UNIVERSITÄT OSNABRÜCK

Andreas Lienkamp

Der missverstandene ‚Herrschaftsauftrag'

Biblische Impulse für eine christliche Schöpfungstheologie und Umweltethik

Rollsiegel, neuassyrisch (9.-7. Jh. v. Chr.), in: Keel 1996, 50.

Osnabrücker Beiträge zur
Theologie und Ethik 1
ISSN 2626-2444

Urheberrecht

Dieses Werk ist urheberrechtlich oder durch sonstige Rechte geschützt. Ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Autors sind Nutzungen der Inhalte insgesamt oder in Teilen unzulässig. © Andreas Lienkamp.

Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um die deutsche Fassung meines Artikels: Lienkamp, Andreas: Mylně chápané „pověření vládnout“. Biblické podněty pro křesťanskou teologii stvoření a etiku životního prostředí, in: Salve. Revue pro teologii a duchovní život 27 (2017) č. 4 (ISSN 1213-6301) [Prag, 2018]. Link: https://salve.op.cz/archiv/ekologie-4-2017.

Autor

Prof. Dr. theol. habil. Andreas Lienkamp ist Professor für Christliche Sozialwissenschaften (Sozial- und Umweltethik) am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

E-Mail: andreas.lienkamp@uni-osnabrueck.de.

Titelbild

Rollsiegel, neuassyrisch (9.-7. Jh. v. Chr.), in: Keel 1996, 50.

Zitiervorschlag

Lienkamp, Andreas: Der missverstandene ‚Herrschaftsauftrag’. Biblische Impulse für eine christliche Schöpfungstheologie und Umweltethik (Osnabrücker Beiträge zur Theologie und Ethik 1, hrsg. von Andreas Lienkamp), Osnabrück 2018, https://www.lienkamp-berlin.de/publikationen.

ISSN 2626-2444

Inhalt

Zuvor 5

1 Der Urtext und seine widersprüchlichen Übersetzungen 5

1.1 rādāh 6

1.2 kābaš 7

1.3 ‘ābad 8

1.4 šāmar 9

2 Der Mensch als Statue Gottes 10

3 Die Fluterzählung als Kontrapunkt biblischer Utopie 11

4 Weitere biblische Begrenzungen menschlicher ‚Herrschaft‘ 12

4.1 Ein Segen sein 12

4.2 Zuweisung rein pflanzlicher Nahrung 12

4.3 Siebter Tag, Brach- und Jobeljahr 13

4.4 Schöpfung als Gottes Eigentum und Leihgabe an den Menschen 14

5 Parallelen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Schöpfungserzählungen 15

Nicht zuletzt 16

Literatur 17

Zuvor

Da jede christliche Ethik auf die Heilige Schrift als Quelle normativer Orientierung und Einsicht verwiesen ist (vgl. Zenger 2006a, 12), wird im vorliegenden Beitrag untersucht, wie zentrale schöpfungstheologische Aussagen der Bibel zu interpretieren sind und welche Impulse von ihnen für eine christlich-theologische Umweltethik ausgehen. Angesichts „des ungeheuren wissenschaftlich-technischen, wirtschaftlichen, politischen, geistesgeschichtlichen und sozialen Wandels seit biblischen Zeiten“ (Halter 2002, 130) stellt sich allerdings die Frage, ob die Heilige Schrift für die aktuellen Probleme etwa der globalen Erwärmung oder der Umweltzerstörung etwas hergeben kann.

In biblischer Zeit stand noch die überlebensnotwendige „Behauptung des Menschen gegenüber gefährlichen Tieren und Naturgewalten“ (ebd.) im Vordergrund[1]. Sein Macht- und Zerstörungspotenzial reichte nicht annähernd an das des neuzeitlichen *homo faber* oder besser *homo prodigus*[2] bzw. *praedator*[3] heran. Der antike Mensch war noch nicht in der Lage, Tier- und Pflanzenarten auszurotten, Ökosysteme im großen Stil zu bedrohen oder das Klima spürbar zu beeinflussen. Die Gefahr einer umfänglichen Zerstörung der Natur durch den Menschen hatte die Bibel deshalb „(noch) nicht im Blick“ (Schmidt 2003, 81, 85).

Nach Auffassung mancher Kritiker, u. a. Lynn Townsend White Jr. (1967) und Carl Amery (1972), hat die Heilige Schrift jedoch – verdichtet im sog. ‚Herrschaftsauftrag’ – über Jahrhunderte dazu gedient, ein ausbeuterisches, ja zerstörerisches Naturverhältnis zu legitimieren. Ob dies zutrifft, wird im Folgenden ebenso zu untersuchen sein, wie die Frage, ob eine christliche Ethik in der Auseinandersetzung mit dem ‚Herrschaftsauftrag’ aus dem Fundus der Schöpfungserzählungen Erkenntnisse zu Tage fördern kann, die die Bibel nicht länger als Teil des Problems, sondern als Teil der Lösung erscheinen lassen.

1 Der Urtext und seine widersprüchlichen Übersetzungen

Im Zentrum dieses Kapitels stehen je zwei sinntragende hebräische Verben aus den beiden biblischen Schöpfungserzählungen im Buch Genesis, deren Analyse hinsichtlich ihrer Wortbedeutung und der wechselseitigen Bezüge für die Frage, wie die göttlichen Aufträge zu verstehen sind, näheren Aufschluss geben kann.

---

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

2 Der verschwenderische, nicht achtende Mensch.

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

1.1 rādāh

Der Begriff *rādāh,* oft übersetzt mit ‚herrschen', ist in der hebräischen Bibel „ambivalent und kann nicht von vornherein und auf jeden Fall mit Gewaltausübung verbunden werden." (Janowski 1993, 193). Selbst in exegetischen Fachpublikationen, mindestens bis Mitte der 1980er Jahre, habe der Begriff *rādāh* jedoch als Ausdruck „für härteste und brutalste Formen der Herrschaft" gegolten (Lohfink 1985, 165). Gegen solche Deutungen wendet sich im Anschluss an Lohfink auch Janowski. Solle eine besondere Härte ausgesagt werden, so müssten – wie z. B. in Ez 34,4 oder Jes 14,6 (vgl. Janowski 1993, 186, 194 Anm. 59) – noch entsprechende Attribute hinzugefügt werden, was in den Schöpfungserzählungen jedoch nicht der Fall ist (vgl. ebd., 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., 193). Für sich genommen bedeutet *rādāh* somit nicht schrankenlose Machtausübung, sondern „tätige Verantwortung für das Ganze der natürlichen Schöpfungswelt". Nur ein solches, gedeihliches Handeln stehe unter dem göttlichen Segen (Janowski 1993, 191). Menschliche ‚Herrschaft' habe für das Gegenüber positiv zu sein; in ihr habe sich der Mensch als Mensch zu bewähren und menschlich zu bleiben (vgl. Steck 1978, 80). „Das *dominium terrae* des Menschen soll also zur Erhaltung und Förderung der Schöpfung Gottes beitragen" (ebd.)

Sehr anschaulich zeigt Psalm 72, wie der Begriff zu interpretieren ist. Der ideale König handelt nicht in eigener Vollmacht, sondern als Beauftragter Gottes und hat sich folglich nach *dessen* Rechtsvorschriften und *seiner* Gerechtigkeit zu richten (V. 1). Der König soll nach göttlichem Vorbild den Armen Recht und Gerechtigkeit verschaffen, dem Volk *šālôm,* d. h. Wohlergehen, Heil und Frieden, vermitteln und zum Lebensprinzip des Landes und seiner Bewohner/-innen werden (VV. 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 (VV. 8-11[4]). 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 (VV. 12-14). Auch die Natur profitiert von einem solchen ‚Herrscher': „Das Land *dieses* ‚Gerechtigkeitskönigs' wird eine Region üppigster Fruchtbarkeit sein." (Zenger 2004, 1120)

Das erste Buch der Könige präsentiert mit Salomo das Urbild eines solchen Königs. Sein ‚Herrschen' *(rādāh)* bringt allen *šālôm* (vgl. 1 Kön 5,4f). Ezechiel 34,4 zeigt als Kontrast dazu gleichnis-

[4] Die verwendeten Metaphern sind keine Handlungsanweisungen.

haft 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, „für sie [zu] sorgen, wie es recht ist“ (Ez 34,16). ‚Herrschen‘ (*rādāh)* ohne den Zusatz ‚mit Gewalt‘ *(b^{e}pæræk)* meint somit ein gewaltfreies, fürsorgliches ‚Herrschen‘ (vgl. Janowski 1993, 187 Anm. 26), ein ‚Herrschen‘ mit „Weisheit und Liebe“ (Johannes Paul II. 1989, Nr. 3). Berücksichtigt man diesen Verstehenshintergrund, erscheint es kaum nachvollziehbar, wie es zu den folgenschweren Missdeutungen kommen konnte.

Es stimmt zwar, dass nicht *alle* Eingriffe in die Natur schöpfungswidrig sind (vgl. Kessler 1990, 47). Aber jede Intervention, jede Nutzung ist ethischen Normen unterworfen (vgl. KKK 2415): Es muss in jeder Hinsicht *gerecht* zugehen. Gerechtigkeit wird somit zum kritischen Regulativ für ‚Herrschaft‘ (vgl. Janowski 1993, 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).

1.2 kābaš

In der wirkmächtigen Übersetzung Martin Luthers und auch noch in der aktuellen Lutherbibel (2017) wird *kābaš* mit ‚Untertan machen’, in der neuen Einheitsübersetzung (2016) mit ‚unterwerfen’ wiedergegeben. Passend zu dieser an kriegerische Handlungen erinnernden Interpretation heißt es im einschlägigen Artikel des ‚Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament’, dass *kābaš* zu denjenigen Verben gehöre, „die die Ausübung von Gewalt zum Ausdruck bringen wollen“ (Wagner 1984, 58). Der Sinngehalt der Wurzel *kbš* könne durchgängig mit „unterwerfen“ wiedergegeben werden (vgl. ebd., 54). Angesichts dieser Deutung verwundert es nicht, dass Wagner Gen 1,28 als eine anthropologische „Grundsatzerklärung“ versteht, nach der jeder Mensch „‚Weltherrscher’“ sei (ebd., 59). Immerhin erwähnt der Alttestamentler, dass Gott der Gewaltausübung Grenzen gesetzt habe (vgl. ebd., 59).

Norbert Lohfink ist wohl einer der ersten, der sich gegen diese Auslegungstradition wendet. Er bemängelt, dass selbst in exegetischen Kommentaren *kābaš* als „niedertreten“ und die entsprechende Passage in Gen 1,28 mit „tretet die Erde nieder!“ übersetzt worden sei (Lohfink 1985, 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, 357). Das Objekt des Auftrags ist nämlich kein Lebewesen, sondern *ʿæræṣ,* das „Trockene“ (vgl. Steck 1978, 81), in Gen 1,10 von Gott als „Land“ definiert.

Ursprünglich meint *kābaš* „den Fuß auf etwas setzen“, „betreten“ (vgl. Lohfink 1985, 166). „Das kann, muß aber nicht notwendig in der Form der Unterdrückung oder Unterwerfung geschehen.“ (Zenger 1985, 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.

Rollsiegel, neuassyrisch (9.-7. Jh. v. Chr.), in: Keel 1996, 50.

Zu sehen ist, wie ein Landwirt (erkennbar an der für die Getreideernte üblichen Sichel) seinen Fuß auf das schwächere Tier setzt und es gegen den Angreifer verteidigt. 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, 47). Wie das geschehen könne, sei an Jos 18,1f ablesbar, wo mit dem Begriff *kābaš* der Faden von Gen 1,28 wieder aufgenommen wird. „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, 47f)

1.3 ʻābad

Die obige Interpretation von *rādāh* als Anweisung zum schonenden und gerechten Handeln passt bestens zu den Aufträgen der älteren Schöpfungserzählung in Gen 2,15, die sich auf den Garten (in) Eden beziehen. Auch die hier benutzten Verben sind keine Ausbeutungs- oder Gewaltbegriffe, vielmehr der Acker- und Weidekultur entlehnte Worte, die mit Landschafts- und Tier*pflege* einhergehen. Folgt man der Luther- und Einheitsübersetzung fordert das Verb *ʻābad* zum ‚Bebauen’ bzw. ‚Bearbeiten’, also zum Kultivieren auf. Objekt in Gen 2,15 ist aber nicht die *ʻadāmā,* der Boden, sondern umfassender *gan ʻedæn,* der gesamte Garten (in) Eden. Zudem bedeutet das hebräische *ʻābad* zunächst nicht ‚beackern’, sondern ‚dienen’ (vgl. Ringgren u. a. 1986, 989). Das heißt, der Mensch hat dem von Gott angelegten ‚Garten‘ samt Flora und Fauna zu dienen: “Thus, the garden’s service to us must be returned with service of our own.” (DeWitt 2005, 173)

Geht man davon aus, dass der Mensch von Gott nicht gegensätzliche Aufträge erhalten hat, erscheint es plausibel, dass die priesterschriftlichen Autoren mit *rādāh* in Gen 1,26.28 bewusst einen Bezug zu *ʻābad* in Gen 2,15 konstruiert haben. Beide Verben ergänzen sich in dialektischer Weise. Betont Gen 1 ein gewaltfreies ‚Herrschen', so versteht Gen 2 den Auftrag als ein fremdnütziges ‚Dienen'. Die Menschen sollen demnach – als *ʻæbæd,* als Diener JHWHs – nach dem Vorbild *Gottes* ihre ‚Herrschaft' als ‚Dienst' an seiner Schöpfung und an ihm selbst begreifen und praktizieren.

1.4 šāmar

Gen 2,15 enthält mit dem Verb *šāmar* darüber hinaus die Aufforderung an den Menschen, den von Gott geschaffenen Lebensraum zu hüten bzw. zu bewahren. Dabei ist Bewahren "in the *shamar* sense of keeping" nicht in einem konservierenden, sondern in einem dynamischen Sinn zu verstehen (vgl. DeWitt 2005, 173f). Das wiederum meint, dass die Natur zwar nicht unangetastet, also exakt *so* bleiben muss, wie ‚der' Mensch sie vorgefunden hat. Dies wäre für *homo sapiens,* will er weiterexistieren, unmöglich. Allerdings ist jeder seiner Eingriffe in die Schöpfung eigens zu rechtfertigen. Zudem ist die Natur in ihrer Vielfalt und ihren zentralen Funktionen zu erhalten, darf also 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 (vgl. vor allem Ps 121) und Hirte (vgl. u. a. Ps 23,1). Als Objekt kommt alles in Frage, was als ein Gut oder Wert angesehen wird, sei es materieller oder immaterieller Art (vgl. García López 1995, 286, 301f). Häufig wird das Wort in Bezug auf die Tora, die Gebote oder den Sabbat verwendet, die es zu beachten 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 Begriff angesprochen werden. Daraus lässt sich folgern, dass die biblischen Autoren von Gen 2,15 auch das von Gott angelegte Biotop und damit den Lebensraum für Pflanzen, Tiere und Menschen als einen Wert ansehen (vgl. Gen 1,31), den es zu achten und zu schützen gilt.

Ähnlich wie bei der Komplementarität von *rādāh* und *ʻābad* gibt es auch hier eine Entsprechung. 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 Aufträge gegeben, was nicht zum biblischen Gottesbild passt und darüber hinaus den Menschen

völlig 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.

2 Der Mensch als Statue Gottes

Das (ausschließlich) priesterschriftlich-nachexilische Statement, der Mensch (*'ādām*[5]) sei *zum* bzw. *als* Bild Gottes geschaffen, gilt als „Spitzenaussage alttestamentlicher Anthropologie" (Groß 2006, 871): „Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen als unser Bild *[b^{e}salmēnû]*, wie unsere Ähnlichkeit *[kid^{e}mûtnû]* [...] Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Gottesbild schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie" (Gen 1,26f)[6].

Wichtig ist zunächst einmal, dass die Präposition *b^e* in der Formulierung *b^{e}salmēnû* final mit ‚zum' oder ‚als' zu übersetzen ist (vgl. Groß 2006, 871). Damit wird die *Bestimmung* des Menschen ausgedrückt (vgl. Zenger 1985, 59 Anm. 12): Von der Bedeutung des hebräischen Wortes *ṣælæm* her „sollen die Menschen wie eine Art lebendiges Götterbild oder lebendige Götterstatue in der Welt wirken" (ebd., 44). Norbert Lohfink schlägt deshalb vor, den traditionell verwendeten Begriff des ‚Ebenbildes' durch den der „Statue" abzulösen (Lohfink 2000, 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[7]. „Von diesem Verstehensansatz her sollen die Menschen als lebendige Bilder und Statuen des Schöpfergottes Medien göttlicher Lebenskraft auf der Erde sein." (Zenger 1985, 44) Sie sollen Gott repräsentieren, Stellvertreterinnen bzw. Mandatare Gottes auf Erden sein.

Der Zusatz in Gen 1,26 *kid^{e}mûtnû,* wie unsere Ähnlichkeit, untermauert die „Gottesverwandtschaft" des Menschen (Zenger 1985, 45), die sich in seinem Verhalten und Handeln niederschlagen muss. In Psalm 8 heißt es, Gott habe den Menschen, d. h. alle Menschen, „nur wenig geringer gemacht als ein Gottwesen" und ihn, d. h. alle, „gekrönt mit Würde *[kāvôd]* und Pracht." (Ps 8,5f) 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 ‚Gottebenbildlichkeit' (V. 6: der Mensch ist ein ‚Beinahegott') und seinem damit gegebenen Auftrag gründet, an Gottes Stelle die Erde als Lebenshaus zu ordnen und zu verteidigen." (Zenger

---

5 „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, 133).

6 Die Übersetzung ist entnommen aus Zenger 1985, 44. Vgl. Gen 5,1 und 9,6.

7 „Die Kultstatue eines Gottes ist der Leib, in dem der betreffende Gott wohnt" (Stendebach 1989, 1049).

2004, 1047)

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, 341) Das vollzieht der Mensch, indem er das Lebenshaus Erde schützt und indem er gerade den Armen, Schwachen und Benachteiligten zu ihrem Recht verhilft. Zwar muss sich der Mensch seine Würde nicht erwerben oder verdienen, aber er kann und soll diese seine Würde bewähren (Schmidt 2003, 70), u. a. dadurch, dass er das Lebensrecht anderer achtet und schützt (vgl. Gen 9,6).

3 Die Fluterzählung als Kontrapunkt biblischer Utopie

Zum innerbiblischen Kontext der Schöpfungserzählungen gehört die priesterschriftliche Flutgeschichte, die mit Gen 1 eine dialektische Einheit bildet (vgl. Zenger 2006c, 218). Danach besteht die von Gott übertragene Aufgabe des Menschen 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 ‚Herrschaftsaufgabe' des Menschen gesehen (vgl. Steck 1978, 80).

„Ausgeschlossen ist aufgrund des Kontextes und der ‚Fortsetzung' in Gen 6,9ff; 9,1ff ein Verständnis von Herrschaft, wonach der Mensch zu einem autonomen Verfügen über die Tierwelt für selbstgewählte Zwecke ermächtigt wird" (Janowski 1993, 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 „ausdrückliche[n] Auftrag der totalen Herrschaft" (Amery 1972, 16) ausdeutet, kann er sich zwar auf eine damals noch weit verbreitete exegetische Meinung berufen, nicht aber auf die Bibel: „Nicht Gen 1, sondern die Zwecke, für die dieser Text immer wieder hat herhalten müssen, sind imperialistisch" (Janowski 1993, 196 Anm. 70).

Schöpfungs- und Fluterzählung stehen sich 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: Die erste Schöpfungserzählung beinhalte „die Utopie des Schöpfergottes angesichts der Realität, die in Gen 6-9 durchschlägt." (Zenger 2006b, 169) Was Gen 1,1-2,3 an den Ursprung bzw. den Anfang der Welt rücke, das sei ihr eigentliches, noch nicht Wirklichkeit gewordenes Ziel (vgl. ebd.). Auch das in Gen 1,29f entworfene Szenario von einem gewaltlosen

Zusammenleben aller Geschöpfe ist keine „Erinnerung an eine vergangene, ‚vorsintflutliche' Idylle", sondern das „Festhalten an einem uneingelösten beständigen Anspruch" (Kessler 1990, 55). Nach Zenger ist die jüngere, priesterschriftliche 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, 56).

Wie die Erzählungen vom Ursprung, so tragen auch die Erzählungen vom Ziel der Schöpfung und Geschichte (vgl. Jes 11,6-9; 65,25) eminent gegenwartskritischen Charakter (vgl. Hossfeld 2000, 523). Wie aller Utopie wohnt auch ihnen eine innovative Kraft inne, die auf Veränderung ungerechter 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.

4 Weitere biblische Begrenzungen menschlicher ‚Herrschaft'

Will man die göttlichen Aufträge in Gen 1,26.28 und Gen 2,15 richtig verstehen, so muss man weitere Grenzen menschlicher Willkürfreiheit in den Blick nehmen, die in der ersten, 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.

4.1 Ein Segen sein

In Gen 12,2 ergeht Gottes Verheißung an Abram: „Ein Segen sollst du sein." Segen bedeutet im biblischen Kontext eine Förderung und Bereicherung des Lebens als des höchsten Gutes überhaupt. 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 [Wurzel: šmr, vgl. šāmar] 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), dann ist dieser Segen unvereinbar mit einem gewaltförmigen Herrschen über die außermenschliche Natur oder mit deren Niedertreten.

4.2 Zuweisung rein pflanzlicher Nahrung

Den Vertretern der gewaltbetonenden Lesart hätte eigentlich der 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 Gen 2,16 zu eigen ist (vgl. Ps 104,14f). Denn Gott ist ein „Liebhaber des Lebens". Er hat „keine Freude am Untergang der Lebenden" (Weish 1,13).

Erst die reale Gewalt der nicht paradiesischen Welt „zwingt" den Schöpfer, eine „Not-Ordnung" zu erlassen (Kessler 1990, 56): „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, 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 berücksichtige8, „kein Gewalt- oder Ausbeutungsverhältnis gegenüber den Tieren", sondern gebe „dem Menschen lediglich die Vollmacht, die damals lebensbedrohenden Kräfte, und zwar unter möglichster Reduzierung von Gewalt, in Schranken zu halten" (Kessler 1990, 57 Anm. 11). Auffällig ist, dass „in der veränderten Welt von ‚Furcht und Schrecken', die Blutvergießen kennt" (Gen 9,2ff) (Schmidt 2003, 83), zwar die Tatsache der Gottesbildlichkeit (Gen 9,6) und der Segen Gottes (Gen 9,1), nicht aber der ‚Herrschaftsauftrag' 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 Nahrung (Dtn 25,4) und Ruhe (Ex 20,10; 23,12; Dtn 5,14) zukommen zu lassen.

4.3 Siebter Tag, Brach- und Jobeljahr

Auch 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 Tag 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, 41). Ökonomisch bedeutet die Aussonderung von Zeiten – neben dem Wochensabbat sind hier auch das Brach- sowie das Jobeljahr zu nennen – die Unterbrechung des business as usual, die Begrenzung von Produktivitäts- und Ertragssteigerungen. 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 Tieren sowie (vor allem in den Jobeljahr-Regelungen Lev 25,8-31) der Gedanke der Wiederherstellung des ökonomisch-ökologischen Gleichgewichts (vgl. Hossfeld 2000, 525f).

---

8 Gen 9,2a greife die Formel zur kampflosen 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, 57 Anm. 11).

Der ‚Katechismus der Katholischen Kirche' fasst diese Gedanken im Anschluss an die Sozialenzyklika ‚Centesimus annus' treffend zusammen: „Die Herrschaft über die belebte und die unbelebte 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" (KKK 2415, mit Verweis auf CA 37f). Wenn aber derselbe Katechismus den Menschen als „Gipfel des Schöpfungswerkes" (KKK 343) bezeichnet, so liegt er 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, 172).

4.4 Schöpfung als Gottes Eigentum und Leihgabe an den Menschen

Für das biblische Denken ist Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde, d. h. des gesamten Kosmos. Er ist derjenige, der durch sein Wort eine lebensermöglichende Ordnung geschaffen hat und trägt. Er, nicht der Mensch, ist auch der Eigentümer dieser Schöpfung (vgl. Zenger 2004, 1063): „Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner." (Ps 24,1)9 Dieses Wissen um Gottes Eigentümerschaft stärke den verantwortlichen Umgang mit den Geschöpfen. So nehme Psalm 50,10f „die gesamte Tierwelt in Schutz" (Hossfeld 2000, 526).

Die Schöpfung ist nach dem Glauben der Kirche eine Leihgabe, die dem Menschen anvertraut ist: „Die Welt ist eine Gabe Gottes an den Menschen, und sie ist ihm gegeben zum Weitergeben." Die jeweils lebende Menschheit dürfe sie den kommenden Generationen „nicht wegkonsumieren", dürfe sie „nicht mit unerträglichen Hypotheken belasten". Verantwortung des Menschen für die Schöpfung sei Verantwortung dafür, diese zu hüten und „nicht anstelle eines Gartens eine Wüste zu hinterlassen" (DBK 1980, II.5). Die gegenwärtig Lebenden sind darum nur die Verwalter, sie sind Mandatare Gottes, „aber auch nur Mandatare Gottes in der Schöpfung, die Gottes Eigentum bleibt" (Kessler 1990, 62).

Mit diesen innerbiblisch aufgerichteten Schranken erhält der ‚Herrschaftsauftrag' einen klaren Interpretationsrahmen, der nur um den Preis der Verfälschung der biblischen Botschaft ignoriert werden kann.

---

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

5 Parallelen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Schöpfungserzählungen

Die nachstehende Tabelle stellt wesentliche inhaltliche Parallelen, Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Schöpfungserzählungen zusammen.

	Parallelen und Unterschiede		**Gemeinsamkeiten**
	Gen 1,1-2,3	Gen 2,4-25	
Gottesname	Elohim	JHWH Elohim	Gott = Schöpfer, Akteur
‚vorschöpferischer' Zustand → Ergebnis	Chaos → Ordnung	Wüste → Garten	Tohuwabohu („wüst und leer", Gen 1,1) ≙ Wüste (kein Regen, Gen 2,5) und Leere (keine Lebewesen, ebd.)
Medium	durch das Wort	mit seinen Händen	Mensch = Geschöpf, ‚Produkt' göttlichen Wirkens
Reihenfolge bei der Erschaffung der Lebewesen	1. Pflanzen 2. Tiere 3. Menschen	1. Mensch 2. Pflanzen 3. Tiere 4. Menschen	Reihenfolge ≠ Rangfolge
Reihenfolge bei der Erschaffung des Menschen	gleichzeitig *ein* Menschenpaar *(ʻādām)*	erst geschlechtsloser Erdling *(ʻādām)*, daraus dann Frau und Mann	Frau und Mann werden gleichrangig und verschieden erschaffen
Gestalt des Menschen	Statuen *(ṣælæm)* – Gottesähnlichkeit (*d*^{e}*mût)* ohne zusätzlichen Akt lebendig	(Lehm-) Statuen *(ʻādām)* von der Erde *(ʻadāmā)* – Erdähnlichkeit durch Einhauchen lebendig	Menschen als lebendige Statuen – einem bzw. einer anderen (einmal Gott, einmal der Erde) ähnlich
Mitgift	Geist *(rûaḥ)* (Gen 1,2) Segen für Tier, Mensch und Sabbat (Gen 1,22.28; 2,3)	Lebensatem (*n*^{e}*šāmāh ḥajjîm)* (Gen 2,7; 7,22)	jeweils Hauch Gottes; Gemeinsamkeiten von Tieren *und* Menschen: • in Gen 1,22.28 sind *beide* von Gott gesegnet ≙ • in Gen 2,7.19 sind *beide* von Gott aus Erde / Lehm geformte *næfæš ḥajjāh,* lebendige Wesen (vgl. Gen 1,20f.24.30)
Rolle des Menschen	als lebendige Statuen die Gottheit repräsentieren	einander helfen und entsprechen	in Beziehung stehen zu Gott, zur Erde und den Mitmenschen bzw. Mitgeschöpfen
Aufträge an den Menschen	gewaltfreies ‚**herrschen**' *(rādāh)* über das Land und die Tiere (Gen 1,26.28)	dem ‚Garten' **dienen** / ihn bebauen *(ʻābad)* (Gen 2,15)	Fußsetzen / **beschützen** *(kābaš)* (Gen 1,28) ≙ hüten / **bewahren** *(šāmar)* (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

Diese Zusammenschau verdeutlicht, wie kunstvoll die priesterschriftlichen Autoren die alte mit ihrer neuen Erzählung verwoben haben, sodass man das daraus entstandene Gebilde (analog zu der *zweieinen* Bibel aus Altem und Neuem Testament) als *zweieine* Schöpfungserzählung bezeichnen kann.

Nicht zuletzt

Auch wenn die Fehldeutungen von Genesis 1 und 2, 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 seitens der Theologien und Kirchen Folgendes deutlicher gesagt werden können:

Da Gott ein Freund des Lebens ist, kann die Leben beeinträchtigende, ja massenhaft vernichtende Umweltzerstörung und globale Erwärmung nicht seinem Willen entsprechen. Gott hat die „Tohuwabohu-Erde“ (Zenger 2006c, 218), die „wüst[e]“ *(tōhû)* und „leer[e]“ *(bōhû)* (Gen 1,2), lebensfeindliche Welt, überwunden und das Chaos durch einen geordneten Kosmos ersetzt, damit das Leben blühe. Er kann nicht wollen, dass die Menschheit die Erde wieder Schritt für Schritt in den ‚vorschöpferischen‘ Zustand zurückversetzt. „Nicht zur Wüste *(tōhû)* 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, 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 […]), 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, 62)

Literatur

Amery, Carl (1972): Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg.

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

DeWitt, Calvin B. (2005): Art. Biblical Foundations for Christian Stewardship, in: Taylor, Bron R. (Ed.): The Encyclopedia of Religion and Nature, Vol. 1, London, 173-174.

García López, F. (1995): שָׁמַר šāmar, in: ThWAT 8, 280-306.

Groß, Walter (2006): Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK3 4, 871-873.

Haag, Ernst (2006): Art. Adam. I. Altes Testament, in: LThK3 1, 133-134.

Halter, Hans (2002): „Die Bibel sagt ...“ Kritische Fragen, Beobachtungen und Thesen zum Thema Bibel und Moral / Ethik, in: Guggenberger, Wilhelm / Ladner, Gertraud (Hrsg.): Christlicher Glaube, Theologie und Ethik (Studien der Moraltheologie 27), Münster, 129-140.

Hossfeld, Frank-Lothar (2000): Überlegungen zur biblischen Begründung des sozialethischen Prinzips der „Nachhaltigkeit“, in: Nothelle-Wildfeuer, Ursula / Glatzel, Norbert (Hrsg.): Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft (FS Lothar Roos), Grafschaft, 521-527.

Janowski, Bernd (1993): Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von רדה, in: Braulik, Georg / Groß, Walter / McEvenue, Sean (Hrsg.): Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS Norbert Lohfink), Freiburg-Basel-Wien, 183-198.

Johannes Paul II. (1989): Friede mit Gott dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar [1990] [8.12.1989], http://www.ecunet.de/agenda/agenda.materialien/agenda.materialien.papstzuroekokrise1989/index.html.

Keel, Othmar (1996): Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, 5. Aufl., Göttingen.

Kehl, Medard (2006): Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Unter Mitwirkung von Hans-Dieter Mutschler und Michael Sievernich, Freiburg-Basel-Wien.

Kessler, Hans (1990): Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf.

KKK (1997): Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München-Wien-Leipzig, http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM.

Lienkamp, Andreas (2009): Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn-München-Wien-Zürich.

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

Lohfink, Norbert (1985): Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg-Basel-Wien.

Lohfink, Norbert (2000): Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, 2. Aufl., Freiburg-Basel-Wien.

Ringgren, H. / Rüterswörden, U. / Simian-Yofre, H. (1986): עָבַד ʻābad, in: ThWAT 5, 982-1012.

Schmidt, Werner H. (2003): Schöpfung im Alten Testament. Vielfalt der Aspekte, in: Track, Joachim / Link, Christian (Hrsg.): Verstehen – Bewahren – Gestalten. Christliche Orientierung in der Krise der Neuzeit, Neukirchen-Vluyn, 63-89.

Steck, Odil Hannes (1978): Welt und Umwelt, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.

Stendebach, F. J. (1989): צֶלֶם ṣælæm, in: ThWAT 6, 1046-1055.

Thoma, Clemens (1994): Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg.

Wagner, Siegfried (1984): כָּבַשׁ kābaš, in: ThWAT 4, 54-60.

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

Zenger, Erich (1985): Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. Einige Anstöße der sogenannten Priesterschrift, in: Breuning, Wilhelm / Heinz, Hanspeter (Hrsg.): Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Freiburg-Basel-Wien, 36-60.

Zenger, Erich (2004): Die Psalmen, in: ders. (Hrsg.): Stuttgarter Altes Testament, Stuttgart, 1036-1219.

Zenger, Erich (2006a): Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: ders. u. a.: Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), 6. Aufl., Stuttgart, 11-33.

Zenger, Erich (2006b): Das priester(schrift)liche Werk (P), in: ders. u. a.: Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,1), 6. Aufl., Stuttgart, 156-175.

Zenger, Erich (2006c): Art. Schöpfung. II. Biblisch-theologisch, in: LThK3 9, 217-220.

Zobel, H.-J. (1993): רָדָה rādāh, in: ThWAT 7, 351-358.