

Christoph Uehlinger

Der Schrei der Erde?

Biblische Perspektiven zum Thema
«Ökologie und Gewalt»

«Die Erde, das ist ein täglicher Kampf, ein Kampf ohne Rube: urbar machen, pflanzen, jäten, begießen, bis zur Ernte. Dann aber siehst du deinen reifen Acker, wie er am Morgen im Tau vor dir liegt, und sagst dir: Ich, der und der, Gouverneur des Taus, und der Dünkel schleicht sich in dein Herz ein. Aber die Erde ist wie eine Frau, wenn man sie ständig mißhandelt, setzt sie sich zur Wehr: Ich habe gesehen, wie ihr die Berge abgeholzt habt. Nun ist die Erde nackt und ohne Schutz. Es sind die Wurzeln, die Freundschaft mit der Erde schließen und sie zurückhalten: die Mangobäume, die Eichenwälder, die Mahagonibäume, die ihr für ihren großen Durst das Regenwasser geben und sie mit ihrem Schatten vor der Mittagshitze beschützen. Das ist so und nicht anders, sonst reißt der Regen die Erde auf und versengt sie die Sonne, und es bleibt nur noch Gestein.

Ich sage die Wahrheit: Nicht Gott hat den Menschen aufgegeben, der Mensch hat die Erde aufgegeben und erhält nun seine Strafe: Dürre, Elend und Verwüstung.»

- «Ich will dich nicht mehr hören», sagte Délira kopfschüttelnd. «Deine Worte gleichen der Wahrheit, und die Wahrheit ist vielleicht eine Sünde.»

(Jacques Roumain, Gouverneurs de la rosée [1944]).

Diese wenigen Sätze aus dem bekanntesten Werk des haitianischen Romanciers Jacques Roumain können Theologinnen und Theologen der sog. «Ersten Welt» daran erinnern, daß sich die Ökologieproblematik für die Mehrheit der Menschen zunächst im Rahmen des alltäglichen Überlebenskampfes als ein Problem der eigenen Subsistenz stellt. Am krassen Beispiel des abgeholzten haitianischen Berglands führen sie das Elend armer Landbauern vor Augen, deren Acker keinen Ertrag mehr bringt, weil die Erde ausgelaugt und zur verbrannten Steinwüste verkommen ist. Manuel, der Held des Romans, der aus der Stadt ins Dorf heimkommt, und Délira, seine alte Mutter, deuten das Elend auf unterschiedliche Weise. Der eine, indem er dem Satz, die ökologische Katastrophe sei von Gott gewollt, widerspricht und die fatalistische Haltung Déliras zurückweist. Die andere, indem sie zu ahnen beginnt, daß ihr Elend und das Elend der Erde zwei Seiten der gleichen Medaille sind. Déliras Angst vor der Wahrheit läßt die Szene ebenso unheimlich wie realistisch erscheinen. Unheimlich und realistisch ist auch Manuels Insistieren darauf, daß die Armen oft selbst an der Zerstörung der Erde beteiligt und – als Täter und Opfer – tief in die «Strukturen der Sünde» verstrickt sind.

Wie können der Schrei der Armen und der Schrei der Erde in einer organischen Theologie der Schöpfung vermittelt werden? Der folgende Beitrag soll zu dieser Diskussion ein paar biblische Perspektiven beisteuern. Dabei kann es nicht darum gehen, in der Schrift nach Antworten auf unsere aktuellen Fragen zu suchen. Nur darum kann es bei unserer *relecture* gehen, aufmerksam nachzulesen, wie einige biblische Schriftsteller Probleme im Schnittpunkt von Ökologie und Gewalt thematisiert haben, die sich in ihrer eigenen Welt stellten¹.

1. Das Land als Lebensgrundlage

Verglichen mit den Nachbarregionen am Nil und am Euphrat, ist das antike Palästina stets ein ziemlich armes Land gewesen. Dies ist zunächst durch die klimatischen Verhältnisse und die Randlage zwischen Meer und Wüste

bedingt, dann aber auch durch die starke Binnengliederung des Landes, die zu allen Zeiten einen kulturellen und politischen Regionalismus begünstigt hat. Das Land verfügt über keine Bodenschätze, von Kupfer- und Eisenerzen am Rand der Araba abgesehen, die biblischen Autoren bekannt waren (Dtn 8,9), aber erst in byzantinischer Zeit in größerem Maße abgebaut werden konnten. Für den internationalen Handel zwischen Ägypten und Syrien bzw. Mesopotamien, zwischen Arabien und Rom war es kein Ziel, sondern immer nur ein wenig attraktives Durchgangsland.

Wie stellte sich einem Bewohner oder einer Bewohnerin Palästinas im 1. Jahrtausend v. Chr. die ökologische Problematik dar? In erster Linie und für die große Mehrheit der Bevölkerung ausschließlich als ein Problem der Subsistenz. Land und Landbesitz bilden für altisraelitische Bauern *die* unentbehrliche Lebensgrundlage – das ist selbstverständlich und die Voraussetzung jeder biblisch informierten «Theologie der Erde»². Zu den elementaren Werten der altpalästinischen Gesellschaft gehörten Grundbesitz, Acker und Garten und etwas Kleinvieh – Grundvoraussetzungen dafür, daß ein freier Bauer seine Familie ernähren konnte. Dazu mußte er nicht nur über die erforderlichen ökonomischen Mittel verfügen, er bedurfte auch einer minimalen ökologischen Sicherheit. Im Rhythmus von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Kälte und Hitze erkannte er das Wirken von Gottes Segen, der verbürgte, daß auf die Aussaat nach einigen Monaten eine Ernte folgen würde (Gen 8, 22; vgl. Ps 65; 126,4–6). Dürreperioden, Schädlinge, Krankheiten und die durch Kriege angerichteten Zerstörungen ließen ihn immer wieder die Fragilität dieses nur zu einem kleinen Teil beeinflussbaren Gleichgewichts erfahren.

Zahlreiche Familien auf dem Lande lebten in einer typischen Mischökonomie von Ackerbau und Kleinviehzucht. Je nach politischer und ökologischer Konjunktur konzentrierten sie sich mehr auf die eine oder die andere Tätigkeit. Wie sehr man sich der sensiblen Balance von Kulturland und Steppe bewußt war, zeigen die vielen Texte, die vom Fluch der Versteppung oder davon sprechen, wie schnell Dornen und Disteln einen vernach-

lässigten Acker oder Weinberg überwuchern können. Daß zu dieser Balance auch eine relative Sicherheit der Menschen und Herden vor der Gefährdung durch Wildtiere gehörte, unterstreicht etwa Ex 23,29: Yahwe soll bei der Landnahme die Kanaanäer nicht gleich im ersten Jahr vertrieben haben, weil sonst das Land verödet wäre und die wilden Tiere zum Schaden des Volkes überhandgenommen hätten. Die Exilierung der nordisraelitischen Bevölkerung soll nach 2Kön 17,24ff eine Löwenplage zur Folge gehabt haben. Das Bewußtsein, daß der Mensch im Kampf gegen Steppe und Wild nicht *notwendig* der Stärkere war, und die Tatsache, daß man in der Umgebung von Wäldern oder am Rand der Wüste ohne weiteres von einem aufgeschreckten Panther, Löwen oder Bären angefallen werden konnte (vgl. Gen 37,33; 1Kön 13,24; 2Kön 2,24; Am 5,19), sind zu berücksichtigen, wenn wir die herrschaftliche Anthropologie von Gen 1,26–30 kontextuell angemessen verstehen wollen (s.u. III.2).

Ein Ausdruck des Bewußtseins dessen, was wir heute ökologische Balance nennen, ist die Vorschrift einer periodischen Brache im siebten Jahr, die vorisraelitische Wurzeln hat. Ex 23,10–12 präzisiert, daß die Brache den Armen und den Tieren des Feldes zugute kommen soll. Das Brachgebot steht zwischen Vorschriften, die das Recht des Armen und des Fremden betreffen, und dem Gebot, am siebten Tag zu ruhen, damit abhängige Arbeitskräfte (Menschen wie Tiere) Atem holen können. Soziales Gleichgewicht und Sorge für die Tiere greifen also ineinander. Der Akzent verschiebt sich im Deuteronomium stärker auf das Soziale, wenn aus dem agrarischen Brachjahr ein soziales Erlaßjahr wird (15,1–11). Das Heiligkeitgesetz (Lev 17–26) argumentiert umgekehrt «ökotheologisch»: Das Land selbst soll Sabbat für Yahwe halten können, eine Regenerationszeit, in der es nicht zu produzieren braucht (25,2–7.18–22). Das Land gehört letztlich Yahwe allein (V. 23), wenn es Sabbatruhe hält, tut es dies «zu Yahwes Ehre». Hier steht das Privilegrecht Yahwes als des Eigentümers des Landes im Vordergrund. Aber Yahwes Anspruch zielt nicht auf seine privilegierte Bereicherung, deren er nicht bedarf, sondern darauf, daß auch das Land (wie Men-

schen und Tiere) ein Recht auf Regeneration hat.

Wie ernst es Yahwe mit diesem Recht ist, zeigen Lev 26,34f und 43f: Das Exil soll über Israel gekommen sein, weil es Yahwes Satzungen mißachtet hatte. Anthropozentrisch betrachtet, stellt die Zeit des Exils nur eine Zeit der Verwüstung und der Katastrophe dar – und dies ist durchaus die Mehrheitsmeinung im Ersten Testament. Hier aber wird sie positiv als *Ruhezeit für das Land* verstanden, in der dem Land die ihm zustehenden, von Israel mißachteten Sabbate zurückerstattet wurden (vgl. 2Chr 36,21).

Palästina ist, wie gesagt, stets ein relativ armes Land gewesen. So arm, daß manche Leute den Vorwurf erheben konnten, dieses Land «fresse seine Bewohner» (Num 13,32; vgl. Ez 36,13f). Die Verfasser von Num 16 und Ez 36 wehren sich gegen diesen Vorwurf und halten ihn für eine Verleumdung. Zum Land, so Num 16, gehört auch Mose, d.h. die Tora. Hält sich Israel an die Tora, die Leben für alle *und* Respekt für das Land fordert, dann kann es in diesem Land trotz aller Ungesicherheit auch leben. Wer sich wirklich «mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft» (Dtn 6,5) für die Verwirklichung einer solidarischen Gesellschaft von Geschwistern einsetzt, wird auch ein armes Land als «prächtiges Land» anerkennen können (Dtn 8).

II. Der Schrei der Erde

Die Sprache der Hebräischen Bibel kennt mehr als zwanzig Verben für Schreien und Stöhnen, Zetern und Klagen. Wenn auch manche davon nur selten belegt sind, ist dies doch ein deutlicher Hinweis auf die Bedeutung von Not und Klage im Ersten Testament. Israels Geschichte als Volk Yahwes hat mit dem Notschrei von ausgebeuteten Fremdarbeitern begonnen (Ex 2,23f; 3,7.9; Dtn 26,7). Dieses Bekenntnis – keine historische, sondern eine religiöse Aussage – soll der Geschichte Israels einen bestimmten Sinn geben. In ihr wird der Schrei der Armen nicht ungehört bleiben:

«Wann immer ein Fremder, eine Witwe oder ein

Waise zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören» (Ex 22,20.22).

Nur ein einziges Mal ist dagegen in der Bibel vom «Schreien der Erde» die Rede (s.u.). Diese Zurückhaltung ist religionsgeschichtlich erklärbar und hängt mit dem ideengeschichtlichen Umschichtungsprozeß der «Entgötterung der Welt» ab dem 5. Jh. v. Chr. zusammen. Der jüdische Monotheismus steht auf der Schwelle zwischen altorientalisch-mythologischem und neuzeitlich-entgöttertem Denken. In der Bibel wird die Erde nur noch selten so personifiziert, daß sie als eigenständig handelndes Subjekt auftritt. Noch seltener wird von der Erde in dezidiert mythologischer Weise gesprochen (vgl. Ps 139,15; Ijob 1,21; Sir 40,1 zur Erde als «Mutter» – immer im Blick auf Geburt und/oder Bestattung einzelner Menschen, also im Rahmen der privaten Frömmigkeit).

1. Ijobs schreiender Acker

Die große Apologie des ruinierten früheren Stadtpatrons Ijob (Kap. 29–31) kommt ganz zum Schluß auch auf dessen Grundbesitz zu sprechen:

«Wenn über mich mein Ackerboden schrie und mit ihm seine Furchen weinten, wenn ich ohne Bezahlung seinen Ertrag verzehrte und die Kehle seiner Besitzer zum Keuchen brachte, dann sollen statt Weizen Dornen wachsen und statt Gerste stinkendes Kraut» (Ijob 31,38–40).

Der erste Satz scheint vorauszusetzen, daß Ijob von Ackerland spricht, das ihm gehörte, als er noch in großem Reichtum lebte (allerdings fehlt sowohl in der griechischen wie in der syrischen Übersetzung das Personalpronomen). In V. 39b ist aber von anderen «Besitzern» (*ba'alim*) die Rede. Wer ist gemeint? Die Mehrheit der Exegeten geht davon aus, daß Ijob von *früheren* Besitzern von Ackerland spricht, das nun ihm selbst gehört. Das hypothetisch erwogene Vergehen Ijobs bestünde darin, daß er dieses Ackerland auf unlautere Art und Weise, durch Erpressung oder gar einen Mord (vgl. 1Kön 21)³, an sich gerissen und die einstigen Besitzer betrogen hätte. Denkbar ist auch, daß einstige Grundbesitzer, die überschuldet waren, mittlerweile Ijobs un-

freie Untergebene, Pächter oder Lohnarbeiter (V. 39a) geworden sind. Ijob würde den Vorwurf erweisen, die Verzweiflung dieser Menschen ausgenutzt, sie gar geschürt zu haben, um seinen Besitz vermehren zu können. V. 39a könnte das Problem ansprechen, daß Ijob seine Arbeiter um ihren Lohn geprellt hätte (Dtn 24,14f; Lev 19,13; vgl. Jer 22,13) – aber V. 39b ist damit nicht erklärt (manche Kommentatoren ändern allerdings den Text und lesen anstatt *ba'alim* eher *po'alim*, «Arbeiter» oder ähnlich)

Das Verbum, das in V. 38a für das Schreien steht (*za'aq*), hat in der Hebräischen Bibel sonst immer die von einem Vergehen direkt betroffene Größe zum Subjekt, meist eine Person, der Gewalt angetan worden ist (vgl. Ex 22,22; Dtn 22,23ff; Ijob 16,18 u.ö.). Die Rede vom «schreienden Acker» scheint voraussetzen, daß auch *dieser selbst* vergewaltigt oder mißhandelt worden ist. Man denkt am ehesten an Übernutzung des Ackerbodens, etwa durch Nichtbeachtung der Brachvorschriften (Ex 23, 10f; Lev 15,1ff; s.o. I.1), und V. 38 ist, für sich allein gelesen, wohl so zu verstehen. Durch V. 39 bekommt das Schreien und Trauern des Ackerbodens aber einen weiteren Sinn: Es scheint, als ob die Erde sich auch darüber entrüsten würde, vom skrupellosen Großgrundbesitzer zur Ausbeutung der von ihm abhängigen Landarbeiter mißbraucht zu werden.

Im Blick auf die Thematik unseres Heftes ist festzuhalten, daß der Text die rücksichtslose Ausbeutung des Ackerbodens und die Erpressung abhängiger Arbeitskräfte als zwei Facetten ein und derselben Skrupellosigkeit betrachtet und für *beide* eine Art «*venganza ecológica*»⁴ in Betracht zieht. Die Verwachsung von Ijobs Acker brächte den erpreßten und um ihren Lohn oder Besitz gebrachten Arbeitern allerdings weder Trost noch Recht. Aber es geht hier ja nicht um eine juristische Theorie, um ein abstraktes Prinzip der Reziprozität von Vergehen, Tatfolge und Bestrafung bzw. Wiedergutmachung o.ä. Vielmehr erwägt Ijob hier konkrete Vorwürfe, wie sie im Palästina des 5. Jh. v. Chr. regelmäßig gegen Großgrundbesitzer seines Standes erhoben worden sein müssen. Die drei Verse formulieren auf eine bei aller Metaphorik sehr realisti-

sche Weise, was sich auch noch auf Latifundien des 20. Jh. beobachten läßt: Übernutzung der Böden führt zu Ertragsrückgängen, maßlose Akkumulation von Ländereien auf Kosten der landlosen Armen zur Vernachlässigung ganzer Zonen von Ackerland.

Sehe ich recht, ist dies die einzige Stelle in der Bibel, in der explizit von einem «Schrei der Erde» die Rede ist. Moderne theologische Rede vom «Schrei der Erde» kann also kaum direkt an die Bibel anschließen. Dieser Befund und die Metapher überhaupt signalisieren vor allem ein Problem: daß die Erde gerade *nicht* schreit, weil sie nicht schreien kann, obwohl sie doch tagtäglich das *Opfer* menschlich-technischer Aggression, Ausbeutung, Vergewaltigung ist.

2. Ökologische Desaster und soziale Sünde

Das Bewußtsein dafür, daß menschliche Eingriffe in die natürliche Umwelt irreversible Zerstörungen in der Biosphäre anrichten könnten, lag noch weit außerhalb des Gesichtskreises palästinischer Bauern und der Literaten, denen wir die Bibel verdanken. Was diese jedoch aus Erfahrung kannten, waren Mißernten, Ertragsschwankungen, Dürre, ökologische Desaster im Gefolge von Kriegen – Katastrophen, die Hungersnöte und Seuchen zur Folge hatten und Menschen zur Auswanderung zwingen konnten. Biblische Texte verstehen derartige Desaster oft als Konsequenzen der Sünde, einer Sünde, die vielerlei Gestalt haben konnte, letztlich aber eine Mißachtung Yahwes, des Herrn des Landes, darstellte. Drastisch kommt dies etwa in Hos 4,1–3 zum Ausdruck:

«Yahwe erhebt Klage gegen die Bewohner des Landes: Es gibt keine Treue und keine Liebe und keine Gotteserkenntnis im Land. Nein, Fluch und Betrug, Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich breit, Bluttat reiht sich an Bluttat. Darum verdorrt das Land und verschmachtet jeder, der darin wohnt; die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels, ja selbst die Fische im Meer werden hinweggerafft.»

Die soziale Sünde hat katastrophale Folgen im ökologischen Bereich: Die Erde versagt ihren Ertrag, und ihre Bewohnerinnen und

Bewohner samt den Tieren müssen zugrunde gehen. Dies bedeutet nicht weniger als eine Umkehrung der Schöpfungsordnung (vgl. Gen 1,28). In ähnlicher Weise wird in Jer 5,20-25 dem «Haus Jakob» in Juda vorgeworfen, daß seine Sünden die kosmische Ordnung gestört hätten und deshalb kein Regen fallen könne (vgl. Jer 23,10ff). Die katastrophalen Folgen der Dürre werden im Volksklagelied von Jer 14,2-9.19-22 geschildert: Das Land vertrocknet, die Brunnen sind leer, selbst die Hirschkuh läßt ihr Junges im Stich. Bestürzung und Ratlosigkeit machen sich breit.

Hinter solchen Texten (vgl. noch Am 8,4-8; Zef 1,2-3; Jes 24,1-6; 33,7-9) steht wiederum eine bestimmte *Erfahrung*: Politisch-militärische und soziale Konflikte hatten in der Antike meist auch Auswirkungen im ökologischen Bereich. Feststellungen wie die in Hos 4 gemachten, daß fehlende Gotteserkenntnis, mangelnde Solidarität, politische Instabilität, Mißtrauen und Lüge ökologische Verheerungen zur Folge hätten, sind nicht nur Ausdruck einer überholten «mythisch»-ganzheitlichen Wirklichkeitsauffassung. Sie spiegeln konkrete historische Erfahrungen. Phänomene, die als zusammenhängend wahrgenommen wurden, wurden auch im Denken und Glauben zusammengehalten.

«Diese Logik ist archaisch und modern zugleich.»⁵ Die Geschichte der Diktaturen in Anlehnung an das Hoseabuch als politische Prostitution zu verstehen, macht einem haitianischen Bauern keine Mühe. Und wie sehr politische und sozio-ökonomische Fehlentwicklungen ökologische Desaster zur Folge haben können, läßt sich auch heute noch überall auf der Welt beobachten. In einer Welt der hochspezialisierten Experten, die immer mehr über immer weniger wissen, ist synthetisches Denken schwer geworden, als *kritisches* Denken aber mehr denn je gefordert.

3. «Ganzheitliches Denken» und Ideologie

Der Nexus von Schuld und Verödung des Landes, wie er in Hos 4 und Jer 5 dargestellt wird, erscheint uns Heutigen, von systemischem oder «vernetztem» Denken faszinierten ungeheuer aktuell. Wir sollten jedoch nicht

übersehen, daß er von fatalistischen und fundamentalistischen Theologien permanent dazu mißbraucht wird, durchaus trügerische Netze zu knüpfen. Das Problem läßt sich anhand des Volksklageliedes von Jer 14 illustrieren: Dessen besondere Dramatik liegt darin, daß es zwischen Anerkennung der Schuld (V. 7: «Unsere Sünden klagen uns an, ... ja, zahlreich sind unsere Vergehen») und völligem Unverständnis des Volkes schwankt (V. 9: «Warum bist du wie ein ratloser Mann, wie ein Krieger, der nicht zu siegen vermag?»). Das Volk spricht von der eigenen Schuld, ohne sie doch benennen zu können. Das Schuldbekenntnis (vgl. auch V. 20) scheint überhaupt nur aus Verzweiflung gesprochen zu sein, damit doch Gott die Not endlich zum Guten wende.

Die Erklärung eines ökologischen Desasters aus der Schuld des Volkes ist dann theologisch legitim, wenn sie zur besseren Analyse der Wirklichkeit, zur Benennung realer gesellschaftlicher Ursachen ökologischer Krisen und damit auch zur Bekämpfung der Strukturen der Sünde führt. Wo der Nexus von ökologischer Katastrophe und kollektiver Sünde der ideologischen Verschleierung von Schuld und Verantwortung dient und der Resignation Vorschub leistet, sind falsche Propheten am Werk.

4. Schuldiges Land?

In Hos 2 erscheint das Land nicht nur als Opfer der Sünde, sondern als *schuldige Mutter*, von der Israel sich abwenden, die es verklagen soll. Yahwe ist sogar bereit, diese Mutter zu mißhandeln:

«Verklagt eure Mutter, verklagt sie! Denn sie ist nicht meine Frau, und ich bin nicht ihr Mann. Sie soll von ihrem Gesicht das Dirnenzeichen entfernen und von ihren Brüsten die Male des Ehebruchs. Sonst ziehe ich sie nackt aus und stelle sie hin wie am Tag ihrer Geburt, ich mache sie der Wüste gleich, wie verdorrtes Land mache ich sie und lasse sie verdursten» (Hos 2,5).

Die von ihrem Mann (Yahwe) des Ehebruchs bezichtigte Mutter ist das Land, mit der Prostitution ist die Bündnis-, Handels- und Religionspolitik des Nordreichs gemeint, die den Staat Israel in unzählige Allianzen

und Abhängigkeiten getrieben hat. Was den Akteuren als realpolitisch unvermeidlich, naheliegend und/oder normal erschienen sein mag, wird von Hosea auf extrem polemische Weise als Fremdgängerei verklagt. Dahinter steht die religiöse Überzeugung, daß Yahwe allein, niemand sonst, das Land glücklich machen kann.

Hinter der Ehe- bzw. Ehebruchmetaphorik steht eine «kanaanäische», offenbar auch im vorexilischen Israel bekannte religiöse Tradition, den Wettergott (Regen vom Himmel) und die Vegetationsgöttin (Gedeihen der Erde) als Paar und ihr Zusammenwirken als sexuelle Vereinigung vorzustellen. Sie erscheint in der hoseanischen Metapher doppelt modifiziert: Das Land wird nicht direkt als Göttin, sondern als Mutter bezeichnet, und die Paarrelation wird mit der rechtlichen Vorstellung von Ehe und Ehebruch verknüpft. Das damit verbundene patriarchalische Gottesbild und der in der Dirnen- und Mißhandlungsmetapher sich äußernde Sexismus zwingen uns dazu, diesen Text heute besonders kritisch zu lesen. Daran ändert auch der Schluß von Hos 2 nichts, wonach der Ehemann Yahwe seine Frau schließlich doch nicht mißhandelt, sondern zu anderen Mitteln greifen will: Er will seine Frau neu betören, und an die Stelle des Herrschafts- und Besitzverhältnisses soll eine erotische Beziehung treten (2,16–18!).

Kann das *Land*, die Mutter, für Vergehen ihrer Kinder, des *Volkes* bzw. der gesellschaftlichen «Elite», bestraft werden? Diese Frage ist nicht nur eine moderne. Schon die nächstliegende innerbiblische *relecture* von Hos 2, nämlich Ez 16, korrigiert die Metapher und versetzt die *Staaten* bzw. *Völker* von Israel und Juda anstelle des Landes in die Rolle der sich prostituierenden Frauen (Ez 16). Die Differenz signalisiert einen theologischen Erkenntnisfortschritt, der an das Problem von Num 16 erinnert: Nicht das Land ist schlecht, sondern der Umgang der Menschen mit ihm. Wie oft in der Bibel geht mit dem Fortschritt (in der Frage der Verantwortung) aber auch ein Rückschritt (noch mehr Sexismus in der Prostitutionsmetaphorik) einher.

III. *Dominium terrae? Eine kritische Relecture*

«Der Himmel ist Himmel für Yahwe, die Erde aber gab er den Menschen» (Ps 115,16).

Auch wenn neuere historische Untersuchungen dazu tendieren, die Bedeutung von Gen 1,26–30 für die Herausbildung des neuzeitlich-abendländischen Naturverständnisses und für die ideologische Rechtfertigung der technischen Unterwerfung und Ausbeutung der «Natur» eher zu relativieren⁶, lastet die Lehre vom *dominium terrae* gleichwohl als schwere Hypothek auf der christlichen Schöpfungstheologie und Anthropologie. Wer sich um das Thema «Ökologie und Gewalt» in der Bibel bemüht, kommt nicht darum herum, sich mit Gen 1,26–30 auseinanderzusetzen.

1. *Notwendigkeit der Re-Kontextualisierung*

Ein Blick auf die neuere exegetische Literatur zu Gen 1 und zum *dominium terrae* macht schnell deutlich, wie sehr auch die Exegese ein Kind ihrer Zeit und des gesellschaftlichen Kontexts ist, in dem sie praktiziert wird. Der Exeget Benno Jacob konnte 1934 noch die Meinung vertreten, mit Gen 1,28 sei «dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z.B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u[nd] d[er]g[e]ichen) als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden. Versündigen kann sich der Mensch nur durch unsittliches Verhalten auf der Erde, durch das er sie entweihet und das sie mitfühlt» (vgl. Gen 6,13), nicht aber – dies ist der Sinn der Einschränkung – an der Erde⁷. Diese Position hat sich durch die Zeit des Zweiten Weltkriegs und die fortschrittsoptimistische Nachkriegszeit bis in die frühen 70er Jahre halten können. Nach dem Erscheinen des ersten Berichts des «Club of Rome» («Die Grenzen des Wachstums», 1972) schlug das exegetische Pendel weit in die entgegengesetzte Richtung um. Namhafte Exegeten meinten nun in Gen 1,26–30 die Beauftragung eines Hirten zum sorgsamem Umgang mit dem ihm anvertrauten Gut im «Lebenshaus» erkennen zu können. Daß hier ein oft unausgespro-

chenes apologetisches Interesse mitwirkte, ist aus der Distanz von ein bis zwei Jahrzehnten deutlich zu erkennen, darf aber nicht billig kritisiert werden. Denn immerhin wurde in diesen Arbeiten eine methodische Neuorientierung eingeleitet, der noch die jüngsten Beiträge zur Sache verpflichtet sind und die wir als *Re-Kontextualisierung* auf mehreren Ebenen bezeichnen können:

- stärkere Beachtung des Ko-Texts bei der semantischen Analyse der hebräischen Schlüsselwörter (*RDH* in Gen 1,26.28 und *KBS* in Gen 1,28);
- Analyse und Interpretation von Gen 1,26–30 im Rahmen ihres *literarischen Ko-Textes*, nämlich (a) der Schöpfungsgeschichte Gen 1,1–2,3(4a), die ihren Höhepunkt in der Heiligung des siebten Tages und dem Ruhn Gottes hat, (b) der priesterschriftlichen Urgeschichte (v.a. im Blick auf Analogien und Differenzen zu dem nach der Flut in Gen 9 ausgesprochenen Segen inkl. Noachbund); (c) der Priesterschrift insgesamt, deren Gipfel in der Erscheinung der Gottesgegenwart im Zeltheiligtum inmitten des Volkes liegt (Ex 24, Heiligtum als Modell der Schöpfung);
- vermehrte Fragen nach der *Pragmatik* und dem Warum der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte im historischen Kontext der ursprünglichen Verfasser und Adressat(inn)en;
- damit verbunden eine Wende von einer dialektischen Kontrastierung von Gen 1 mit altorientalischen Schöpfungsmythen hin zur Frage nach Denkmodellen, die Gen 1 *als altorientalischen Text* verständlich machen können;
- Relativierung von Gen 1 als *eines* biblischen Schöpfungstexts unter vielen, Kontrastierung der anthropozentrischen Sichtweise mit weniger (Ps 104) oder nicht anthropozentrischen Texten (Ijob 38–39).

Dieser Liste von Re-Kontextualisierungen wäre eine weitere, die Berücksichtigung des sozio-kulturellen und historischen Kontexts der heutigen Auslegerinnen und Ausleger, noch hinzuzufügen. Aus dem beschränkten Blickwinkel eines europäischen Exegeten beurteilt, scheinen sich an der neueren exegetischen Fachdiskussion über Gen 1,26ff vorwie-

gend christliche Exegeten deutscher Sprache beteiligt zu haben⁸. Auffällig ist das weitgehende Fehlen spezifisch feministisch-exegetischer Arbeiten zum Thema auch in der europäischen Diskussion. Feministische Theologinnen weisen häufig und mit Recht auf den Zusammenhang von Umweltzerstörung und Frauenunterdrückung hin⁹, konzentrieren sich aber meist auf eine Korrektur der traditionellen Auslegungsmuster von Gen 2–3¹⁰.

2. Der Primat des Segens und das Recht auf Lebensraum und Subsistenz

Soweit ich sehe, herrscht heute weitgehend Einigkeit darüber, daß Gen 1 der Menschheit keinen Freibrief für Ausbeutung und Raubbau an der «Natur» ausstellt. Setzt Gottes Schöpferhandeln in Gen 1 Leben ermöglichende Ordnungen inmitten von Chaos, so kann die Aufgabe der nach dem Modell Gottes geschaffenen, ihn repräsentierenden Menschheit nicht in der Zerstörung, sondern nur in der Bewahrung und Kultivierung dieses Lebens liegen. In der Ausübung dieser Ordnungsfunktion realisiert die Menschheit ihre «Gottesebenbildlichkeit». Mit dieser ist eine *Funktion* (die Stellvertretung Gottes) bezeichnet, die nach der Überzeugung der Verfasser von Gen 1 nur die Menschheit ausüben kann, da nur sie durch personalen Willen ausgezeichnet ist, was sie dazu befähigt, Partnerin bzw. Stellvertreterin Gottes zu sein. Zur Ausübung dieser Funktion überträgt Gott der Menschheit eine besondere *Macht*, die auch eine besondere *Verantwortung* impliziert:

- Die Schlüsselverben *RDH* in Gen 1,26.28 und *KBS* in Gen 1,28 lassen sich nicht vollständig «pazifizieren»; sie implizieren die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit der Ausübung einer herrschaftlichen Verfügungsgewalt. Es handelt sich um Termini, die in der altorientalischen Königsideologie und im Völkerrecht verankert sind. Aufgabe eines altorientalischen Königs war es aber – plakativ gesprochen und nach dem Selbstverständnis der Königsideologie –, *Macht auszuüben, um Gewalt einzuschränken*.
- Um so bedeutsamer ist der Blick auf den unmittelbaren Ko-Text: *KBS* bedeutet «auf

die Erde *treten*» im Sinne von «sie unterwerfen, in Anspruch nehmen und dienstbar machen». Dabei ist auch, aber nicht ausschließlich an die Kultivierung der Erde durch Ackerbau gedacht. Vielmehr wird die Menschheit generell ermächtigt, die Erde als den ihr zustehenden *Lebensraum* beanspruchen, erschließen und nutzen zu dürfen. Der Sinn des Herrschaftsrechts besteht keinesfalls darin, Lebensraum zu vernichten. Die Menschen brauchen die Erde, um leben zu können¹¹.

- Als Lebensraum muß die Erde jedoch buchstäblich kolonisiert werden, und dabei muß die Menschheit in *Konkurrenz zu den Landtieren* geraten. Diese werden in V. 25ff von Gott nicht gesegnet, der entsprechende Mehrungssegen bleibt den Menschen vorbehalten: ein klares Indiz dafür, daß der Verfasser die Menschen für bedrohter als die Tiere hält. *RDH* meint «herrschen» nicht im Sinne einer speziellen Maßnahme oder Funktion wie «zähmen, leiten, weiden» o.ä., sondern zielt auf eine universale Ordnungsfunktion des Menschen unter den übrigen Lebewesen¹². Diese impliziert Übermacht¹³, u.a. für Herdenhaltung und Domestikation – nicht aber Tötungsgewalt, wie die Tatsache zeigt, daß Menschen *und* Tiere nach Gen 1,29f vegetarisch leben. Erst Gen 9,1–5 wird diese Utopie zurücknehmen und die Menschheit zur Tötung von Tieren ermächtigen.
- Die mit der Gottebenbildlichkeit gegebene Herrschaftsfähigkeit der Menschen wird in Gen 1 ganz auf die nicht-menschliche Umwelt (Erde und Tiere) orientiert. Nur ihnen gegenüber hat die Menschheit Macht, und nur deshalb, um ihrer Gewalt nicht ausgeliefert zu sein. Diese Macht dient ausschließlich der Sicherung von Lebensraum und Nahrung und ist somit *auf Subsistenz gerichtet*. Die Tatsache, daß der Höhepunkt der Schöpfung in der Ruhe des siebten Tages liegt, an dem die Erde (eigens gesegnet) weiterhin gedeihen kann, ohne daß die Menschheit ihre herrschaftliche Macht ausüben müßte, weist darauf hin, daß dem Schöpfergott an einer *Beschränkung* der Gewalt auf das Lebensnotwendige gelegen ist.
- Gen 1 reguliert (im Unterschied zu Gen 9)

keine Gewalt von Menschen gegen Menschen. Der Text sieht die Menschheit *als Ganze* und *als Mann und Frau* als Gottes Stellvertreterin eingesetzt und postuliert damit eine fundamentale *Gleichheit aller Menschen* und *beider Geschlechter* in bezug auf Subsistenzrecht und *dominium terrae*. Daraus folgt aber auch, daß ökologische Macht durch Gen 1 nicht gedeckt ist, wo immer sie gesellschaftliche (politische, soziale, ökonomische) Gewalt zur Voraussetzung hat.

- Gen 1 ist ein *utopischer* Text. Schon die Verfasser von Gen 1 waren sich dessen bewußt, daß diese kosmische Idealordnung nicht der Wirklichkeit entsprach, die nicht nur durch den Krieg der Menschen gegen die Tiere, sondern auch durch soziale Gewalt von Menschen gegen Menschen geprägt ist. Was in Gen 1 *nicht* geregelt wurde – die Gewalt der Tiere untereinander und die Gewalt der Menschen untereinander –, entwickelt sich in der Folge auf anarchische und lebensbedrohende Weise und wird schließlich der Anlaß zur Flut (Gen 6,11f). Was nach der Flut subsistiert, ist eine weniger vollkommene, aber realistischere Ordnung, in der mit der Existenz der Gewalt gerechnet, diese jedoch reguliert und der Menschheit gleichzeitig eingeschärft wird, daß Gottes Bund der ganzen Schöpfung gilt (Gen 9).

3. Die Grenzen der Herrschaftsermächtigung von Gen 1

Als moderne, um Kontextualisierung bemühte Leserinnen und Leser müssen wir es uns verbieten, hinsichtlich der Geltung bzw. Orientierungsfähigkeit von Gen 1 in der heutigen Zeit vorschnell zu generalisieren und unbesehen von «dem Menschen» oder «der Menschheit» zu reden. Es ist nicht dasselbe, ob man Kulturauftrag und Herrschaftsermächtigung einem landlosen *campesino*, einem bundesrepublikanischen Landschaftsgärtner oder dem Verwaltungsratspräsidenten einer multinationalen Gesellschaft für Staudammtechnologie zuspricht. Wenn Gen 1,26–30 menschliche Herrschaftsausübung über Erde und Tiere *legitimiert*, dann deshalb, weil solche Herrschaft

nach Meinung der Verfasser nicht selbstverständlich war und einer eigenen Legitimation bedurfte. Auch der priesterschriftlichen *dominium-terrae*-Konzeption liegt aber ein unbedingter Respekt vor der ganzen Schöpfung zugrunde. Gen 1,28f steht unter dem Primat des Segens. Wer dieses Segens nicht mehr bedarf bzw. meint, sich von ihm emanzipieren zu müssen, kann sich auch nicht auf die Herrschaftsermächtigung berufen.

Die Übertragung einer königlichen Rolle auf die ganze, zweigeschlechtliche Menschheit unter dem Primat des Segens läßt Gen 1 in der modernen, globalen Ökologiedebatte als starken, herausfordernden, aber auch als sehr problematischen Text erscheinen. Seine *Stärke* liegt m.E. in seinem herrschaftskritischen Potential und der Beschränkung des *dominium terrae* auf das Subsistenzrecht. Gen 1 kann uns daran erinnern, daß technologische Fortschritte bei der Nutzbarmachung der «Natur» daraufhin zu befragen sind, ob sie dem Recht der *ganzen* Menschheit und aller Menschen, Männern wie Frauen, auf Lebensraum und Grundversorgung entgegenkommen oder im Gegenteil bestehende Machtgefälle vergrößern und Ausbeutungsstrukturen verfestigen.

Die *Problematik* von Gen 1 (vgl. auch Ps 8) liegt in der unbestreitbaren, prinzipiellen Anthropozentrik, die die Erde zunächst als Objekt menschlicher Nutzung, die Landtiere als Konkurrenten erscheinen läßt und beide menschlicher Verfügung unterstellt. Hierin steht Gen 1 sicher im Gegensatz zu Ps 104, der ein harmonisches Nebeneinander von Tieren und Mensch schildert, wo jede Spezies vom Schöpfergott den ihr zustehenden Lebensraum und die notwendige Nahrung erhalten hat. Für die Verfasser von Gen 1 ist das Subsistenzrecht des Menschen auf der Erde und neben den Tieren nicht gesichert, bedarf es der mythischen Legitimation; Ps 104 setzt es voraus und ignoriert die real existierende Konkurrenz zwischen Mensch und Tier. *Keiner* der beiden Texte ist «realistischer», beide sind sie utopisch – die Differenz ist in erster Linie gattungsbedingt.

Die tiefe *Ambivalenz* von Gen 1 hängt letztlich am mit der Königsmetaphorik gegebenen *Verantwortungsparadigma*: Die Rede vom königlichen Menschen kann leicht in einen unver-

antwortlichen Idealismus, die Königsherrschaft in Tyrannei umschlagen. Deshalb ist gegenüber der Lehre vom *dominium terrae* stets nachzufragen, welche Menschen tatsächlich in der Lage sind, den königlichen Herrschaftsauftrag auszuüben, welche systematisch und strukturell von dieser Macht ausgeschlossen werden, und welche Menschen, Institutionen und Staaten ihre gesellschaftliche und ökologische Übermacht in unverantwortlicher Weise und ohne Rücksicht auf gegenwärtige und künftige Opfer mißbrauchen.

4. Der Jubelschrei des geplünderten Gottesgartens

Die Hebräische Bibel kennt mehrere Fälle, in denen die Möglichkeit des königlichen Menschen, über Erde, Pflanzen- und Tierwelt zu verfügen und sie zu nutzen, für Raubbau und Tyrannei mißbraucht worden ist, und sie brandmarkt die Täter mit aller Deutlichkeit als Ausbeuter und Unterdrücker. Die folgenden Sätze stammen aus dem Spottlied über einen namenlosen, gefallenen und all seiner Herrlichkeit beraubten «König von Babel» (V. 4a), hinter dem sich historisch der assyrische Großkönig Sargon II. verbirgt, der 705 v. Chr. in einer Schlacht umkam. Das ruhmlose Schicksal des Weltbeherrschers ist nicht nur in Assyrien, sondern auch in den Provinzen als göttliche Strafe verstanden worden.

«*Es entspannt sich, es ruht die ganze Erde, man bricht in Jubel aus, auch die Wacholderbäume freuen sich über dich, die Zedern des Libanon: «Seit du dich hingelegt hast, steigt keiner mehr herauf, der uns fällt!»*» (Jes 14,7–8).

Der gefallene Großkönig hatte nicht nur Menschen und Völker unter sein Joch gebeugt, sondern sich auch an den Baumbeständen des Libanon vergriffen. Wem gehörte dieser Wald? Im 1. Jahrtausend beanspruchten die Assyrer- (vgl. Jes 37,24 = 2 Kön 19,23), Babylonier- und Perserkönige das Nutzungsrecht des Libanon für sich. Ein ägyptischer Papyrus aus dem 11. Jh. v. Chr. behauptet dagegen, der Libanon und seine Bäume gehörten Amun, dem Höchsten Gott des ägyptischen Reiches. Ein zur Beschaffung von Bauholz nach Byblos beordertes Emissär des ägyptischen Königs traf beim lokalen

König allerdings auf harten Widerstand. Den Bewohnerinnen und Bewohnern der Levante galt der Libanon wegen seines fast undurchdringlichen Baumdickichts als «Gottesgarten» (Ez 31,8f). Nach Ps 104,16 soll Yahwe eigenhändig die Zedern des Libanon gepflanzt haben (vgl. Ps 80,11). Da der Psalm ursprünglich in Phönizien entstanden sein dürfte, steht Yahwe wohl als Nachfolger des «Herrn (*ba'al*) des Libanon» in dieser Rolle.

So stand in der Geschichte des Libanon wiederholt göttlicher Anspruch gegen den der Imperien. In Jes 14 jubeln die von Yahwe befreiten Bäume des Libanon über den Tod des Tyrannen. Der Schrei der Bäume stimmt in den Schrei der Armen ein. Ihr Jubel ist Ausdruck des Protests, den rohstoffreiche, aber politisch abhängige Peripherieländer immer wieder gegen ausbeuterische Zentrumsmächte und ihre lokalen Schergen erhoben haben, wenn diese aus rein wirtschaftlichen Interessen und ohne Respekt vor den Rechten, kulturellen Traditionen und Wertvorstellungen der «Untertanen» bis in deren heiligste Bereiche übergriffen.

Heute entlädt sich derartige Tyrannei mit millionenfach vermehrter Brutalität in den Regenwaldgebieten des Amazonas und Südostasiens. So hat unter den Bedingungen der gegenwärtigen Weltwirtschaftsunordnung auch Jes 14 erst den hoffnungsvollen Klang der Utopie.

Schluß: Wider die Versuchung zu falschen Alternativen

Eine Schöpfungstheologie, die auch heute noch einseitig beim *dominium terrae* und dem damit verbundenen Verantwortungsparadigma ansetzt, frönt einem illusorischen und letztlich unverantwortlichen, weil nicht verantwortbaren Idealismus. Moderne Technologie ist längst in Bereiche des Experiments vorgestoßen, wo Menschen die Folgen ihrer Eingriffe in die Ordnung der «Natur» nicht mehr absehen können. In dieser Situation kann ein verantwortlicher Umgang mit der «natürlichen» Umwelt nur noch appellativ eingefordert, der Anspruch aber faktisch kaum mehr eingelöst werden. Selbst wer sich heute um des

Überlebens der Menschheit willen ganz dem Schutz der «Natur» verschreiben will, ist nicht davor gefeit, zu ihrer Zerstörung beizutragen.

Angesichts dieser Sachlage bedarf eine kontextuell angemessene Schöpfungstheologie in den Ländern des Nordens zum einen der Kritik der ökologischen Tyrannei, zum andern dringend und eindeutig nicht-anthropozentrischer Perspektiven, die zu einem Ethos der Selbstbeschränkung bzw. des Vermeidens anleiten könnten. Es war mir nicht möglich, im Rahmen dieses Artikels auf diesbezügliche biblische Angebote näher einzugehen. Als biblische Leittexte für eine nicht-anthropozentrische Schöpfungstheologie bieten sich am ehesten Ps 104 und Ijob 38–39¹⁴ an. Die Theozentrik beider Texte ließe sich mit einer die europäisch-neuzeitliche Subjekt-Objekt-Dichotomie hinterfragenden relationalen Theologie verbinden.

Kritik ökologischer Tyrannei ist auch in den Ländern des Südens dringend gefordert. Darüber hinaus scheint mir hier jedoch der Diskussionsbedarf aus verschiedenen Gründen etwas anders gelagert zu sein: Zum einen subsistiert hier nicht selten ein Fundus indigener nicht-anthropozentrischer Traditionen, die die Menschen als Teil einer vernetzten Schöpfung begreifen. Diese Traditionen bieten sich als Grundlage einer inkulturierten, kontextuell angemessenen und ökologisch verträglichen Schöpfungstheologie eher an als manch einschlägiger Bibeltext. Sie erleichtern die kritische Distanzierung von einseitig anthropozentrischen Denkmodellen der Bibel. Andererseits bleiben Befreiungstheologinnen und -theologen auch gegenüber neueren schöpfungstheologischen Entwürfen des Nordens zu Recht in kritischer Distanz, wenn diese die Verabschiedung anthropozentrischer Denkmodelle propagieren, ohne gleichzeitig entschieden für das Lebensrecht der Armen einzutreten und klarzustellen, daß sie in erster Linie den imperialistischen und patriarchalischen Mißbrauch des Anthropozentrismus meinen. Nicht-anthropozentrische Entwürfe müssen stets kritisch daraufhin befragt werden, ob sie – sei es in der Theorie, sei es im Blick auf die Praxis – mit «dem Menschen» nicht auch die Armen an den Rand drängen. Deren elementares Recht auf Lebensraum und

Subsistenz ist ein integraler Teil der zu bewahrenden Schöpfung.

An den kahlen Hängen Haitis und in vielen anderen Regionen der Welt zeigt sich der Widerstand der Erde gegen ihre rücksichtslose

Ausbeutung. Die Erde setzt sich zur Wehr, aber sie kann nicht lautstark schreien. Wie sollte den Schrei der Erde vernehmen können, wer den Schrei der Armen nicht hören will?

¹ Die folgenden Überlegungen führen frühere fort, die für europäische Leserinnen und Leser geschrieben wurden: Ch. Uehlinger, Vom *dominium terrae* zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung, in: Bibel und Liturgie 64 (1991) 59–74. Im folgenden versuche ich, stärker aus der Perspektive der Armen zu denken. Daraus ergeben sich andere Akzentsetzungen. Detlef Hecking danke ich für eine aufmerksame Lektüre der Erstfassung des Artikels.

² M. de Barros Souza/J.L. Caravias, Theologie der Erde (Bibliothek Theologie der Befreiung) (Düsseldorf 1990).

³ Nabots Acker schreit nicht zum Himmel. Die Exegeten weisen deshalb zur Erklärung von Ijob 31,38 oft auf Gen 4,10f. Dort ist es aber das *Blut* des ermordeten Abel, also seine Lebenskraft selbst, die zu Gott schreit, wogegen der Ackerboden sich mit dem Ermordeten gerade *nicht* solidarisch zeigt, da er das Blut zu verschlingen bereit war (V. 11, vgl. Ijob 16,18!; anders 1Hen 7,6; 87,1).

⁴ L. Alonso Schökel/J. Sicre Dias, Job. Comentario teológico y literario (Nueva Biblia Española) (Madrid 1983) 447.

⁵ J. Ebach, Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: G. Altner (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung (Stuttgart 1989) 98–129 (zu Hos 4 bes. 100ff).

⁶ Vgl. R. und D. Groh, Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise, in: dies., Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur (stw 939) (Frankfurt/M. 1991) 11–91.

⁷ Das erste Buch der Tora. Genesis (Berlin 1934) 61.

⁸ J. Ebach, B. Janowski, J. Jeremias, O. Keel, K. Koch, N. Lohfink, H.D. Preuß, O.H. Steck, P. Weimar, E. Zenger u.a. Im Blick auf die umfangreiche Literatur nenne ich nur den (vorläufigen) Endpunkt: U. Rütterswörden, *dominium terrae*. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215) (Berlin 1993) (Lit.). In vielen Ländern scheint die Diskussion stärker auf der pastoralen Ebene stattgefunden zu haben. Vgl. aber Association catholique française pour l'étude de la Bible. La création dans l'Orient ancien (Lectio Divina 127) (Paris 1987); P. Gibert, Entre l'idée de la création et le récit biblique – Un point sur la question, in: Recherches de science religieuse 81 (1993) 519–538.

⁹ Vgl. etwa Anne Primavesi, Wir sind nicht die Herren der Schöpfung. Ein ökologisches Denkmodell (Frankfurt/M. 1993); Rosemary Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde (Luzern 1994).

¹⁰ Vgl. aber Luise Schottroff, Die Schöpfungsgeschichte Gen. 1,1–2,4a, in: dies./W. Schottroff, Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen (Kaiser Taschenbücher 30), München 1988, 8–26.

¹¹ Im Hintergrund der Herrschaftsermächtigung steht die Erwartung exilierter bzw. zurückgekehrter Judäerinnen und Judäer, ihr Land (in Num 14,7 als Echo auf Gen 1 von Josua ein «gutes, *sehr* gutes Land» genannt) wieder in Besitz nehmen zu können (vgl. *KB^S* mit Bezug auf die Landnahme in Num 32,22.29; Jos 18,1).

¹² Vgl. Rütterswörden, a.a.O. 91ff, 105ff; B. Janowski, Herrschaft über die Tiere, in: Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink) (Freiburg i. Br. 1993) 183–198.

¹³ *RDH* bezeichnet verschiedentlich großkönigliche Oberherrschaft über fremde Völker (z.B. 1Kön 5,4; Ps 72,8; 110,2; Jes 14,6; 41,2 – nie die Herrschaft, die ein Großkönig über das *eigene* Volk ausübt!), und Lev 26,17 zeigt, daß (nach-)exilischen Judäern die Befindlichkeit unter solch fremder Verfügungsgewalt als Fluch erschien (vgl. Neh 9,28, in Verbindung mit Fronarbeit 1Kön 5, 30; 9,23).

¹⁴ Vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121) (Göttingen 1978); vgl. Anm. 1.

CHRISTOPH UEHLINGER

geb. 1958, nach Studien in Freiburg (Schweiz), Bern, Jerusalem und London seit 1991 Dozent für alttestamentliche Exegese und biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz); hält daneben regelmäßig Bibelkurse in Haiti; theologisches Hauptinteresse: Beziehungen von Kultur, Religion und Gesellschaftsentwicklung in der Bibel und im alten Orient, unter besonderer Berücksichtigung der ikonographischen und archäologischen Quellen. Veröffentlichte u.a.: Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (Orbis Biblicus et Orientalis 101) (Freiburg/Schweiz und Göttingen 1990); (zusammen mit O. Keel und M. Küchler) Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde (Zürich und Göttingen 1984); (zusammen mit O. Keel) Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134) (Freiburg i. Br. ³1995). Anschrift: Biblisches Institut, Universität, Miséricorde, CH-1700 Fribourg, Schweiz.