

Dem Segen Raum geben

Biblische Impulse für eine umweltverträgliche Anthropologie

Nicht in die Schöpfung einzugreifen, sondern Gewalt zu mindern und im sozialen Bereich für Gerechtigkeit zu sorgen, ist der biblische Auftrag an die Menschen. Nicht sie stehen im Zentrum biblischer Schöpfungstheologie, sondern der Segen Gottes, der alles am Leben erhält. Dieser ist zu respektieren und sein Wirken nicht zu behindern.

Mitschöpfer?

● Der Gedanke, die Menschen seien im Raum der Schöpfung gewissermaßen »Partner Gottes«, ist relativ modern. Altorientalisches und biblisches Denken prägt nicht die Vorstellung eines Mitschöpfer-Seins der Menschen, sondern die grundlegende Erfahrung der Begrenztheit menschlichen Vermögens im Unterschied zu göttlicher Macht. Allein von Gott gilt, dass zwischen dem Geplanten und Beschlossenen und seiner Ausführung kein Unterschied besteht, dass, was er sagt, auch wirklich geschieht (vgl. Jes 14,24; Ez 12,25.28), und dass er den Zusammenhang des Ganzen überschaut (Koh 3,11.14 u.ö.). Auf menschlicher Ebene kann Ähnliches allenfalls von einem König – dem

Menschen mit größter Befehlsgewalt und weitesten Möglichkeiten – gesagt werden. Aber wenn ein König altorientalischen Menschen auch zuweilen fast wie ein Gott vorkommen mochte (vgl. Ps 45), so liegt biblischen Texten doch daran, deutlich zwischen seiner und der eigentlich schöpferischen Kompetenz Gottes zu unterscheiden (vgl. 2Kön 19,23-25; Ez 29,3.9).

Mit der Geburt der Wissenschaften im Alten Orient beginnt die Geschichte der Phantasmen einer zunehmenden Annäherung der Menschen an die göttliche Wirklichkeit, an die Quellen des Lebens und des Segens, an Mächte, denen man bis dahin nur empfangend und gebend gegenübergestanden hatte, ohne an ihnen wirklich gestaltend partizipieren zu können. In dem Maße, in dem sich Menschen Räume erschlossen, die sie beobachtend verstehen, dann mit eigenem Vermögen nutzen, selbst strukturieren und beeinflussen, ja manipulieren konnten, wurde Gott im Laufe der Jahrhunderte in die Rolle der letztinstanzlichen *prima causa*, eines anfänglichen Prinzips zurückgedrängt oder, post-theistisch, durch ein solches ersetzt. So stehen wir heute in den Gesellschaften des Nordens, die sich eine hochtechnisierte medizinische Forschung leisten können, an der Schwelle zum Leben, erforschen Stammzellen und manipulieren Gene, sind zum

Klonen bereit und schaffen künstliche Intelligenz. Wird aus dem »Mitschöpfer« bald ein wirklicher Schöpfer? Und umgekehrt: Müssen aus menschlicher »Schöpfung« zwangsläufig Monstren entstehen?

Gleichzeitig stirbt in Afrika ein halber Kontinent an AIDS und hungert nach wie vor ein Drittel der Menschheit. Gleichzeitig öffnen sich Ozonlöcher, werden Regenwälder abgeholzt und Klimaveränderungen eingeleitet, deren Folgen die Armen des Südens als erste tragen werden – heute schon tragen. Kein Zweifel: Ökologie hat auch mit Gerechtigkeit und beide haben mit »Schöpfung« zu tun!¹

Grundfragen und eine klassische Unterscheidung

● Der Abstand zwischen dem biblischen und unserem modernen, naturwissenschaftlich determinierten Weltbild ist enorm, genauso gewaltig wie die Unterschiede bezüglich der technologischen Möglichkeiten und des Ausmaßes der gegenwärtigen, oft irreparablen Zerstörungen. Doch verbindet die alten Texte und unsere heutigen Dilemmata eine Grundfrage, nämlich die, wie es angesichts der Ausweitung des Machbaren und Möglichen um die Letztkompetenz und d. h. auch um den lebensdienlichen Sinn des Ganzen bestellt ist.

Wer sich seine/ihre und der Menschheit Perspektiven nicht nur von den aktuell in einer Drittelwelt herrschenden Paradigmen vorschreiben lassen will, kann es nicht lassen, Erfahrungen und Denkmodelle der Vergangenheit, auch anderer Kulturen in Erinnerung zu rufen (vgl. Mt 13,52) und danach zu fragen, ob bei allem Fortschritt nicht auch grundlegende Werte verloren gegangen seien, die zu restituieren sich lohnen könnte.²

An der epochalen Schwelle zwischen dem antiken und dem modernen Weltbild steht die Renaissance mit ihren drei Kindern: der kopernikanischen Revolution, der humanistischen Anthropozentrik, inklusive der damit einhergehenden Utopien, und der Reformation der abendländischen Kirche. Im Gefolge spätantiker Philosophen unterscheidet M. Luther zwischen einer von Gott den Menschen zugewiesenen Aufgabe als »co-operator dei«, d. h. »Mitarbeiter Gottes«, und seiner Qualifikation als »co-creator« »Mitschöpfer«, die theologisch falsch und zu verwerfen sei.

Weil in ihrem Weltbild der Unterschied zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen so fundamental ist, kennt die Bibel auch keinen »Schöpfungsauftrag«, sondern »nur« den so genannten »Herrschaftsauftrag« an die Menschheit. Gen 1,26ff ist der Schlüsseltext, den die theologische Tradition zur Begründung der Rolle des Menschen als *cooperator dei* herangezogen hat. Er ist in neuerer Zeit arg unter Beschuss geraten. Aufgabe eines Exegeten ist es, ihn seiner Welt zurückzugeben und ihn von dort her zu interpretieren.³

Dominium terrae

● Der so genannte Herrschaftsauftrag in Gen 1,26ff enthält Reminiszenzen an altorientalische Königsideologie, die in den biblischen Texten auf die gesamte Menschheit ausgeweitet wurde. Ausgangspunkt für diese Feststellung ist das Motiv der »Gottebenbildlichkeit«, besser als »gottähnliche Stellvertretung« zu übersetzen. Laut 1,26 ist die von Gott geschaffene Menschheit (hebr. adam) dadurch von der übrigen Schöpfung unterschieden, dass sie mit der Gottheit gleichsam verwandt ist: Als seine/ihre belebte »Statue« vertritt sie den, der als der Schöpfung äußer-

lich oder jenseitig gedacht wird, in der Schöpfung, und zwar theomorph, seiner/ihrer »Gestalt« ähnlich, wobei reziprok gilt, dass die Höchste Gottheit anthropomorph vorgestellt ist. Dass der Statuencharakter schon antiken Tradenten kommentierungsbedürftig erschien, zeigt der nur scheinbar redundante V. 27, der u. a. verdeutlicht, dass hebr. »adam« hier die zweigeschlechtliche Menschheit meint. Mit deren besonderem Status geht eine Gestaltungskompetenz einher, die sich in der Möglichkeit der Menschen zeigt, in dem ihnen zustehenden Lebensraum Erde Natur in Kultur zu verwandeln, konkret: einen Teil der Pflanzen- und Tierwelt zu domestizieren und zu kultivieren. Die damit verbundene Unterscheidung von »wild« und »zähm« ist eine Differenzierungsleistung, die laut

»Schaffung von Raum für Kultur«

Gen 1 nicht von Gott selbst erbracht wurde, obwohl der Text die ganze Schöpfung als Abfolge von Differenzierungen darstellt. Die Differenzierung des Lebensraums auf Erden, die Schaffung von Raum für Kultur, kann als Verlängerung des göttlichen Schöpfungswirkens verstanden werden, wie sie nach dem Verständnis des Verfassers von Gen 1 nur von einer gottähnlich gedachten Gattung erbracht werden konnte.

Die Unterscheidung impliziert einen Konflikt: Der Lebensraum der Kultur muss dem nicht-gezähmten Teil der Pflanzen- und Tierwelt abgetrotzt werden. Die Ermächtigung zur Erschließung von Kulturland wird in V. 28 mit dem Verb »kabosch« ausgedrückt, das durchaus stark als »unterwerfen« der Erde im Rahmen ihrer Kolonisierung verstanden werden muss. Den Tieren gegenüber etabliert der Text eine Vorherrschaft der Menschen, die er mit dem Verb »herrschen« (hebr. »radoh«) umschreibt.

Manfred Weippert hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Gen 1 aus einer »menschearmen Welt« stammt, in der das bebaute Land im Verhältnis zum nicht-kultivierten einen kleinen Teil ausmachte und es durchaus normal war, dass wilde Tiere den Menschen das Lebensrecht strittig machten und Pflanzenkulturen zerstören konnten. Dies dürfte der Grund dafür sein, warum Gott laut Gen 1,28 die Menschen segnete, den Landtieren aber – im Unterschied zu den Wasser- und Lufttieren (V. 22) – den Segen versagte.

Das ist keine Bukolik, sondern handfeste Machtverteilung. Der Sprachgebrauch macht klar, dass bei der Herrschaftsermächtigung auch an die Möglichkeit der Gewaltanwendung gedacht ist. Allerdings wird diese durch den Kontext eingeschränkt: Erstens sind die Menschen als »gestaltähnliche Stellvertreter« Gottes konzipiert, wird also damit gerechnet, dass sie die »sehr gute« Schöpfung zum Leben nutzen, nicht etwa zerstören würden (schon Gen 6,11f wird diesen Optimismus allerdings revidieren: Die Gewalt unter den Lebewesen hatte die Erde ganz verdorben). Zweitens bemüht sich der Text, Menschen und Tiere, die Rivalen im gemeinsamen Lebensraum, zunächst mit friedlichen Mitteln zu scheiden: Den Menschen teilt Gott Kulturpflanzen und Baumfrüchte als Nahrung zu (V. 29), den Tieren das wildwachsende Grünzeug

»keine Bukolik, sondern Machtverteilung«

(V. 30). Tötung von Tieren ist in Gen 1 ebenso wenig vorgesehen wie Tötung von Menschen. Der Verfasser der priesterschriftlichen Urgeschichte geht allerdings davon aus, dass es den Menschen nicht gelang, die gute Ordnung im Rahmen dieser utopischen Minimalbedingungen zu wahren bzw. zu nutzen. Weil die Erde ver-

dorben wurde und die Gewalt überhand nahm (Gen 9,11), kam es zur Flut und mit ihr auch zur real existierenden Welt.

Nach der Flut

● Die Bestimmungen, die in dieser Welt gelten sollten, stehen in Gen 9,1-7. Den Rahmen bildet eine Wiederholung des Vermehrungssegens über die Menschheit und der Ermächtigung, die Erde zu »füllen« – von »unterwerfen« steht hier nichts mehr, vielleicht weil die Erde fortan nicht mehr als »sehr gute«, sondern nur noch als beschädigte wahrgenommen werden kann. Immerhin: Gottes Segen kann sich in ihr nach wie vor entfalten. Was aber die Herrschaft der Menschen über die Tiere betrifft, so formuliert der Text nun ungleich schärfer, indem er den Tieren »Furcht und Schrecken« vor den Menschen auferlegt und die Menschen ausdrücklich ermächtigt, zu ihrer Ernährung Tiere zu schlachten. Ganz neu ist die Bestimmung bezüglich der – in Gen 1 noch gar nicht erwogenen – Gewalt unter Menschen: Das Menschenleben wird so geschützt, dass Gott für jede Tötung Ahndung suchen wird. Es ist, als hätte Gott seine Illusionen nicht nur bezüglich der Gewalt unter »allem Fleisch«⁴, sondern auch und gerade bezüglich seiner Stellvertreter verloren, und als

»in dieser beschädigten Welt eine Art Biotop«

wolle er sich selber als Letztautorität wieder stärker ins Spiel bringen (V. 5-6 zeigen, dass gerade in diesem Punkt Kommentierungsbedarf bestand). Die Priesterschrift zielt dann allerdings darauf ab, in dieser beschädigten Welt eine Art Biotop oder »Lebenshaus« entstehen zu lassen: das Heiligtum, in dem die ihm zugewandten

Menschen (Israel) das Ziel der Schöpfung, nämlich Segen in Fülle und Gemeinschaft mit Gott, erfahren können.⁵

Dass Gen 1 und verwandte Texte der Urgeschichte keine Legitimation für dauerhaft schöpfungserstörendes Handeln bieten können, ist damit hoffentlich klargeworden. Maßstab des Textes ist die Nachhaltigkeit des Segens. Wo die segensbewundernde (Ps 8) und segensbewahrende Intention biblischer Texte übersehen wird, wandelt sich verantwortliche Herrschaft in rücksichtslose Tyrannei. Da unsere Epoche vor allem von der Erfahrung des Raubbaus und der irreparablen Zerstörung an der Natur gezeichnet ist, liegt der Schluss nahe, auf die Anthropozentrik ganz verzichten zu wollen. M. E. dürfen wir uns aber den Abschied daraus nicht zu leicht machen: Wer, wenn nicht die primären Verursacher, sollte für die Schadensbegrenzung als Erster behaftet und zur Rechenschaft gezogen werden? Zur Frage steht, in welchem Maße wir der Schöpfung die Möglichkeit lassen, sich zu regenerieren und Reserven für die nachhaltige Entfaltung des Segens zu bewahren.⁶

Sabbat-Ethos

● Einen möglichen Ansatzpunkt für weitere Überlegungen zu dieser Frage – die, modern gesprochen, eine der Nachhaltigkeit ist⁷ – bietet das Paradigma des Sabbats bzw. der Sabbatstruktur von Zeit und Wirklichkeit, das die Flut überdauert und gewissermaßen als ein Teil der ursprünglichen, »guten« Schöpfung der gegenwärtigen, lädierten Schöpfung einen Weg der Heilung bieten kann.

Gott »ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte«, steht laut Einheitsübersetzung in Gen 2,2. Das suggeriert die beliebte Vorstellung eines deus otiosus, der

die Welt in Gang und sich selber dann zur Ruhe setzt. Biblisch ist diese Vorstellung nicht. Im hebräischen Text steht nur, dass Gott am siebten Tag nicht fortfuhr, sondern »seine Arbeit abschloss und sich von seiner Arbeit enthielt«. Dass er an den vorigen sechs Schöpfungstagen gearbeitet habe, kommt dabei ziemlich überraschend, hatte er doch in Gen 1 nur beraten und angeordnet und die Dinge durch seinen Befehl ins Dasein gerufen. Das Stichwort »Arbeit« soll den Text ebenso wie das Verb »sich enthalten« auf den von Israel an jedem siebten Tag zu feiernden Sabbat transparent machen.⁸ Erst in Ex 20,11 wird gesagt, Gott habe am siebten Tag »geruht«, und Ex 31,17 wird dem gar noch hinzugefügt, dass Gott am siebten Tag »tief durchgeatmet« habe. Mindestens so wichtig ist, dass er laut Gen 2,3 den siebten Tag segnete und heiligte.

»Sabbat als Grenze der Produktion«

Der besondere Segen soll es Pflanzen und Lebewesen erlauben, am siebten Tag weiter wachsen und gedeihen zu können.⁹ Mit dem Sabbat setzt Gott somit nicht eine »Grenze des Wachstums«, wohl aber eine Grenze der Produktion. Die Heiligung impliziert, dass dem Sabbat ein göttliches Prinzip zugrunde liegt, das die Wirklichkeit zutiefst strukturiert. Was die Menschen Gott schulden, ist keine Leistung und keine Ertragsmaximierung, keine zusätzliche Schöpfung über Gottes Schöpfung hinaus, sondern einen Leistungs- und Produktionsstopp. Der Arbeitsunterbruch dient zweierlei: dem Aufatmen der Kreatur und der Anerkennung von Gottes Besitz- und Verfügungsrecht über die Schöpfung.

Der Sabbat-Rhythmus prägt nach dem Verständnis der Tora drei Ebenen der Zeit: Tage, Jahre und Jahrwochen. Die grundlegendste Ebene ist die der Tage mit einer Ruhepause für Men-

schen, Freie und Unfreie, und sogar die Haustiere (Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15). An diesem Tag sollen die Menschen den Segen allein wirken lassen und ihm nichts in den Weg stellen. Modern und ökologisch gesprochen könnte man dieses Timeout als Phase der notwendigen Regeneration bezeichnen. Theologisch gewendet ist es eine Zeit, die der Anerkennung Gottes als des alleinigen Schöpfers und Bundesstifters dient (Ex 31,12-17). Im siebten Jahr sollen die Israeliten jeweils

»Restitution und Regeneration«

ihre Felder, Wein- und Baumgärten brachliegen lassen; der nachwachsende Ertrag soll den Armen und den Tieren, auch den Wildtieren, zukommen (Ex 23,10-11; Lev 25,2-7). Im sozialen Bereich soll ein siebtes Jahr dazu dienen, einen hebräischen Schuldklaven freizulassen und Sklavinnen aufzuwerten (Ex 21,2-11; Dtn 15). Gemeinsam ist beiden Bereichen, dass das siebte Jahr der Restitution und der Regeneration, der Wiederherstellung des »natürlichen« Gleichgewichts und der Stärkung der schwächsten Glieder in Natur und Gesellschaft dienen soll. Das Jubeljahr schließlich, das eine Jahrwoche beschließt, soll allen verschuldeten und unfreien Bewohnern des Landes ermöglichen, als freie Grundbesitzer ihren Familienbesitz wiederzufinden und in den Genuss eines Schuldenerlasses zu kommen (Lev 25,8-55). Entscheidend ist nicht die vielverhandelte Frage, ob das Jubeljahr je einmal praktiziert worden sei, sondern das Anliegen, das hinter der Konzeption steht: Ökologisches Gleichgewicht und ökonomische Gerechtigkeit sind zwei Seiten derselben Medaille, beide Bereiche werden durch die menschliche Wirtschaft beeinflusst und teilweise gestört, für beide sollen in regelmäßigen Abständen Möglichkeiten der Regeneration vorgesehen werden, die Gott mit besonderem Segen bedenken wird

(vgl. Lev 25,20-22). Wie ernsthaft die Sabbat-Konzeption bedacht worden ist, kann exemplarisch die chronistische Meinung zeigen, wonach das Exil durch Nicht-Beachtung der Sabbate verschuldet wurde und dazu gedient haben soll, das Land in den Genuss der ihm vorenthaltenen Sabbate kommen zu lassen (2Chr 36,21).

Ethos der Schonung

● Das biblische Weltbild lebt einerseits von der Wahrnehmung der Fülle, die Ausdruck von Yhwhs »Herrlichkeit« ist (Jes 6,3), andererseits sehr realistisch von der Erfahrung der Prekarität der Verhältnisse, die immer wieder durch Dürren, Seuchen und Hungersnöte bedroht werden konnten. Um so erstaunlicher mag es uns verwöhnten MitteleuropäerInnen vorkommen, dass

»Respekt vor dem göttlichen Segen«

die Tora selbst in guten Jahren nicht auf Profitmaximierung aus ist, sondern Regelungen gegenüber der Tierwelt kennt, die wir heute als Naturschutzmaßnahmen verstehen würden. Als Beispiel sei das Gebot genannt, beim Ausnehmen eines Vogelnestes die Vogelmutter unbedingt fliegen zu lassen (Dtn 22,6f). Der Grund dafür wird nicht genannt, er dürfte darin liegen, dass die Fortpflanzung des Tieres, biblisch gesprochen der Segen, nicht nachhaltig behindert werden darf. Respekt vor dem göttlichen Segen kommt auch in der Winzerweisheit zum Ausdruck, sich nach der Feststellung des ersten Safts in der Weintraube mit dem Schneiden von überschüssigem Blattwuchs zurückzuhalten: »Verdirb sie (die Traube) nicht, denn ein Segen ist in ihr« (Jes 65,8). Im erfahrenen Umgang mit Pflanzen und Tieren lernten die antiken Menschen

eine Behutsamkeit, die unserer hochtechnisierten Landwirtschaft, erst recht der Industrie, seit langem abhanden gekommen ist.

So scheint es mir sinnvoll und dringend geboten, in unserer Schöpfungstheologie die lange Zeit vernachlässigte Kategorie des »Segens« wieder aufzuwerten, die nicht nur eine viel breitere Textbasis in der Bibel hat, sondern allein die Möglichkeit bietet, Natur und Kultur, Wildwuchs und Nutzpflanzen bzw. -tiere, empirisch erforschbare, immanente Lebens- und Regenerationskräfte ebenso wie den metaphysisch transzendenten Schöpfer und Erhalter zusammenzudenken. »Segen« – und sein Gegensatz, der »Fluch«, auch er eine Kategorie von eminent ökologischer Relevanz – verbindet Gott und seine Schöpfung, und die Geschöpfe untereinander. »Segen« verknüpft Traditionen der uranfänglichen Schöpfung (creatio prima) mit solchen der permanenten Erhaltung, Stabilisierung und Dynamisierung der Schöpfung durch Gott (creatio continua). »Segen« steht zur Vorstellung von Naturgesetzmäßigkeiten und zum Recht menschlicher Nutzung natürlicher Ressourcen nicht in einem prinzipiellen Gegensatz, kann ihnen aber eine Richtung und einen Sinn verleihen und einer im Angesicht der verletzten und misshandelten Schöpfung entwickelten Schöpfungstheologie auch eine Perspektive der Heilung eröffnen.

Gottes Schöpfung und der Menschen Recht

● Die massivste Infragestellung der Sinnhaftigkeit der göttlichen Schöpfungsordnung, die die Bibel zu bieten hat, findet sich im Buch Ijob. Als Erwiderung darauf formulieren die Gottesreden in den Kap. 38-41 den gewichtigsten biblischen Einspruch gegen ein anthropozentrisch verengtes Schöpfungsverständnis. Othmar Keel hat wie-

derholt auf die schöpfungstheologische Relevanz dieser Kapitel hingewiesen.¹⁰ In unserem Argumentationszusammenhang möchte ich folgende Gesichtspunkte hervorheben: Der erste, kosmologische Teil der ersten Gottesrede (38,1-38) stellt den Kosmos als ein hochkomplexes Organisationssystem dar, über dessen reibungsloses Funktionieren der Mensch Gott nicht belehren kann, weil er es weder durchschaut noch kontrolliert. Danach gleitet die Gottesrede (38,39-39,30) von der creatio prima zur creatio continua

»Sympathie Gottes für seine Schöpfung«

hinüber, worin es um den dauerhaften Nutzen des Systems für das Bestehen der Geschöpfe geht – und zwar aller Geschöpfe, auch solcher, die außerhalb menschlicher Nützlichkeitsabwägungen stehen, selbst solcher, die im damaligen Weltbild eher der Gegenwelt von Steppe und Chaos angehörten. In den wundersamen Regeln der Nahrung und Fortpflanzung von Löwe, Steinbock, Onager, Strauß und Geier manifestiert sich die Sympathie Gottes für seine Schöpfung, sein Segen in ganz besonderer Weise (vgl. dazu die Schilderung verschiedener Biotopie in Ps 104). Die zweite Gottesrede (Kap. 40-41) beschreibt Nilpferd und Krokodil als »Urvieh« (Behemot) und »Chaosdrachen« (Leviatan), aber nicht etwa nur als furchtbare Ungeheuer, sondern als Exponenten höchster Kraft und Macht, für deren »power« Gott seine Bewunderung nicht verhehlen kann: Es ist, als sei er selbst von der Kraft und Wildheit seiner Geschöpfe, die von Menschen wie Ijob nicht gebändigt werden können, fasziniert.

»Was hilft das Ijob?«, haben LeserInnen vieler Generationen immer wieder eingewandt. Es hilft ihm zum Teil, weil er dank dieser Demonstration Widerständiges, das in seinem Weltbild

nur als widergöttliches Chaos einen Platz hatte, nun als Teil der größeren Ordnung Gottes anerkennen, ihm gewissermaßen einen Ort geben kann. Der Kosmos hat bis in ihre bedrohlichen Aspekte eine Ästhetik, die über menschliches Nützlichkeitsdenken weit hinausreicht.

Bleibt die Frage der Ethik, die das Ijob-Buch auf seine Weise beantwortet: Im Bereich der Tierwelt, das hat die erste Gottesrede gezeigt, sorgt Gott durch seinen Segen für den Fortbestand der Arten, so dass eben nicht nur die Stärksten, sondern auch die Schwächeren überleben können. Zur Ethik in der Menschenwelt aber sagen die Gottesreden nichts. Fragen und Anklagen, die im letzten Redegang des Dialogs mit den Freunden zu Ijobs schärfsten Vorwürfen geführt hatten, werden offen gelassen und bleiben im Raum – bis in Kap. 42 die Schicksalswende eintritt und Ijob mit dem Verwandtenbesuch auch sozial und ökonomisch rehabilitiert wird.

Das Fazit liegt nahe, dass hier eine Art Subsidiaritätsprinzip formuliert wird: Das Ijob-Buch erinnert die klagende Menschheit an die Ästhetik des Rahmens, in dem Gott die Menschen

»Schaffung gerechter Strukturen«

leben lässt; gleichzeitig will es unmissverständlich klar machen, dass die Schaffung gerechter Strukturen in der menschlichen Gesellschaft nicht eine Sache ist, die der Schöpfer selber per Dekret regelt, die vielmehr – anders als die Meteorologie und der Fortbestand der Arten – in der Kompetenz der Menschen liegt.

»Euer himmlischer Vater weiß, was ihr alles braucht. Suchet zuerst sein Reich und seine Gerechtigkeit, und das Übrige wird euch dazu gegeben werden.« (Mt 6,33) Wo Menschen im Bereich der Fortpflanzung und der Selektion direkt intervenieren, besteht die Gefahr, dass sie den

Strom, der den Teil mit dem Ganzen verbindet und den die Bibel »Segen« nennt, trotz bester Intentionen an seiner Entfaltung hindern, weil sie das Ganze nicht überblicken können. Läge es nicht näher, auch im Blick auf die Schöpfung den Teil des Ganzen besser zu regeln, der allein in der ureigenen Kompetenz der Menschen liegt: die

gerechte Verteilung der Ressourcen und sozialen Errungenschaften in einer Weise, die das Lebensrecht und die Würde aller Menschen respektiert? Es ist zu vermuten, dass dies Folgen auch für die übrige Schöpfung hätte und der »Segen« für alle sich reichlicher zu entfalten vermöchte.

¹ Christoph Uehlinger, *Der Schrei der Erde? Biblische Perspektiven zum Thema »Ökologie und Gewalt«*: Concilium [D] 31 (1995); Heft 5, *Theologie der Dritten Welt: Armut und Ökologie* 405-415.

² Vgl. Othmar Keel/ Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2001.

³ Manfred Weippert, *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Genesis 1*, in: H.-P. Mathys (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt (sic!)*. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen

(BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35-55.

⁴ Die Versöhnung zwischen Menschen und Tieren wird in Jes 11,1-9 und Hos 2,20-25 für eine kommende Heilszeit thematisiert.

Ez 34,25-30 kann sie sich nur unter der Bedingung vorstellen, dass die wilden Tiere ausgerottet werden.

⁵ Bernd Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtums-konzeption*: JBTh 5 (1990) 37-69.

⁶ Christoph Uehlinger, *Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung?*

Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung: *Bibel und Liturgie* 64/2 (1991) 59-74.
⁷ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld, *Überlegungen zur biblischen Begründung des sozial-ethischen Prinzips der »Nachhaltigkeit«*, in: U. Nothelle-Wildfeuer & N. Glatzel (Hg.), *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*, Graftschaf 2000, 521-527.

⁸ Der Grund für die verhaltene Formulierung könnte der sein, dass der Text den Eindruck vermeiden will, der Schöpfer

sei selbst der von ihm geschaffenen Ordnungsstruktur unterworfen. Gott muss den Sabbat nicht halten, der Sabbat gehört ihm.

⁹ Adrian Schenker, *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Freiburg/Schweiz – Göttingen 2000, 41-51.

¹⁰ Grundlegend: Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (FRLANT 121), Göttingen 1978; weitere Hinweise in dem oben in Anm. 2 genannten Buch.

Im zwanzigsten Jahrhundert
schufen die Gelehrten Himmel und Erde neu
und es lag Öl auf den Wassern
und die Gelehrten sagten:
lasst uns Menschen machen
wissenschaftlich vertretbare Menschen

Zuerst hatten sie den modernen Westen gemacht
und sie sahen dass es gut war
der Milliardenste Tag
und die Gelehrten sagten:
seid ökonomisch und nicht fruchtbar
werdet einsam miteinander
gebraucht die Pille und verbannt die Bombe
da ward es Abend und Morgen
und es begann dunkel zu werden

Dann schufen sie das fliegende Getier
– Düsenjäger, Bombenflugzeuge und Raketen –

je nach ihrer Art
das fahrende Getier
– Kanonen, Tanks und Panzerwagen –
je nach ihrer Art
und die Unterseeboote
je nach ihrer Art
und sie sahen dass es schief ging und sie sprachen:
es sollen Menschen um die Sonne kreisen
und es sollen Raketen auf dem Mond landen

da fanden die Rotkehlchen dass es gut war
und flöteten das Lied
das sie von Gott gelernt hatten.

Freed Rota
aus: S.+H. Berg (Hg.), *Und siehe, es war sehr gut. Schöpfung und Weltverantwortung, Biblische Texte verfremdet* 9, München/Stuttgart 1988, 19.