H., *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf 1990.

Kessler 1996

Kessler, H., Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverhältnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos, in: Kessler, H., (Hg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996, S. 1–32.

Kessler 2006

Kessler, H., Art. Schöpfung. IV. Theologie- und dogmengeschichtlich. V. Systematisch-theologisch, in: LThK Bd. 9, 2006, S. 226–236.

KKK 1997

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München u. a. 1997, abrufbar unter: http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM [abgerufen am 20. September 2011].

Lange 2005

Lange, S., *Leben in Vielfalt. UNESCO-Biosphärenreservate als Modellregionen für ein Miteinander von Mensch und Natur. Der österreichische Beitrag zum UNESCO-Programm »Der Mensch und die Biosphäre«*, Wien 2005.

Langenscheidt 1972

Langenscheidts Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch, bearb. v. E. Pertsch auf der Grundlage des Menge-Güthling, Berlin u. a. 1972.

Lehmann 2007

Lehmann, K., Geleitwort, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels. Mit einem Geleitwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe: Erklärungen der Kommissionen/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 29), 2., aktualis. Aufl., Bonn 2007, S. 5–9.

Lehmann 2010

Lehmann, K., Bleibender schöpferischer Zugewinn. Neuer Mut zum gemeinsamen jüdisch-christlichen Menschenbild. Festvortrag im Rahmen der »Woche der Brüderlichkeit« der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit am 14. März 2010 im Landtag in Wiesbaden, in: Compass-Infodienst für christlich-jüdische und deutsch-israelische Tagesthemen im Web, Online-Extra 115, in: http://www.compass-infodienst.de/fileadmin/user_upload/Texte/Lehmann_WdB2010.PDF [abgerufen am 20. September 2011].

Lienkamp 2004

Lienkamp, A., Das Reich Gottes als Zielperspektive christlicher Sozialethik – Inspirationen aus dem christlich-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels, in: JCSW 45 (2004), S. 189–210.

Lienkamp 2008

Lienkamp, A., Tiere als Mitgeschöpfe – Biblisch-theologische und rechtsethische Anmerkungen, in: ProVieh-Magazin 2008, Nr. 1, S. 30–34.

Lienkamp 2009

Lienkamp, A., Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn u. a. 2009.

Lohfink 1985

Lohfink, N., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg/Br. u. a. 1985.

Lohfink 2000

Lohfink, N., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg/Br. u. a. 2000.

Luther 1545

Luther, M., Biblia / das ist / Die gantze heilige Schrifft: Deusch. Auff new zugericht. D. Mart. Luth., Wittenberg 1545.

Markl 1998

Markl, H., Wissenschaft gegen Zukunftsangst, München – Wien 1998.

Pape 1914

Pape, W., Handwörterbuch der griechischen Sprache, 2 Bde., Braunschweig 1914.

Ratzinger 1964

Ratzinger, J., Art. Schöpfung, in: LThK Bd. 9, 1964, S. 460–466.

Ringgren u. a. 1986

Ringgren, H./Rüterswörden, U./Simian-Yofre, H., עָבָד *'abad*, in: ThWAT Bd. 5, 1986, S. 982–1012.

Rosenberger 2007

Rosenberger, M., Mensch und Tier in einem Boot. Eckpunkte einer christlichen Tierethik, in: ProVieh Magazin 2007, Nr. 4, S. 22–26.

Rüterswörden 1993

Rüterswörden, U., Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215), Berlin – New York 1993.

Schmidt 1973

Schmidt, W. H., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24 (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn ³1973.

Schmidt 2003

Schmidt, W. H., Schöpfung im Alten Testament. Vielfalt der Aspekte, in: Track, J./Link, C. (Hg.), Verstehen – Bewahren – Gestalten. Christliche Orientierung in der Krise der Neuzeit, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 63–89.

Schönwiese 2005

Schönwiese, C.-D., Klimaänderungen im Industriezeitalter – Beobachtungen, Ursachen, Signale, in: Münchener Rückversicherungsgesellschaft (Hg.), Wetterkatastrophen und Klimawandel. Sind wir noch zu retten? München 2005, S. 32–41.

Schweitzer 1994

Schweitzer, A., Wie wir überleben können. Eine Ethik für die Zukunft, hg. v. H. Schützeichel, Freiburg/Br. u. a. 1994.

Schweitzer 1997

Schweitzer, A., Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. v. H. W. Bähr, München ⁷1997.

Steck 1978

Steck, O. H., Welt und Umwelt, Stuttgart u. a. 1978.

Stendebach 1989

Stendebach, F. J., אֱלֹהֵי שְׂאֵלָמַי, in: ThWAT Bd. 6, 1989, S. 1046–1055.

Stern 2007

Stern, N., The Economics of Climate Change. The Stern Review, Cambridge – New York 2007.

Thoma 1994

Thoma, C., Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.

Uhl 2007

Uhl, B., Pressestatement zur Gründung der Klimaallianz am 24. April 2007 in Berlin, abrufbar unter: http://www.die-klima-allianz.de/wp-content/uploads/klima_allianz_statement_uhl.pdf [abgerufen am 20. September 2011].

Vetter 1987

Vetter, D., Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen – nach der Tradition des Judentums?, in: Hünermann, P./Khoury A. T. (Hg.), Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen? Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg/Br. u. a. 1987, S. 81–100.

Wagner 1984

Wagner, S., אֲבָשׁ *kābaš*, in: ThWAT Bd. 4, 1984, S. 54–60.

White 1967

White Jr., L., The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in: Science 155 (1967), S. 1203–1207.

Wiebe 2005

Wiebe, M., Art. Creation Story in the Hebrew Bible, in: The Encyclopedia of Religion and Nature, hg. v. B. R. Taylor u. a., Bd. 1, Bristol 2005, S. 434.

Zenger 1985

Zenger, E., Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. Einige Anstöße der sogenannten Priesterschrift, in: Breuning, W./Heinz, H. (Hg.), Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Freiburg/Br. u. a. 1985, S. 36–60.

Zenger 2004a

Zenger, E., Das Buch Genesis (1–9; 37–50), in: Zenger, E. (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, Stuttgart 2004, S. 15–32; 77–98.

Zenger 2004b

Zenger, E., Die Psalmen, in: Zenger, E. (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, Stuttgart 2004, S. 1036–1219.

Zenger 2006a

Zenger, E., Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Zenger, E. u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 2006, S. 11–33.

Zenger 2006b

Zenger, E., Das priester(schrift)liche Werk (P), in: Zenger, E. u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 2006, S. 156–175.

Zenger 2006c

Zenger, E., Schöpfung. II. Biblisch-theologisch, in: LThK Bd. 9, 32006, S. 217–220.

Zenger 2006d

Zenger, E., Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: Zenger, E. u. a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 2006, S. 74–123.

Zobel 1993

Zobel, H.-J., רָדָה *rādāh*, in: ThWAT Bd. 7, 1993, S. 351–358.