

## **Alttestamentliche Zugänge zum Menschen, zum Tier und zum Mensch-Tier-Verhältnis**

**Erasmus Gaß**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Gaß, Erasmus. 2018. "Alttestamentliche Zugänge zum Menschen, zum Tier und zum Mensch-Tier-Verhältnis." In *Tierische Organe in menschlichen Körpern: biomedizinische, kulturwissenschaftliche, theologische und ethische Zugänge zur Xenotransplantation*, edited by Jochen Sautermeister, 123–39. Paderborn: mentis.

### **Nutzungsbedingungen / Terms of use:**

**licgercopyright**



*Erasmus Gafß*

## Alttestamentliche Zugänge zum Menschen, zum Tier und zum Mensch-Tier-Verhältnis

Um das alttestamentliche Mensch-Tier-Verhältnis adäquat beschreiben zu können, sollen die hierfür grundlegenden schöpfungstheologischen Grundlagen erhoben werden. Insofern sollen vor allem die beiden Schöpfungsberichte im Buch Genesis ausgewertet werden, die ein differenziertes Bild vom Verhältnis zwischen Mensch und Tier zeichnen.

### 1 Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1 und die Modifikationen

Nachdem am 2. und 3. Schöpfungstag die Lebensräume geschaffen worden sind (Himmel, Meer, Erde mit Pflanzen), folgen am 5. und 6. Schöpfungstag die Lebewesen (Wassertiere, Vögel, Tiere des Feldes und Menschen). Es fällt auf, dass im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht die Tiere vor dem Menschen geschaffen werden (Gen 1,20–25). Sie werden somit zuallererst als Geschöpfe Gottes in Beziehung zu ihrem Schöpfer gesehen. Erst in einem zweiten Schritt werden sie in ein Verhältnis zum Menschen gesetzt.<sup>1</sup> Bei der Erschaffung der Landtiere wird zudem nicht wie beim Menschen das theologische Verb *br<sup>3</sup> »schaffen«*, sondern das profane *sy »machen«* verwendet: Tiere werden gemacht, der Mensch hingegen erschaffen.<sup>2</sup> Hier zeigt sich somit eine Überordnung der Menschheit gegenüber der Tierwelt.

Nachdem die Lebensräume besiedelt sind, folgt die Schöpfung des Menschen, der dazu beauftragt wird, über alle Lebewesen des Wassers, der Luft und der Erde zu herrschen. Der Imperativ Gottes »*Macht euch die Erde untertan*« (Gen 1,26.28) galt lange Zeit als Legitimation für den zivilisatorischen Fortschritt und gebot angeblich eine rücksichtslose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen.<sup>3</sup> Das allseits beliebte Vorurteil, dass die Zerstörung der Ökosysteme auf göttlichen Befehl zurückzuführen sei, ist aber nicht gerechtfertigt. Denn gerade die negativen Folgen der Industrialisierung haben eigentlich erst dann eingesetzt, als die religiöse Bindung der Menschen bereits abgenommen hat. Überspitzt formuliert ist eher der Säkularismus mit seiner

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Schellenberg, *Mensch*, S. 38.

<sup>2</sup> Vgl. Schmitz-Kahmen, *Geschöpfe*, S. 33.

<sup>3</sup> Vgl. Janowski, *Herrschaft*, S. 33.

Loslösung von religiösen Begründungszusammenhängen für eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur verantwortlich, nicht umgekehrt.<sup>4</sup> Hinzu kommt, dass sich die Voraussetzungen für eine Herrschaft des Menschen über die Natur grundlegend geändert haben. Während die Menschen des alten Israel ihren Platz auf der Welt gegenüber den Tieren mit Nachdruck erkämpfen mussten, ist in der Neuzeit der Mensch gegenüber seiner Umwelt nicht mehr unterlegen.<sup>5</sup> Weil sich die Alltagsrealität im alten Israel somit fundamental von den heutigen Verhältnissen unterscheidet, muss man die ursprüngliche Aussageabsicht des *dominium terrae* von Gen 1,26–28 näher profilieren.<sup>6</sup>

Vor allem die beiden Verben *rdy* (Gen 1,26.28) und *kbš* (Gen 1,28) sind schwierig zu bestimmen.<sup>7</sup> Oft wird angenommen, dass mit beiden Verben eine rücksichtslose Beherrschung der Natur durch den Menschen verbunden sei. Eine solch aggressive Interpretation ist seit den 1970er Jahren zunehmend kritisiert worden. Eine neutrale oder positive Deutung der beiden Verben wird von folgenden Beobachtungen sekundiert:

- 1) Dem zu *rdy* bzw. *kbš* ermächtigten Menschen wird göttlicher Segen zugesprochen (Gen 1,28). Ein gewalttätiger Mensch kann hingegen kein Segen sein. Somit sind seinem Verhältnis zu den Tieren offenbar Grenzen gesetzt.<sup>8</sup>
- 2) Außerdem gilt der göttliche Mehrungssegen nicht unbegrenzt, sondern nur solange, bis er seine Wirkung erreicht hat und die Menschheit eine entsprechende Größe besitzt. Wenn sich der Mehrungssegen erfüllt hat (Ex 1,7), dann darf damit kein weiteres, ungebremstes Bevölkerungswachstum legitimiert werden.<sup>9</sup> Es ist zudem immer dann, wenn die Erde mit der Gattung Mensch angefüllt worden ist, zu Konflikten gekommen: in Gen 6 zwischen Mensch und Tier, in Ex 1 zwischen Israel und Ägypten. Ein Anfüllen des Lebensraumes Erde mit Menschen birgt folglich die Gefahr, dass es zu Auseinandersetzungen kommen kann.<sup>10</sup>
- 3) Der Mensch wird darüber hinaus wie die Tiere als Vegetarier beschrieben (Gen 1,29–30), was ein gewaltsames Gegeneinander hätte ausschließen sollen. Eigentlich hätten die Menschen die Integrität der Schöpfung, wie sie

<sup>4</sup> Vgl. zum Problem Stipp, *Dominium*, S. 53f.

<sup>5</sup> Vgl. Weippert, *Tier*, S. 52f. Vgl. zu verschiedenen Beispielen für eine Bedrohung durch Tiere Keel, *Tiere*, S. 178–184; Riede, *Spiegel*, S. 234f.; Stipp, *Dominium*, S. 83f.

<sup>6</sup> Vgl. zu dieser Herausforderung Weippert, *Tier*, S. 44–55.

<sup>7</sup> Vgl. zu unterschiedlichen Interpretationsansätzen Schwienhorst-Schönberger, *Welt*, S. 212–215. Gross, *Statue*, S. 22, Anm. 27 weist darauf hin, dass beide Verben nicht notwendigerweise gleichbedeutend sein müssen, zumal sich *kbš* mit der Erde und nicht mit den Tieren verbindet.

<sup>8</sup> Vgl. Janowski, *Statue*, S. 210.

<sup>9</sup> Vgl. auch Lohfink, *Erde*, S. 18.

<sup>10</sup> Wöhrle, *dominium*, S. 182f. weist darauf hin, dass das Anfüllen in Gen 1,28 und Ex 1,7 jeweils zu Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft in diesem Bereich geführt hat.

in Gen 1,31 gepriesen wird, bewahren sollen. Da dies nicht der Fall gewesen war, mussten weitere Modifikationen folgen. Eine Gewalttätigkeit des Menschen widerspricht zudem dezidiert der Billigungsformel (Gen 1,31) und dem Gedanken der Vollendung (Gen 2,2–3).

Trotzdem haftet den beiden Verben *kbš* und *rdy* eine gewisse Gewaltaffinität an. Die gewalttätige Bedeutung des zweiten Verbs *kbš* »niedertreten« ist gesichert.<sup>11</sup> Schon die dazugehörige Nominalform *kebeš* »Fußschemel« (2 Chr 9,18) scheint eine Grundbedeutung »treten« nahezulegen.<sup>12</sup> Freilich muss mit *kbš* nicht notwendigerweise ein brutales Niedertrampeln ausgedrückt werden. Vielmehr könnte hier ein autoritatives Auftreten des Menschen im Blick sein.<sup>13</sup> Hinzu kommt, dass das Verb *kbš* in Gen 1,28 nicht ein personales Objekt, sondern das Objekt »Erde« hat, so dass hier *kbš* »breten, in Besitz nehmen« heißen mag.<sup>14</sup> Somit ist eine positive Deutung vorgeschlagen worden im Sinne von »den Boden bebaubar und verfügbar machen«.<sup>15</sup> Aber auch dies wird nicht friedlich verlaufen sein. Zumindes im Landnahmekontext musste zuvor die im Land ansässige Bevölkerung verschwinden, damit man das Land in Besitz nehmen und bebauen konnte (Num 32,22.29; Jos 18,1; 1 Chr 22,18). Es bleibt somit dabei: Das Verb *kbš* ist durchgängig gewalttätig konnotiert.<sup>16</sup> Eine positive Bedeutung legt weder der etymologische Befund, noch die Verwendung im Alten Testament nahe. Allerdings ist folgende Einschränkung zu treffen: Man kann mit *kbš* kaum eine rücksichtslose Ausbeutung der Ressourcen verbinden. Denn der Mensch konnte nicht zuerst den Auftrag zu gewalttätigem Handeln bekommen und deshalb danach mit der Sintflut bestraft werden. Somit kann in Gen 1,28 keine grenzenlose Gewalt im Blick sein.

Das erste Verb *rdy* ist hingegen schwieriger zu bestimmen. In der exegetischen Diskussion hat man *rdy* auf unterschiedlichste Weise gedeutet:

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Görg, *Alles*, S. 129f.; Schellenberg, *Mensch*, S. 54f.

<sup>12</sup> Vgl. Stipp, *Dominium*, S. 62, der auch auf das akk. Kognat *kabāsu(m)* hinweist.

<sup>13</sup> Vgl. Görg, *Alles*, S. 130.

<sup>14</sup> Vgl. Lohfink, *Erde*, S. 19–21; Neumann-Gorsolke, *Grenzen*, S. 274–300.

<sup>15</sup> Vgl. Koch, *Erde*, S. 230. Ähnlich Uehlinger, *Ethos*, S. 61: »(durch Kultivierung) in Anspruch nehmen und dienstbar machen«; Keel/Schroer, *Schöpfung*, S. 181: »urbar machen«; Bosshard-Nepustil, *Sintflut*, S. 117: »(agrarische) Inbesitznahme«.

<sup>16</sup> Vgl. Weippert, *Tier*, S. 48f.

1) *rdy* als »(nieder)treten, (das Chaos) bändigen«

Ausgehend von Joel 4,13 (Treten der Trauben in der Kelter) scheint mit *rdy* eine von oben nach unten gerichtete, gewalttätige Aktion verbunden zu sein.<sup>17</sup> Ähnliches legt auch die Übersetzungspraxis der LXX nahe, die *rdy* meist mit Verben wiedergibt, die mit κατά beginnen.<sup>18</sup> Hinzukommt, dass *rdy* vermutlich mit der ägyptischen Nominalbildung *rd* »Fuß« etymologisch zusammenhängt, so dass eine Grundbedeutung »treten auf« durchaus wahrscheinlich ist.<sup>19</sup>

Mit *rdy* könnte folglich angedeutet werden, dass die den Kosmos bedrohende chaotische Tierwelt im Zaum gehalten werden muss.<sup>20</sup> Gegen eine solche Deutung spricht jedoch, dass in Gen 1,26 auch die Nutztiere im Blick sind, die nicht zur chaotischen Gegenwelt gehören. Hinzukommt, dass der Mensch kein Chaoskämpfer ist, da Gott im biblischen Schöpfungsbericht bereits das Chaos eingegrenzt hat.<sup>21</sup>

Eine Durchsicht aller biblischen Belege von *rdy* zeigt zumindest deutlich<sup>22</sup>, dass hier immer Akte in den Blick genommen werden, die man dem Anderen, aber nie der eigenen Gruppe zufügt. Gerade das gewalttätige Verhalten gegenüber Fremden wird als rechtens erklärt. Das Verb *rdy* signalisiert folglich erhöhte Gewaltbereitschaft gegenüber den fremden Untergebenen.

---

<sup>17</sup> Allerdings kann der Imperativ in Joel 4,13 mitunter auch von der Wurzel *yrd* abgeleitet werden, vgl. Neumann-Gorsolke, *Grenzen*, S. 210, wofür der parallele Imperativ der Wurzel *bō'* und die Wiedergabe der Vulgata *descendite* sprechen, während LXX mit πατεῖτε eine Wurzel *rdy* übersetzt hat. Rüterswörden, *Dominium*, S. 86 hat jedoch darauf hingewiesen, dass die archäologisch erwiesenen Keltern in Palästina nur über eine flache Vertiefung verfügen, so dass von *yrd*, also »niedersteigen« in die Kelter, nicht die Rede sein könne. Außerdem kann *rdy* etymologisch mit arab. *radā* »treten, trampeln« verbunden werden, vgl. Janowski, *Herrschaft*, S. 34.

<sup>18</sup> Vgl. Rüterswörden, *Dominium*, S. 84f.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 101f.

<sup>20</sup> Vgl. Görg, *Alles*, S. 130–136.

<sup>21</sup> Vgl. Uehlinger, *Ethos*, S. 61.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu die intensive Untersuchung bei Stipp, *Dominium*, S. 62–79. Der Herrschaftsauftrag des Menschen sei mit Gen 9,1–7 endlich in Kraft getreten, da der Mensch nun das Tötungsrecht über die Tiere eingeräumt bekommen hat. Nach Ebach, *Bild*, S. 44 konnte es zudem erst durch die Neuregelung in Gen 9,1–7 zu realer und legitimer Gewalt kommen, während es sich in Gen 1 noch um »virtuelle Gewalt« gehandelt habe.

2) *rdy* als »domestizieren, umherziehen, leiten, regieren«<sup>23</sup>

Die Wurzel *rdy* habe zunächst eine neutrale Bedeutung gehabt. Erst wenn ein Präpositionalausdruck zu *rdy* ergänzt wird, werde eine besondere Härte eingetragen.<sup>24</sup> Ausgehend vom akk. Verb *redû(m)* mit der Bedeutung »begleiten« hat man *rdy* sogar als Ausdruck gedeutet, der auf die Hirtenwache des Menschen hinweist.<sup>25</sup> Das herangezogene akk. Äquivalent *redû(m)* kann jedoch durchaus neben dem fürsorglichen Aspekt auch den herrschaftlichen und gewaltbereiten Aspekt »treiben« tragen.<sup>26</sup>

Die positive Deutung von *rdy* wurde gelegentlich noch weiter modifiziert und auf den rechten Umgang des Hirten mit seinen Tieren eingeengt. Durch sein *rdy*-Handeln soll der Mensch die Lebensgrundlage der Tiere sichern und die Tiere zu vegetabiler Kost anhalten.<sup>27</sup> Allerdings ist fraglich, wie eine solche »Hirtenrolle« gegenüber den Fischen und Vögeln zu bewerkstelligen wäre.

Schließlich hat man *rdy* mit königsideologischen Vorstellungen verbunden. So habe nach Gen 1 der Schöpfergott den Menschen beauftragt, an der Stelle Gottes das Amt des königlichen Hirten auf Erden auszuüben. Das Verbum *rdy* könnte somit Schutz und Fürsorge ausdrücken und muss folglich nicht ein brutales Unterwerfen bezeichnen. Dadurch dass der Mensch »Statue Gottes« auf Erden ist, ist er zu seiner Aufgabe auch befähigt. Der königsideologische Aspekt der Hirtenmetaphorik werde somit auf die gesamte Menschheit ausgeweitet.<sup>28</sup>

Die Kontroverse um die Bedeutung von *rdy* hat bislang keinen befriedigenden Konsens erbracht. Für ein friedliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier sprechen folgende Beobachtungen:

- 1) Da Mensch und Tier unterschiedliche Nahrung zugewiesen bekommen (Gen 1,29–30), ist zunächst von keinem gewalttätigen Verhalten gegen-

<sup>23</sup> Stipp, *Dominium*, S. 56–60 unterscheidet semantisch-etymologische, kontextbezogene und traditionsgeschichtliche Varianten.

<sup>24</sup> Vgl. Uehlinger, *Ethos*, S. 61; Janowski, *Herrschaft*, S. 42. Kritisch hierzu aber zu Recht Stipp, *Dominium*, S. 74 demzufolge die Präpositionalverbindungen »keine Vereindeutigung eines an sich neutralen Verbs, sondern die Verstärkung eines bereits im Verb angelegten ‚Sems‘ bewirken.«

<sup>25</sup> Vgl. Lohfink, *Erde*, S. 21–24. Gegen eine Domestizierung oder Zähmung der Tiere durch den Menschen Stipp, *Dominium*, S. 64. Kritisch schon Koch, *Erde*, S. 232. Gegen eine solche Etymologie zu Recht Rüterswörden, *Dominium*, S. 91, zumal das akkadische Verb mit Akkusativ verbunden wird.

<sup>26</sup> Vgl. Görg, *Alles*, S. 132.

<sup>27</sup> Vgl. zur Fürsorge des Menschen für die Tierwelt Koch, *Erde*, S. 231–237. Nach Zenger, *Bogen*, S. 96–98 wird hier die Erde den Menschen und Tieren als Lebensraum übereignet.

<sup>28</sup> Vgl. zu dieser positiven Deutung Zenger, *Bogen*, S. 90–96.

einander auszugehen.<sup>29</sup> Zwar wird hier kein generelles Tötungsverbot ausgesprochen, aber durch diese Regelung sollte offenbar ausgeschlossen werden, dass sich die Geschöpfe gegenseitig umbringen.

- 2) Außerdem soll der Mensch über alle Tiere *rdy* ausüben (Gen 1,26), selbst über Tiere, die er nicht gewaltsam abwehren muss.<sup>30</sup>
- 3) Nach der Sintflut wird dem Menschen nicht mehr der Auftrag zu *rdy* zugesprochen. Da es erst dann zu einem Kriegszustand zwischen Mensch und Tier gekommen ist (Gen 9,1–7), müsse man davor von einer friedlichen Herrschaft ausgehen.
- 4) Die Gewalttat der Gesamtheit des Fleisches, somit auch des Menschen, hat die Sintflut ausgelöst (Gen 6,11–13). Insofern kann der Mensch gar nicht zu einer gewalttätigen Herrschaft ermächtigt gewesen sein, zumal er dann ja gemäß seines von Gott gegebenen Auftrags gehandelt hätte. Die Sintflut wäre dann eine willkürliche Maßnahme Gottes gewesen. Daraus folgt, dass Gott offenbar von einem gewaltfreien Miteinander von Mensch und Tier ausgegangen ist.

Für ein eher gewalttägiges Verhältnis sprechen hingegen folgende Beobachtungen:

- 1) Die Belege von *kbš* im Landnahmekontext schildern die kriegerische Inbesitznahme des Verheißenlands.<sup>31</sup> Außerdem wird *kbš* gerade dann verwendet, wenn es um die Übernahme von Herrschaft geht und nicht um die dauerhafte Herrschaftsausübung.<sup>32</sup> Somit bezieht sich *kbš* auf das vermutlich gewaltsame Erreichen der Vorherrschaft über die Tiere. Aufälligerweise wird *kbš* nicht wie andere *verba regendi* mit der Präposition *b* konstruiert<sup>33</sup>, was andeutet, dass es hier nicht um Herrschaft an sich geht. Somit bezeichnet *kbš* die Einrichtung der Herrschaft über die Tierwelt und *rdy* die Ausübung dieser Herrschaft.<sup>34</sup> Von einem Verzicht auf Gewalt kann somit nicht die Rede sein. Lediglich schrankenlose Gewalt wird durch den Segenskontext und die Rückbindung an die Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen. Da das Verb *rdy* mit dem gewalttätig aufgeladenen

---

<sup>29</sup> Weippert, *Tier*, S. 54 vermutet, dass die vegetarische Nahrungsverordnung sekundär eingetragen worden ist.

<sup>30</sup> Es stellt sich freilich die Frage, wie der Mensch Fische, Vögel, Kriechtiere und Wildtiere friedlich hüten soll, vgl. zu diesen Problemen Uehlinger, *Ethos*, S. 61.

<sup>31</sup> Num 32,22.29; Jos 18,1; 1 Chr 22,18. In diesen Stellen wird das Verb *kbš* im N-Stamm verwendet, und nicht im G-Stamm wie in Gen 1,28. Außerdem ist die Inbesitznahme des Landes nicht friedlich verlaufen, vgl. Num 32,4. Zudem wird die Landnahme von der späteren Inbesitznahme unterschieden. Zuerst muss man das Land einem *kbš*-Handeln unterziehen, erst dann kann man es als Eigentum erhalten. Vgl. hierzu Stipp, *Dominium*, S. 60f.

<sup>32</sup> Vgl. Wöhrle, *dominium*, S. 173f.

<sup>33</sup> Vgl. Rüterswörden, *Dominium*, S. 103.

<sup>34</sup> Vgl. Wöhrle, *dominium*, S. 176. Ähnlich Rüterswörden, *Dominium*, S. 103.

Verb *kbš* zusammengestellt worden ist (Gen 1,28), soll offenbar mit *rdy* ein gewaltsames Herrschen ausgedrückt werden.

- 2) Das Verb *rdy* legitimiert zudem die Gewalt gegen Fremde. Insofern ist in Gen 1,26.28 Gewalt gegen Tiere erlaubt, da sie zur feindlichen Gegenwelt des Menschen gehören. Trotz der unterschiedlichen Nahrungszuweisung waren gewalttätige Handlungen ohnehin noch nicht explizit verboten gewesen.<sup>35</sup>

Aus alledem folgt, dass die Herrschaft des Menschen weder besonders friedlich, noch besonders gewalttätig erfolgen sollte. In vorsintflutlicher Zeit überwog der negative Pol des Herrschaftshandelns, was zur Sintflut führen musste.

Es geht in Gen 1,26–28 ohnehin nur um das Faktum der Herrschaft des Menschen über die Tierwelt, nicht aber um die spezifische Ausgestaltung dieser Herrschaft.<sup>36</sup> Durch das Verb *rdy* werden die Tiere als Fremde dargestellt. Die Tiere werden somit wesensmäßig vom Menschen unterschieden. Es sind fremde Geschöpfe, über die der Mensch seine Herrschaft errichten muss. Die Schöpfung soll jedoch durch das *rdy*-Handeln des Menschen nicht in Frage gestellt werden. Darauf weist schon der Segen und die Billigungsformel hin. Es geht beim *rdy*-Handeln des Menschen folglich um eine universale Ordnungsfunktion, damit Leben auf der Erde unter der Regie des Menschen gelingen kann.<sup>37</sup> Auf diese Weise ist die Herrschaft des Menschen eine Konkretion seiner Gottebenbildlichkeit.<sup>38</sup>

Das Mensch-Tier-Verhältnis ist nach dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht von Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit geprägt. Beide beleben zum einen den gleichen Lebensraum und sind Geschöpfe Gottes. Zum anderen essen Mensch und Tier unterschiedliche Nahrung. Die Menschen erhalten nämlich Getreide und alle Arten von Früchten, die Landtiere alles wildwachsende Grünzeug und darüber hinaus noch die pflanzlichen Abfallprodukte, die der Mensch übrig lässt (Gen 1,29–30). Außerdem ist der Mensch der übergeordnete Herrscher über die Tiere, wobei die unterlegenen Tiere als Fremde betrachtet werden. Gewalt sollte nur ausgeübt werden, um

<sup>35</sup> Insofern wird es sich nicht um eine ideale Welt gehandelt haben, die der ordnenden Hand des Menschen noch nicht bedurfte. So aber Stipp, *Dominium*, S. 80.

<sup>36</sup> Nach Nwaoru, *Gen 1,28*, S. 11f. umfassen die beiden Verben zwar die Konnotation der Gewalt, aber Herrschaft dient auch der Aufrechterhaltung der Ordnung und dem Schutz der Schwachen.

<sup>37</sup> Vgl. Janowski, *Herrschaft*, S. 41.

<sup>38</sup> Mit Stipp, *Dominium*, S. 57 ist das *dominium* eine explizite Funktionsbeschreibung der Gottebenbildlichkeit, da diese Aussage mit einem Folgesatz »damit/so dass sie *rdy* ausüben« angeschlossen ist (*w-PK-KF* nach Kohortativ). Ähnlich zu dieser syntaktischen Konstruktion Zenger, *Bogen*, S. 90; Janowski, *Statue*, S. 187f.; Neumann-Gorsolke, *Grenzen*, S. 203f.; Arneth, *Adams Fall*, S. 27; Schellenberg, *Humankind*, S. 101, Anm. 13.

den Ordnungszustand aufrechtzuerhalten, den die Billigungsformel nachgerade beschwört.

Ob das ursprüngliche Verhältnis zwischen Mensch und Tier tatsächlich als paradiesischer Tierfrieden zu verstehen ist, ist fraglich.<sup>39</sup> Wahrscheinlich ist es nicht. Denn zur Sicherung des Friedens ist die beschränkte Gewaltausübung durchaus nicht ausgeschlossen, was durch die beiden Verben *rdy* und *kbs* ausgedrückt wird. Eigentlich hätte der gute Plan Gottes mit seiner Schöpfung gelingen können. Aber es kam alles anders als geplant. Der Mensch hat kläglich versagt<sup>40</sup>, so dass Gott selbst eingreifen musste.

Durch die Gewalttat von *kol bāsār*, also Mensch und Tier gleichermaßen<sup>41</sup>, wurde die Erde hinsichtlich ihrer schöpfungsmäßigen Bestimmung, ein Lebensraum für alle Tiere unter der Leitung des Menschen zu sein, verdorben (Gen 6,11–13), so dass Gott mit einer Sintflut den Menschen sowie alle Tiere des Landes und des Luftraums beseitigte – abgesehen von der Familie Noahs und den Tieren auf der Arche. Zur Gesamtheit des Fleisches zählen nicht die Wassertiere, da diese von einer Überschwemmung nicht ausgelöscht werden konnten.<sup>42</sup> Die Wassertiere standen zudem in keinem Konkurrenzverhältnis zu den Landtieren und dem Menschen. Es verwundert daher nicht, dass die Wassertiere bei ihrer Erstschaffung – wie später der Mensch – explizit einen Mehrungssegen zugesprochen bekommen haben (Gen 1,22).<sup>43</sup> Wenn der Mensch folglich von Gott gesegnet wird, dann auf Kosten der Landtiere und eventuell auch der Vögel, die ebenfalls auf das Land als Lebensraum angewiesen sind.

Während Gott am Ende des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts noch »*sah*«, dass alles, was er geschaffen hatte, sehr gut war (Gen 1,31), musste er nach einiger Zeit wiederum »*sehen*«, dass die Erde verderbt war (Gen 6,12).<sup>44</sup> Nach der priesterschriftlichen Theologie waren alle Bewohner der Erde an der Sintflut schuld. Während ursprünglich die Menschen die Erde »*füllen*« sollten (Gen 1,28), ist die Erde nun von *ḥāmās* »Gewalttat« gefüllt (Gen 6,11).

<sup>39</sup> Vgl. zum »paradiesischen Tierfrieden« Lohfink, *Erde*, S. 24; Witte, *Urgeschichte*, S. 131. Kritisch hierzu Schellenberg, *Mensch*, S. 55, Anm. 115.

<sup>40</sup> Vgl. Görg, *Menschenbild*, S. 146f.; Schüle, *Prolog*, S. 113.

<sup>41</sup> Der Ausdruck *kol bāsār* kann in den Fluterzählungen nicht ausschließlich auf den Menschen eingegrenzt werden, vgl. Ebach, *Bild*, S. 42; Arneth, *Adams Fall*, S. 55, Anm. 128; Schellenberg, *Mensch*, S. 40, Anm. 39; Stipp, *Fleisch*, S. 99–102.

<sup>42</sup> Vgl. Schmid, *Schöpfung*, S. 81; Stipp, *Fleisch*, S. 109f. Kritisch hierzu aber Schellenberg, *Mensch*, S. 40, zumal Lev 11,11 eine Ausnahme sein müsse.

<sup>43</sup> Nach Weippert, *Tier*, S. 47 umfasst dieser Segen sogar die Lufttiere. Lediglich die Landtiere würden keinen Segen bekommen, da sie »die Konkurrenten des Menschen um seinen Lebensraum, das Festland der Erde« sind. Ähnlich Rüterswörden, *Dominium*, S. 106f.; Keel/Schroer, *Schöpfung*, S. 182; Wöhrle, *dominium*, S. 180.

<sup>44</sup> Vgl. zu dieser Korrespondenz Schmid, *Schöpfung*, S. 80–81.

Aufgrund der Wortwahl ist ein Bezug auf den Mehrungsauftrag explizit gegeben: Statt einer geordneten Vermehrung der Menschheit ist es zu einer Vermehrung von Gewalt gekommen. Die Gewalt ist zur bestimmenden Größe auf der Erde geworden.<sup>45</sup> Der Begriff *ḥāmās* bezieht sich vor allem auf »Gewalt gegen Leben« und damit auf Blutvergießen. Der Mensch und die Tiere haben sich mit ihrer vegetabilen Nahrung nicht zufriedengegeben und sich gegenseitig getötet. Nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang werden somit alle Verantwortlichen für die chaotischen vorsintflutlichen Zustände mit Ausnahme der Familie Noahs und der Tiere auf der Arche ausgelöscht.<sup>46</sup>

Nach der Sintflut erneuerte Gott den Segen über den Menschen mit der Mehrungsverheißung (Gen 9,1.7).<sup>47</sup> Der Mensch darf – wie schon in Gen 1,28 – die Erde »füllen«.<sup>48</sup> Nach der Sintflut soll jedoch eine unkontrollierte Gewaltausübung verboten sein, weshalb im Folgenden einige Regeln aufgestellt werden müssen. Nach Gen 9,2 werden die Tiere, die ebenfalls den Lebensraum Erde besiedeln, der Verfügungsgewalt des Menschen deutlich untergeordnet. Es kommt zu einem ungleichen Kräfteverhältnis zwischen Mensch und Tier.<sup>49</sup> Der Mensch ist nun der Gegner der Tiere, die vor dem Menschen »Furcht und Schrecken« haben. Mit dem Idiom »in die Hand geben« ist die Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere ausgedrückt. In Gen 9,2 klingen folglich Begriffe des »Heiligen Krieges« an.<sup>50</sup> Gott steht somit auf der Seite der Menschen und wendet sich gegen die Tiere. In der Aufzählung der Tiere werden bewusst die Nutztiere ausgespart, da diese für den Menschen ungefährlich sind.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Vgl. zum Begriff *ḥāmās* Schellenberg, *Mensch*, S. 45, die an physische Gewalt denkt. Ebach, *Bild*, S. 42 deutet *ḥāmās* als »die gewalttätige Grundstruktur der Gesellschaft«. Nach Wöhrle, *dominium*, S. 182 drückt das Verb *ml'* aus, »dass etwas einen bestimmten Bereich anfüllt und so in diesem Bereich die bestimmende Größe ist«.

<sup>46</sup> Zu dieser Verfahrensweise nach dem Talionsprinzip vgl. Stipp, *Fleisch*, S. 116.

<sup>47</sup> Der Abschnitt Gen 9,1–7 ist vermutlich keine gewachsene Größe, vgl. Neumann-Gorsolke, *Grenzen*, S. 248–250. Trotzdem vermutet Mosis, *Gen 9,1–7*, S. 196–213 den Grundbestand in Gen 9,1–4 mit der Abfolge Mehrungssegen für Menschen (v.1), Verhältnisbestimmung zu Tieren (v.2) und Nahrungsregelung (v.3–4), was wiederum Gen 1,28–30 entspreche.

<sup>48</sup> Nach Zenger, *Bogen*, S. 117 spricht diese Rahmung gegen einen von Gott verordneten Kriegszustand oder eine tolerierte Sünde. Allerdings bezieht sich der Segensrahmen nur auf die Menschheit, die folglich in ihrem Tun gesegnet erscheint. Wie dies mit den Tieren zusammenhängt, wird nicht näher bestimmt.

<sup>49</sup> Nach Janowski, *Statue*, S. 209 übt der Mensch eine begrenzte Schreckensherrschaft über die Tiere aus, da die Rivalität zwischen Mensch und Tier bestehen bleibt, aber eingegrenzt wird.

<sup>50</sup> Vgl. Ebach, *Bild*, S. 44; Lohfink, *Erde*, S. 23; Rüterswörden, *Dominium*, S. 108; Gross, *Statue*, S. 27; Arneth, *Adams Fall*, S. 73. Zu den Formeln vgl. Neumann-Gorsolke, *Grenzen*, S. 254–260.

<sup>51</sup> Diese Beobachtung spricht gegen die These von Schellenberg, *Mensch*, S. 67, dass in Gen 9,2 auch die spätere Tötung der Opfertiere im Blick ist.

Die Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere wird in Gen 9,3–4 konkretisiert. Die ursprüngliche Nahrungszuweisung wird nun dergestalt modifiziert, dass die Menschen zur Sicherung ihrer Nahrungsgrundlage Tiere töten dürfen, allerdings mit der Einschränkung, dass sie kein Blut genießen dürfen, da Blut als Sitz des Lebens gilt.<sup>52</sup>

Das Verbot der Tötung eines Menschen wird in Gen 9,5–6 anthropologisch und theologisch begründet.<sup>53</sup> Da jeder Mensch anthropologisch als »Bruder« bezeichnet wird, ist der Mord eines Menschen immer Brudermord (Gen 9,5). Außerdem unterstreicht die Gottebenbildlichkeit theologisch das Tötungsverbot. Jegliches gewaltsames Vergießen von menschlichem Blut zieht die Todesstrafe nach sich, da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist (Gen 9,6). Folglich wird die Tötung des Menschen durch *kol hayyā* »alles Lebendige« unter Strafe gestellt. Gott selbst wird das vergossene Blut vom Täter einfordern, was er in Gen 9,5 dreimal betont. Fraglich ist jedoch, wer die Todesstrafe vollziehen soll: Gott oder Mensch. Hier hilft Gen 9,6 nur bedingt weiter. Denn die Präpositionsverbindung *bāyādām* ist entweder als *b instrumentalis* »durch den Menschen« – hier ist klar ein Mensch als Scharfrichter im Blick – oder als *b pretii* »um den Wert des Menschen« – hier wäre auch Gott möglich.<sup>54</sup> Wahrscheinlich wurde bewusst offen formuliert, da der Mensch nach der Sintflut nicht mehr allein für Recht und Ordnung auf der Welt verantwortlich ist. Nun übernimmt Gott die Kontrolle und benötigt nicht mehr den Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden.<sup>55</sup>

Da Mensch und Tier gleichermaßen in den Noahbund aufgenommen werden, wird folglich ein personales Verhältnis zwischen Mensch und Tier grundgelegt.<sup>56</sup> Der Noahbund in Gen 9,8–17 weist zumindest den Tieren einen gewissen Eigenwert zu.<sup>57</sup> Wie schon die Tiere an der Sintflut schuld waren und

<sup>52</sup> Stipp, *Fleisch*, S. 114 weist darauf hin, dass es sich hierbei nur um Blut der Menschen, Säugetiere und Vögeln handelt, nicht aber um die Körperflüssigkeit von Fischen. Blut ist zudem als Lebensträger an das Fleisch gebunden, über das die Fische nach biblischem Verständnis ohnehin nicht verfügen. Zu Blut als Sitz des Lebens (Lev 17,11) und die damit verbundenen Implikationen vgl. Schreiner, *Herr*, S. 231f.

<sup>53</sup> Vgl. Witte, *Urgeschichte*, S. 144.

<sup>54</sup> Vgl. Schellenberg, *Mensch*, S. 61. Im Hintergrund steht vermutlich eine Talionsformulierung vgl. Ernst, *Menschenblut*, S. 253, der für die Deutung als *b pretii* noch LXX heranzieht. Ähnlich auch Witte, *Urgeschichte*, S. 144, Anm. 95; Arneth, *Adams Fall*, S. 72, Anm. 177. Für eine Deutung als *b instrumentalis* hingegen Steck, *Mensch*, S. 126–130; Stipp, *Dominium*, S. 80, Anm. 129, da hier die Ausführungsbestimmung für den zuvor erklärten Lebensschutz folge.

<sup>55</sup> Vgl. Schellenberg, *Humankind*, S. 102f.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu Bartelmus, *Tierwelt*, S. 261f. Der Mensch hat zwar eine höhere Macht gegenüber dem Tier, ist aber von derselben Qualität.

<sup>57</sup> Vgl. Janowski, *Statue*, S. 208. Bartelmus, *Tierwelt*, S. 261 weist darauf hin, dass hier alle Lebewesen »als personenhaftes Gegenüber zu Gott anerkannt werden«.

dafür bestraft worden sind, sind sie nun auch in den Bund aufgenommen. Da Mensch und Tier keine Gegenleistung erbringen müssen, kann dieser Bund auch nicht durch Fehlverhalten gebrochen werden.<sup>58</sup> Weil die Tiere vom Noahbund ebenfalls umfangen sind, kann der Mensch seine Herrschaft nur als begrenzte »Schreckenherrschaft« ausüben.<sup>59</sup> In Verbindung mit Gen 6,11–13 wird der von Gott intendierte Idealzustand von Gen 1 und die harte Realität von Gen 9 in ein rechtes Maß gesetzt. Zum einen wird die unumschränkte Gewaltausübung durch Mensch und Tier effektiv eingegrenzt. Zum anderen darf die Herrschaft des Menschen nicht mit unnötiger Gewalt erreicht werden, da Mensch und Tier im Noahbund aufgenommen sind.

Auffällig ist, dass gerade in Gen 9,1–7 die Wurzel *rdy* nicht mehr verwendet wird.<sup>60</sup> Der Auftrag zum *rdy*-Handeln des Menschen über die Tierwelt war zwar ursprünglich von Gott intendiert, wurde aber danach wieder zurückgenommen. Der Mensch wurde somit von seiner besonderen Verantwortung für die Schöpfung entbunden.

## 2 Der nichtpriesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 2–3

Im zweiten Schöpfungsbericht wird das Mensch-Tier-Verhältnis ebenfalls behandelt. Wie schon im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ist in Gen 2–3 das Verhältnis zwischen Mensch und Tier hierarchisch strukturiert. Auch hier werden die Tiere als Geschöpfe Gottes gekennzeichnet, die allerdings erst nach dem Menschen geschaffen werden (Gen 2,7.19–20).<sup>61</sup> Ziel der Schöpfungserzählung ist es, den Menschen in ein Netz von Beziehungen zu stellen: die Beziehung zur Erde, von der der Mensch genommen ist, die Beziehung zu weiteren Lebewesen, die Beziehung zwischen Mann und Frau und die Beziehung zwischen Mensch und Schöpfer.<sup>62</sup>

Die ähnliche Wortwahl bei der Erschaffung von Mensch und Tier verdeutlicht, dass es kaum einen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt.

---

<sup>58</sup> Vgl. Schellenberg, *Mensch*, S. 42.

<sup>59</sup> Vgl. Janowski, *Gottesbund*, S. 16. Nach Stipp, *Dominium*, S. 82 haben jedoch die Menschen erst nach der Sintflut die notwendige Ausstattung, den Auftrag zur Herrschaft über die Tiere effektiv auszuführen.

<sup>60</sup> Dagegen jedoch Stipp, *Dominium*, S. 81, Anm. 132, der MT in Gen 9,7 nach LXX verbessert und *rdy* statt *rby* liest. Auf diese Weise verhindert er eine Dublette zu 7a, wo bereits eine Form von *rby* steht. Anders Witte, *Urgeschichte*, S. 143, Anm. 91; Bosshard-Nepustil, *Sintflut*, S. 117, Anm. 30.

<sup>61</sup> Die abweichende Reihenfolge der Erschaffung von Mensch und Tier ist von der Szenenfolge bedingt, vgl. Schellenberg, *Mensch*, S. 191.

<sup>62</sup> Vgl. de Pury, *Gemeinschaft*, S. 124–127.

Beide werden aus *‘ādāmā* »Erboden« geformt.<sup>63</sup> Dies weist zum einen auf die Vergänglichkeit beider Geschöpfe, zum anderen auf ein handwerkliches Schöpfungshandeln hin.<sup>64</sup> Während dem Menschen ein *nišmat hayyîm* »Lebensodem« eingehaucht wird, wodurch er schließlich zu *nepeš hayyā* »lebendes Wesen« wird (Gen 2,7), fehlt eine solche Angabe bei der Erschaffung des Tieres. Dies muss aber insofern nicht verwundern, als das Lexem *n̄šāmā* nie explizit mit Tieren verbunden wird und folglich beim Tier fehl am Platz wäre.<sup>65</sup> Hinzu kommt, dass Mensch und Tier jeweils als *nepeš hayyā* bezeichnet werden (Gen 2,7.19). Mit *nišmat hayyîm* wird aus dem unbelebten Erdklumpen ein lebendiger Mensch geschaffen. Ähnliches ist wohl auch für das Tier vorauszusetzen, auch wenn hier die Einhauchung des Lebensodems fehlt.<sup>66</sup> Da bei der Sintflut alles mit »Lebensodem« umkommt (Gen 7,22)<sup>67</sup>, werden wohl die Tiere – wie auch die Frau, bei der diese Angabe ebenfalls fehlt (Gen 2,22) – ebenfalls über »Lebensodem« verfügen.

Nachdem der Mensch in den Garten Eden gesetzt worden ist, um diesen zu bewirtschaften und von den Früchten der Bäume mit Ausnahme des Baumes des Wissens von Gut und Böse zu essen (Gen 2,15–17)<sup>68</sup>, werden die Tiere erschaffen, und zwar alle Tiere des Feldes, alle Vögel des Himmels sowie alles Vieh (Gen 2,20), während die Wassertiere ausgespart bleiben, vermutlich weil sie in einem Lebensbereich wohnen, den der Mensch nicht teilt. Meist wird angenommen, dass die Tiere geschaffen seien, um dem einsamen Menschen eine Hilfe zu geben, die ihm entspricht (Gen 2,18). Es gehe somit um ein ebenbürtiges, gleichrangiges Gegenüber für den Menschen.<sup>69</sup> Diese Aussageintention wird noch durch die Präpositionsverbindung *k̄negdō* »entsprechend seinem Gegenüber« unterstrichen.

Die von Gott geschaffenen Tiere waren jedoch – wie sich bald herausgestellt hat – keine ebenbürtige Hilfe für den Menschen<sup>70</sup>, so dass der Eindruck erweckt werden könnte, dass der Schöpfungsakt misslungen ist. Dies setzt

<sup>63</sup> Schellenberg, *Mensch*, S. 193 f. weist darauf hin, dass der Mensch eigentlich »(aus) Staub vom Erdboden« geformt sei, eine Angleichung an Gen 3,19.

<sup>64</sup> Schmitz-Kahmen, *Geschöpfe*, S. 43 deutet die Erschaffung aus demselben Stoff dahingehend, dass Mensch und Tier »wesenhaft zusammengehörig« seien.

<sup>65</sup> Vgl. Schellenberg, *Mensch*, S. 195–196.

<sup>66</sup> Vgl. Bartelmus, *Tierwelt*, S. 263; Schmitz-Kahmen, *Geschöpfe*, S. 44. Anders hingegen Schüle, *Prolog*, S. 168.

<sup>67</sup> Hier allerdings in der schwer zu übersetzenden Form *nišmat rū’ēḥ hayyîm*.

<sup>68</sup> Nach Blum, *Studien*, S. 290 ist dieser Erzählzug mit dem Motiv des Urfriedens aus Gen 1,29 vergleichbar.

<sup>69</sup> Nach Keel/Schroer, *Schöpfung*, S. 148 hat *‘ēzer* nicht die Konnotation von »untergeordneter, dienender Hilfe«.

<sup>70</sup> Schreiner, *Herr*, S. 225 weist darauf hin, dass die Aussage nicht verneint wird, dass die Tiere zumindest eine Hilfe für den Menschen sein könnten.

aber voraus, dass Gott die Tiere erschaffen hat, um die Einsamkeit des Menschen durch eine ebenbürtige Hilfe zu beenden, was jedoch nicht explizit behauptet wird. Vielleicht sollen die beiden Aussagen von Gen 2,18 auf zwei Schöpfungswerke bezogen werden: Das Alleinsein des Menschen wird bereits durch die Tiere behoben, während die Frau dem Mann eine ebenbürtige Hilfe sein kann. Gemäß einer solchen Interpretation wäre hier folglich keine Abwertung der Tiere angezielt.

Die Tiere können schon deshalb nicht dem Menschen ebenbürtig sein, da Gott dem Menschen die Vollmacht gibt, die Tiere zu benennen (Gen 2,19). Durch den Akt der Namensgebung wird darüber hinaus eine Beziehung zu den Tieren hergestellt.<sup>71</sup> Außerdem verweist die Namensgebung darauf, dass dem Mensch das Wesen des Tieres nicht völlig fremd gewesen ist, da er das jeweilige Tier mühelos erschließen kann.<sup>72</sup> Hier spiegelt sich folglich ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit und Mitgeschöpflichkeit. Außerdem wird durch die Namensnennung ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mensch und Tier geschaffen<sup>73</sup>, auch wenn der Charakter dieses hierarchischen Verhältnisses nicht näher bestimmt wird.<sup>74</sup> Da Gott die Namensnennungen des Menschen allesamt akzeptiert, zeigt sich hier die Vollmacht und die Freiheit des Menschen bei der Namenswahl. Aufgrund der Benennung durch den Menschen ist somit von einem Machtgefälle zwischen Mensch und Tier auszugehen. Die Tiere konnten folglich keine ebenbürtige Hilfe für den Menschen sein. Eine Entsprechung konnte der Mensch nur innerhalb der eigenen Gattung finden, aber nicht außerhalb.

Nachdem sich herausgestellt hat, dass die Tiere keine ebenbürtige Hilfe für den Menschen gewesen sind (Gen 2,20), wird die Frau erschaffen. Mit der Verwandtschaftsformel stellt der Mann die familiäre Verbundenheit zur Frau fest: Sie ist Knochen aus seinem Knochen und Fleisch aus seinem Fleisch (Gen 2,23). Mit dieser Formel wird weder ein substanzeller Unterschied noch ein anderer Bauplan gegenüber den Tieren ausgedrückt, sondern die besondere Verbundenheit zwischen Mann und Frau, was beweist: Der Mann hat mit der Frau endlich eine wirklich ebenbürtige Hilfe gefunden.

---

<sup>71</sup> Dies betont vor allem Henry, *Tier*, S. 26f., Anm. 11. Vgl. auch Schreiner, *Herr*, S. 226.

<sup>72</sup> Vgl. Henry, *Tier*, S. 26.

<sup>73</sup> Vgl. de Pury, *Gemeinschaft*, S. 133, der aber darauf hinweist, dass beide jeweils Subjekte bleiben. Kritisch hierzu Liedke, *Tier-Ethik*, S. 205, demzufolge der Mensch durch die Namensgebung lediglich den Tieren ihre Bestimmung zuweist und sie in seinem Lebensbereich einordnet, nicht aber Macht zur Nutzung und Ausbeutung erhält.

<sup>74</sup> Zur Namensnennung als Herrschaftsakt vgl. auch Keel/Schroer, *Schöpfung*, S. 135. Nach Schreiner, *Herr*, S. 227, wird mit der Namensnennung auch »etwas Wesentliches, Bezeichnendes über das Genannte« mitgeteilt.

Dies ist aber der einzige Unterschied zwischen Mensch und Tier. Der Umstand, dass der Mensch die einzelnen Tiere benennt, beweist zwar seine Sprachfähigkeit, aber auch die Schlange kann in der Paradieserzählung sprechen (Gen 3,1). Darüber hinaus eignet sich der Mensch das Wissen um Gut und Böse erst durch das Essen der Früchte vom entsprechenden Baum an (Gen 3,7). Somit besteht auch hinsichtlich des Wissens um Gut und Böse zunächst kein intellektueller Unterschied zu den Tieren. Mensch und Tier eignen gleichermaßen eine gewisse Naivität.

Während somit abgesehen vom hierarchischen Verhältnis zwischen Mensch und Tier keine Unterscheidungsmerkmale genannt werden und man prinzipiell von einem friedlichen Verhältnis der Kreaturen im Garten Eden ausgehen muss, ändert sich die Situation, nachdem der Mensch vom Baum des Wissens um Gut und Böse genascht hat. Exemplarisch für die Tierwelt wird die Schlange bestraft. Nun herrscht Feindschaft zwischen dem Menschenge schlecht und der Schlange. Ob neben der Schlange auch andere für den Menschen gefährliche Tierarten gemeint sind, wird nicht explizit erwähnt.<sup>75</sup> Es herrscht nun nicht mehr ein neutrales Hierarchieverhältnis zwischen Mensch und Tierwelt, denn zumindest die Schlange ist eine Konkretion für das konfliktreiche Zusammenleben, bei dem von beiden Seiten die gleiche Aggression ausgeht, ausgedrückt durch das Verb šüp »zermalmen« (Gen 3,15). Insofern muss man von Waffengleichheit ausgehen.<sup>76</sup> Durch das menschliche Streben nach Selbstbestimmung und durch die Neigung, Verbote zu übertreten, ist ein friedliches Zusammenleben zwischen Mensch und Tier nun nicht mehr möglich. Der Mensch weiß jetzt um Gut und Böse. Er muss frei entscheiden, was er zu tun gedenkt. Die ursprüngliche Unbedarftheit und Naivität wurde durch die Gebotsüberschreitung abgelegt.

Erst durch die unerlaubte Tat des Menschen wurde von Gott eine neue Lebenswirklichkeit geschaffen (Gen 3,15: šít), die zunächst von Gott nicht gewollt war. An dem Riss in der guten Schöpfungsordnung war vor allem der Mensch und vielleicht indirekt die Schlange schuld. Das paradiesische Idealbild wich somit der gewalttätigen Realität – ähnlich wie in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung. Allerdings geht die nichtpriesterschriftliche Version von einem paradiesischen Friedenszustand in der Urzeit aus<sup>77</sup>, so dass der jetzige Kriegszustand zwischen Mensch und Tier an sich unnatürlich ist.

---

<sup>75</sup> Nach Schellenberg, *Mensch*, S. 202, Anm. 84 deutet aber der Hinweis auf die Nachkommen von Frau und Schlange darauf hin, dass an die für den Menschen bedrohlichen Tierarten ebenfalls gedacht sei.

<sup>76</sup> Nach Bartelmuß, *Tierwelt*, S. 265 ist Feindschaft zudem nur zwischen gleichartigen Wesen möglich.

<sup>77</sup> Vgl. Blum, *Studien*, S. 290.

Für die Beziehung des Menschen zu den Tieren entwirft die nichtpriesterschriftliche Erzählung somit folgende Entwürfe<sup>78</sup>: Der Mensch ist ontologisch vom Tier keineswegs unterschieden, da beide aus Staub geschaffen und mit Leben erfüllt sind. Das Tier wurde zudem zur Gemeinschaft mit dem Menschen geschaffen, um dessen Alleinsein zu beheben. Gerade in diesem Aspekt ist das Tier dem Menschen eine Hilfe. Eine ebenbürtige Hilfe konnte hingegen nur in der gleichen Gattung gefunden werden. Durch die Namensgebung wird darüber hinaus eine Beziehung zwischen dem übergeordneten Menschen und dem untergeordneten Tier hergestellt.

### 3 Fazit

Die meisten biblischen Texte gehen von einem hierarchischen Verhältnis zwischen Mensch und dem untergeordneten Tier aus. Dies wird im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1) zum einen durch den Mehrungssegen und zum anderen durch den Auftrag zur Herrschaft über die Tiere ausgedrückt, was durchaus mit der Anwendung von Gewalt verbunden sein kann. Der Herrschaftsauftrag wird vom Menschen allerdings nicht ordnungsgemäß ausgeführt, so dass in nachsintflutlicher Zeit neue Regelungen eingeführt werden müssen. Nun wird menschliches Leben geschützt, zum einen aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen, zum anderen aufgrund der Vorstellung, dass alle Menschen Brüder sind. Zwischen Mensch und Tier besteht zudem ein Kriegszustand (Gen 9,2), wobei Gott auf der Seite des Menschen steht, auch wenn der Noahbund mit allen Lebewesen geschlossen worden ist.

Im nichtpriesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 2–3) zeigt sich die Hierarchie zwischen Mensch und Tier in der Bevollmächtigung des Menschen zur Namensgebung. Darüber hinaus ist nicht das Tier, sondern nur die Frau eine ebenbürtige Hilfe des Mannes, was ebenfalls eine Höherstellung des Menschen impliziert. Bereits in vorsintflutlicher Zeit gibt es nach dem Sündenfall Feindschaft zwischen Mensch und Tier.

Vor dem schöpfungstheologischen Hintergrund ist die Praxis der Xenotransplantation durchaus diskutabel. Denn der Mensch steht in einer übergeordneten Position gegenüber dem Tier. Es ist ihm daher erlaubt, die Tierwelt für seine Bedürfnisse zu benutzen, ohne dass Bedenken einer Ausbeutung der Tierwelt in den Blick kommen. Wenn durch die Verwertung von tierischen Organen die Menschheit profitiert, kann dies nicht als schlecht be-

---

<sup>78</sup> Vgl. hierzu de Pury, *Gemeinschaft*, S. 130–134.

wertet werden. Hinzu kommt, dass die Tiere als Mitgeschöpfe und lebendige Wesen eine große Nähe zum Menschen aufweisen, auch wenn sie ihm keine ebenbürtige Hilfe sind.

## Literatur

- Arneth, M.: *Durch Adams Fall ist ganz verderbt* (FRLANT 217), Göttingen 2007.
- Bartelmus, R.: Die Tierwelt in der Bibel I. In: *Gefährten und Feinde des Menschen*, hg. von B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke/U. Glessmer. Neukirchen-Vluyn 1993, S. 245–277.
- Blum, E.: *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.
- Bosshard-Nepustil, E.: *Vor uns die Sintflut* (BWANT 165), Stuttgart 2005.
- Ebach, J.: Bild Gottes und Schrecken der Tiere. In: *Ursprung und Ziel*, hg. von J. Ebach. Neukirchen-Vluyn 1986, S. 16–47.
- Ernst, A.: »Wer Menschenblut vergießt ...« In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 102, 1990, S. 252f.
- Görg, M.: »Alles hast du gelegt unter seine Füße«. In: *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (SBAB 14), hg. von M. Görg. Stuttgart 1992, S. 117–136.
- Görg, M.: Das Menschenbild der Priesterschrift. In: *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (SBAB 14), hg. von M. Görg. Stuttgart 1992, S. 137–151.
- Gross, W.: Gen 1,26.27, 9,6. Statue oder Ebenbild Gottes? In: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15, 2000, S. 11–38.
- Henry, M. L.: Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen. In: *Gefährten und Feinde des Menschen*, hg. von B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke/U. Glessmer. Neukirchen-Vluyn 1993, S. 20–61.
- Janowski, B.: Auch die Tiere gehören zum Gottesbund In: *Die rettende Gerechtigkeit*, hg. von B. Janowski. Neukirchen-Vluyn 1999, S. 3–32.
- Janowski, B.: Herrschaft über die Tiere, in: *Die rettende Gerechtigkeit*, hg. von B. Janowski. Neukirchen-Vluyn 1999, S. 33–48.
- Janowski, B.: Die lebendige Statue Gottes. In: *Gott und Mensch im Dialog* (BZAW 345/1), hg. von M. Witte. Berlin 2004, S. 183–214.
- Keel, O.: Allgegenwärtige Tiere, in: *Gefährten und Feinde des Menschen*, hg. von B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke/U. Glessmer. Neukirchen-Vluyn 1993, S. 155–193.
- Keel, O./Schroer, S., *Schöpfung*, Göttingen 2002.
- Koch, K.: Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! In: *Spuren des hebräischen Denkens*, hg. von B. Janowski/M. Krause. Neukirchen-Vluyn 1991, S. 223–237.
- Liedke, G.: »Tier-Ethik«. In: *Gefährten und Feinde des Menschen*, hg. von B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke/U. Glessmer. Neukirchen-Vluyn 1993, S. 199–213.

- Lohfink, N.: »Macht euch die Erde untertan«?, In: *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), hg. von N. Lohfink. Stuttgart 1988, S. 11–28.
- Mosis, R.: Gen 9,1-7: In: *Biblische Zeitschrift* 38, 1994, S. 195–228.
- Neumann-Gorsolke, U.: *Herrschend in den Grenzen der Schöpfung* (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004.
- Nwaoru, E. O.: Genesis 1,28 and the Divine Imperatives for Sustainable Ecology. In: *Biblische Notizen* 153, 2012, S. 3–17.
- de Pury, A.: Gemeinschaft und Differenz. In: *Gefährten und Feinde des Menschen*, hg. von B. Janowski et al. Neukirchen-Vluyn 1993, S. 112–149.
- Riede, P.: *Im Spiegel der Tiere* (OBO 187), Fribourg 2002.
- Rüterswörden, U.: *Dominium Terrae* (BZAW 215), Berlin 1993.
- Schellenberg, A.: Humankind as the »Image of God«. In: *Theologische Zeitschrift* 65, 2009, S. 97–115.
- Schellenberg, A.: *Der Mensch, das Bild Gottes?* (AThANT 101), Zürich 2011.
- Schmid, K.: Schöpfung im Alten Testament. In: *Schöpfung* (Themen der Theologie 4), hg. von K. Schmid. Tübingen 2012, S. 71–120.
- Schmitz-Kahmen, F.: *Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 10), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Schreiner, J.: Der Herr hilft Menschen und Tieren (Ps 36,7). In: *Gefährten und Feinde des Menschen*, hg. von B. Janowski et al. Neukirchen-Vluyn 1993, S. 219–239.
- Schüle, A.: *Der Prolog der hebräischen Bibel* (AThANT 86), Zürich 2006.
- Schwienhorst-Schönberger, L.: »Die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit leiten«. In: *Weisheit und Schöpfung* (Wiener Alttestamentliche Studien 7), hg. von S. Fischer/M. Grohmann. Frankfurt 2010, S. 211–229.
- Steck, O. H.: Der Mensch und die Todesstrafe. In: *Theologische Zeitschrift* 53, 1997, S. 118–130.
- Stipp, H. J.: Dominium terrae. In: *Alttestamentliche Studien* (BZAW 442), hg. von H. J. Stipp. Berlin 2013, S. 53–93.
- Stipp, H. J.: »Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben« (Gen 6,12). In: *Alttestamentliche Studien* (BZAW 442), hg. von H. J. Stipp. Berlin 2013, S. 95–116.
- Uehlinger, C.: Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? In: *Bibel und Liturgie* 64, 1991, S. 59–74.
- Weippert, M.: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. In: *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt* (BThSt 33), hg. von H.-P. Mathys. Neukirchen-Vluyn 1998, S. 35–55.
- Witte, M.: *Die biblische Urgeschichte* (BZAW 265), Berlin 1998.
- Wöhrle, J.: *dominium terrae*. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121, 2009, 181–188.
- Zenger, E.: *Gottes Bogen in den Wolken* (SBS 112), Stuttgart <sup>2</sup>1983.