

2 Vorgeschichte 1: Tiere in den vorhellenistischen Schriften der Bibel

„Die Bibel hat nur dieses anthropozentrische Weltbild. Eine Ethik, die Rücksicht auf die Tiere nehmen würde, findet man in der Bibel nicht.“ (Eugen Drewermann 2012; wörtlich gleichlautend zehn Tage zuvor am 19.9.2012 beim 16. Philosophicum in Lech) In dieser Behauptung, die Eugen Drewermann seit Jahrzehnten mit zunehmender Schärfe und Häufigkeit vertritt, wird der Bibel mit Blick auf die Tiere ein denkbar schlechtes Zeugnis ausgestellt. Doch hat sie tatsächlich ein (vorwiegend oder durchgängig) anthropozentristisches Weltbild? Und findet man in ihr wirklich keine Ethik, die Rücksicht auf die Tiere nimmt? Hat das Christentum also seinen Anthropozentrismus, wie Drewermann nahelegt, aus der Bibel geerbt? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

In diesem Kapitel beschränke ich mich dabei auf jene biblischen Texte, die vor die Zeit des Hellenismus, also vor die Herrschaft Alexanders des Großen zu datieren sind. Für sie steht zweifelsfrei fest, dass sie keinem maßgeblichen Einfluss der griechischen Philosophie unterliegen und damit die hebräische Welt relativ „rein“ wiedergeben (Einflüsse der orientalischen Nachbarkulturen inklusive!). Jene biblischen Texte, die in die Zeit des Hellenismus fallen und potenziell den Einflüssen des griechischen Denkens unterliegen, werden hingegen erst in Kapitel 4 diskutiert. Das sind die späten Schriften des Alten Testaments sowie das gesamte Neue Testament. Dabei ist natürlich immer mit zu bedenken, dass auch die vorhellenistischen Bücher des Alten Testaments nicht im Originaltext vorliegen, sondern bis zur Endredaktion der heutigen Bibel Traditionsprozesse durchlaufen haben. Da diese im Zweifel aber eher eine Hellenisierung in die Texte eingetragen haben, kann dort, wo eine solche im gegenwärtigen Text nicht zu finden ist, davon ausgegangen werden, dass sie auch im Originaltext nicht vorgelegen hat.

Im Folgenden soll es genügen, einige Schlüsseltexte des Alten Testaments durchzugehen – dies jedoch sehr gründlich und präzise: Die beiden biblischen Schöpfungserzählungen, die tierethischen Weisungen der Tora und schließlich jene biblischen Texte, die die Vision von einem umfassenden Schöpfungsfrieden vermitteln.

2.1 Tiere in der älteren Schöpfungserzählung (Gen 2–8): Gefährten und Schicksalsgenossen

Die historisch-kritische Auslegung der Bibel hat im Laufe des 20. Jahrhunderts erkannt, dass in den ersten Büchern der Schrift im Wesentlichen zwei Texte aus verschiedenen Epochen der Geschichte Israels vorliegen, die erst im 4. Jahrhundert v.Chr. zu dem einen Text verbunden wurden, der heute in den fünf Büchern Mose vorliegt. Der zweite dieser Texte wird „Priesterschrift“ genannt, da er viel Aufmerksamkeit auf liturgische Vollzüge und Vorschriften legt und von einer Gruppe von Priestern geschrieben worden sein könnte. Er wird ins 6. oder 5. Jahrhundert v.Chr. datiert, also in die Zeit während oder nach dem babylonischen Exil (587 – 538 v.Chr.). Der erste Text hingegen wird auf die Zeit vor dem babylonischen Exil datiert, also tendenziell ins 7. Jahrhundert v.Chr. Für ihn ist heute die Bezeichnung „vorpriesterschriftliche Überlieferung“ üblich. Zunächst soll diese ältere Quelle auf ihre tierethischen Implikationen analysiert werden.

Die vorpriesterschriftliche Erzählung beginnt mit einem kleinen paradisiatischen Garten, den Gott mitten in der lebensfeindlichen Wüste anlegt (Gen 2,4b-25). Dorthin „setzt“ er den Menschen und die Tiere (Gen 2,8.15), die er beide aus Lehm formt und denen er beiden den Lebensatem einhaucht. Die Tiere erschafft er dabei mit einer klaren Zielsetzung: Sie sollen dem einsamen Menschen eine Hilfe geben (Gen 2,18). Die gesuchte ebenbürtige Hilfe sind sie ihm zwar nicht, jedoch impliziert die Erzählung eine große Nähe und Ähnlichkeit zwischen Tier und Mensch, soll der göttliche Versuch nicht als Farce diskreditiert werden. Beide sind aus Erde geformt und ebenso beide beseelt vom *nəʔfəš ʔajjāh* (נֶפֶשׁ חַיָּה), vom lebendigen Atem. Beide sind sterblich (Gen 3,19), wobei auch für den Menschen zur Abfassungszeit des Textes keineswegs ein Weiterleben nach dem Tod erwartet wurde – den Tod sieht Israel zu dieser Zeit für Tier und Mensch als das natürliche Ende des Lebens⁶. „Leben hat er nur, weil Gott ihm Lebensatem gestundet eingehaucht hat... Der Mensch als ‚Staub‘ ist, streng logisch betrachtet, zu einem Leben ohne Tod überhaupt nicht fähig.“ (Joachim Jeremias 1990, 33)

Durch die Namen, die der Mensch den Tieren gibt (Gen 2,19), wird eine enge Beziehung hergestellt: Soll der Name dem Wesen der Tiere Ausdruck

6 So noch Koh 3,18–21. Ludger Schwienhorst-Schönberger 2004, 282 kommentiert diese Stelle im Sinne einer „Tierebenbürtigkeit des Menschen“. Vgl. dazu auch Peter Riede 2017, 119 und Kapitel 4.1 in diesem Buch.

verleihen, und darum geht es, muss der Mensch sie gut kennen. In der Namensgebung stellt Adam eine mehr als nur sachliche, zweckrationale Beziehung zu den Tieren her, weil er ihr Sosein erkennt und ihm Achtung schenkt. Die Namensgebung ist also nicht primär als Beleg für eine Herrschaftsstellung des Menschen zu lesen, sondern steht vor allem für seine Befähigung zur Erkenntnis des Wesens der Tiere und sein Vertrautsein mit ihnen (Marie Louise Henry 1993, 26–27).

Mensch und Tiere sind einander Gefährten und HelferInnen, wenngleich die Tiere dem Menschen nicht ebenbürtig sind. Das ist allein die Frau, die Gott als krönenden Abschluss seines Tuns erschafft (Gen 2,21–25). Sie allein ist „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Männin (אִשָּׁה / *ischah*) soll sie heißen, denn vom Mann (אִישׁ / *isch*) ist sie genommen.“ (Gen 2,23) Gemeinsam mit dem Mann soll sie den Garten bebauen und behüten.

Die Erzählung lässt erkennen, dass der Garten, den Gott inmitten der lebensfeindlichen, ungeordneten Wüste anlegt, eine lebensfördernde Ordnung hat: Es gibt eine Mitte, in der ein oder zwei Bäume stehen⁷. Die Flüsse, die im Garten ihren Ursprung haben, fließen von dort in die vier Himmelsrichtungen und teilen den Garten in vier Bereiche („Viertel“). Doch die Ordnung des Gartens, so förderlich sie ist, ist labil und verwundbar (Gen 2,9–17). Alles dürfen die Menschen nutzen, doch den Baum (oder die beiden Bäume?) in der Mitte, der die Ordnung symbolisiert, dürfen sie nicht antasten.

Schon das nächste Kapitel erzählt, dass das erste Menschenpaar das Vertrauen Gottes missbraucht und die Ordnung des Gartens antastet: Adam und Eva essen von der verbotenen Frucht. Sie bringen den Garten aus seinem natürlichen Gleichgewicht. In Gen 3,14 demonstriert die Erzählung eindrücklich, wie dadurch Beziehungen gestört werden: Feindschaft bzw. Widerständigkeit herrschen von nun an zwischen Mensch und Schlange, Mensch und Lebensraum (Ackerboden, Disteln, Dornen), Mann und Frau. Die Gesetzesübertretung stört die ursprünglich von Gott gewollte und ermöglichte Lebensgemeinschaft im Garten. Der paradisische Schöpfungsfrieden ist verloren.

Ähnlich ist auch die Sintfluterzählung zu verstehen, in der die priesterschriftlichen und die vorpriesterschriftlichen Texte zu einer einzigen Geschichte verwoben sind (Gen 6–8). Beide, vorpriesterschriftliche (Gen

7 Nach dem heutigen Bibeltext stehen in der Mitte zwei Bäume (Gen 2,9), jedoch kann in Wirklichkeit nur einer der beiden exakt in der Mitte stehen.

6,5) und priesterschriftliche (Gen 6,13) Erzählung interpretieren die Sintflut als Folge menschlicher Bosheit und Sünde: Wegen der „Bosheit der Menschen“, und weil die Erde „voller Gewalttat“ ist, kommt die Flut, die nicht nur die TäterInnen, sondern die gesamte Schöpfung in ihrer Existenz bedroht. Die Sünde stört die Lebensordnung und bedroht das Überleben auch der Unschuldigen. Sie nimmt ihnen die Luft zum Atmen und den Raum zum Leben, so dass sie unterzugehen drohen. Nicht nur dem Menschen steht das Wasser bis zum Hals.

So wird Noach, der einzige Gerechte, beauftragt, von jeder Art Lebewesen zwei Exemplare mit in das Rettungsboot der Arche zu nehmen. Die Arche ist daher das Ursymbol der „schicksalhaften“ Überlebensgemeinschaft von Mensch und Tier. Die Formulierung in Gen 8,1 „Da gedachte Gott des Noach sowie aller (Wild-)Tiere und allen Viehs, die bei ihm in der Arche waren“ veranschaulicht, wie eng Menschen und Tiere miteinander verbunden sind. Gemeinsam gilt ihnen die schier grenzenlose Barmherzigkeit Gottes. Und so kann Noach zwei Vögel aussenden, die für alle Lebewesen in der Arche austesten, ob die Erde wieder bewohnbar ist. Rabe und Taube sind die ersten Versuchstiere der (biblischen) Geschichte, wenn auch die Versuche anders als in vielen modernen Labors harmlos und schmerzfrei stattfinden. Schließlich verspricht Gott feierlich: „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe. So lange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“ (Gen 8,21–22)

2.2 Tiere in der jüngeren Schöpfungserzählung (Gen 1–9): Mitbewohner und Bundespartner

Die jüngere Schöpfungserzählung der sogenannten Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a) erzählt, wie Gott aus dem ursprünglich vorhandenen, lebensfeindlichen Chaos in sieben Tagewerken ein geordnetes Ganzes herstellt. Nach Gen 1,2 war die Erde nicht einfach inexistent, ehe Gott sein schöpferisches Werk begann, sondern „Tohuwabohu“ (תְּהוֹמָבוֹהוּ), „Irrsal und Wirrsal“. Die Schöpfungstat Gottes im Sinne dieses Textes ist also nicht eine Erschaffung aus dem Nichts, sondern ein ordnendes Eingreifen in eine zuvor chaotische Masse. Leben ist nur möglich, wo Ordnung im Sinne von Scheidung und Unterscheidung herrscht. Das Chaos ist lebensfeindlich und -zerstörend.

Schon rein formal besteht zwischen den ersten drei Schöpfungswerken und jenen vom vierten bis sechsten Tag ein erheblicher Unterschied: Während es zuerst um drei Scheidungen vorhandener, vorher lebensbedrohlicher Wirklichkeiten geht (Licht von Finsternis, Wasser oben vom Wasser unten, Wasser unten vom Land), werden in der zweiten Wochenhälfte Wesen geschaffen, die zuvor nicht da waren. Jene geschiedenen Dinge werden von Gott benannt, die neu geschaffenen Wesen nicht. Inhaltlich geht es an den ersten drei Tagen um die vorbereitende Ordnung des Lebensraumes: „Sukzessiv wird... die Tödlichkeit der Urflut beseitigt, damit schließlich aus der Tohuwabohu-Erde eine nährnde (!) Erde wird, die als Lebensraum für die dann zu schaffenden Lebewesen dienen kann.“ (Erich Zenger 1983, 84)

Der vierte Schöpfungstag ist wie der erste und siebte der zeitlichen Ordnung des Lebensraumes gewidmet: Tages-, Wochen-, Monats- und Jahresrhythmus (repräsentiert durch Sonne, Mond und Sabbat) werden als Schöpfungswirklichkeiten hervorgehoben, wobei die Woche als oberstes und zugleich sakrales Moment der zeitlichen Ordnung herausragt.

Die nächsten beiden Tage dienen sodann der Erschaffung der Lebewesen: Der Tiere im Wasser, in der Luft und auf dem Land einschließlich des Menschen. In der Gesamtgliederung der sechs Tage entsprechen sich dabei die Lebensräume und die sich in ihnen aufhaltenden Lebewesen: Die Lebewesen des fünften Tages besiedeln die Lebensräume des zweiten Tages und jene des sechsten Tages den Lebensraum des dritten Tages. Dabei werden Lebensräume wie Lebewesen nicht nach einer auf- bzw. absteigenden Linie (vom „niederen“ zum „höheren“ Lebewesen oder umgekehrt) geordnet, sondern in konzentrischen Kreisen gemäß ihrer lebensräumlichen Nähe zum Menschen (Albert de Pury 1993, 139–140).

Für die Erzählung ist also die Unterscheidung von Lebensräumen und Lebewesen, „Wohnraum‘ und ‚Bewohnern“ der springende Punkt (Albert de Pury 1993, 139; vgl. Erich Zenger 1995, 99). Tiere und Menschen werden gleichermaßen als BewohnerInnen der Lebensräume charakterisiert, erhalten den gleichen Vermehrungssegen und gleichermaßen nur die Pflanzen als Nahrung (wenn auch die Kulturpflanzen in Gen 1,29 dem Menschen vorbehalten werden). Fleischverzehr ist in dem von Gen 1 beschriebenen Idealzustand nicht gestattet. Schon die erste Schöpfungserzählung entwirft also „als positive Utopie für den Umgang mit der Schöpfung ein friedliches und gewaltfreies Verhältnis zwischen Mensch und Tier.“ (Bernhard Irrgang 1992, 130) Die Lebewesen leben in den ihnen zugeeigneten Lebensräumen, es ist genug Platz für alle, sie haben ausreichend Nahrung. „Das das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller

Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir gerade heute als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen... Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt.“ (Erich Zenger 1989, 142)

Es liegt den Erzählern viel daran, den Rhythmus der sieben Tage mit dem Sabbat als Höhe- und Schlusspunkt als eine von Anfang an in die Schöpfung hineingelegte Ordnung Gottes zu erklären. Die Sabbatruhe am siebten Tag ist keine pure Konvention, sondern entspricht dem „Wesen“ alles Lebendigen. Dass Gott den Sabbat segnet (Gen 2,3), bewirkt „die fort-dauernde, lebensförderliche Gültigkeit dieser Ordnung“ (Bernd Janowski 1990, 59). Deshalb gilt der Sabbat nicht nur dem Menschen, sondern der ganzen Schöpfung. Er ist überdies Ruhe- und Kulttag zugleich: Aufatmen und Zu-sich-selbst-Kommen sowie das Lob Gottes durch alle Geschöpfe gehören untrennbar zusammen. Der Sabbat, nicht der Mensch ist die „Krone der Schöpfung“.

Schaubild: Genesis 1 – Gliederung nach Erich Zenger 1983, 200

1. Tag: ZEITRHYTH-MEN	Tag und Nacht	
	2. Tag: LEBENSRAUM	Wasser und Himmel
	3. Tag: LEBENSRAUM	Erde und Pflanzen
4. Tag: ZEITRHYTH-MEN	Sonne und Mond	
	5. Tag: LEBEWESEN	Wasser- und Flugtiere
	6. Tag: LEBEWESEN	Landtiere und Menschen
7. Tag: ZEITRHYTH-MEN	Sabbat	

Was aber ist die *Rolle des Menschen*, wenn er in der Logik dieses Textes nicht als „Krone der Schöpfung“⁸ titliert werden kann? Gen 1 schreibt dem Menschen unbestreitbar eine besondere Rolle zu. Und es sind genau

8 Die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ ist relativ spät, erstmals taucht sie bei Johann Gottfried Herder (1744 – 1808) auf. Vgl. dazu Barbara Schmitz 2012, 26.

diese Sätze, die in der Christentumsgeschichte die am weitesten reichenden Folgen hatten. Einerseits wird der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet, andererseits wird ihm ein „Regierungsauftrag“ gegeben. Beide Aspekte bedürfen einer gründlichen und von der späteren theologisch-kirchlichen Interpretation unabhängigen Analyse.

Gen 1,26–27 lautet in der Einheitsübersetzung von 2016: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. Gott erschuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie.“

Zunächst einmal ist es bemerkenswert, dass der Begriff der *Gottebenbildlichkeit*, obwohl in dieser Erzählung höchst prominent und in Gen 5,1 und 9,6 wiederkehrend, jenseits der Noacherzählung in der gesamten hebräischen Bibel keinerlei Echo gefunden hat – im Gegensatz zu seiner zentralen Bedeutung in der christlichen Dogmatik (Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 177–178; Barbara Schmitz 2012, 20). Das mahnt zur Vorsicht, denn es könnte durchaus sein, dass die christliche Anthropologie in den Begriff Dinge hineininterpretiert hat, die er nicht enthält. Was also ist gemeint? Auffällig ist, dass es im biblischen Text heißt, der Mensch sei „als“ Ebenbild geschaffen. Das „als“ weist auf eine Rolle, eine Funktion des Menschen in der Schöpfung hin. Es geht nicht um eine ontologische Aussage über das Wesen des Menschen, sondern um eine relationale Aussage über seine Beziehung zu den Mitgeschöpfen (Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 177–178; Barbara Schmitz 2012, 20; gegen Renate Brandscheidt 2020, 36).

In diesem Sinne nennt die Exegese drei Bedeutungsgehalte des Ebenbildbegriffs (vgl. Karl Löning/ Erich Zenger 1997, 146–155 und Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 178–180): Der Mensch ist Ebenbild

- 1) wie eine Götterstatue: Götterstatuen wurden im alten Orient als Ebenbilder der Gottheiten bezeichnet. Die damit zugewiesene Rolle ist die, ein Medium göttlicher Lebenskraft für die gesamte Schöpfung zu sein. Wer auf die Statue schaut und betet, empfängt Segen und Heil.
- 2) wie ein König: In den altorientalischen Reichen wurden Könige als Ebenbilder der Gottheit bezeichnet, weil ihnen einerseits die göttliche Vollmacht verliehen war, im Namen der Gottheit innerhalb ihres Reiches zu regieren, andererseits aber auch die Pflicht auferlegt war, die Lebensordnung ihres Gottes gerade mit Blick auf die Schwachen zu verteidigen. Nicht nur in der Bibel wird der König auf das Ideal eines

fürsorglichen Hirten verpflichtet. Und nicht nur in Israel gibt es Darstellungen, die den König als Beschützer des Lebensbaums, mithin der göttlichen Schöpfungsordnung zeigen. Ein König wird seiner Rolle als Ebenbild Gottes also nur dann gerecht, wenn er in der Schöpfung für Gerechtigkeit sorgt. Das ist gemeint, wenn Gen 1,26 in der überarbeiteten Einheitsübersetzung formuliert, der Mensch solle über die Tiere in den verschiedenen Lebensräumen „walten“. Der Herrschaft des Menschen haftet folglich „keine ausbeuterische oder zerstörerische (,niedertretende‘) Bedeutung an, sondern sie fügt sich in das Bild des Königtums ein, das von Frieden (Ps 72,7–11), Gerechtigkeit (Ps 72,12–14) und Fruchtbarkeit des Landes (Ps 62,16f) geprägt ist“ (Ute Neumann-Gorsolke 2004, 307–308).

- 3) wie ein Kind: Einige altorientalische Schöpfungsmythen erzählen, dass der Mensch aus dem Leib der Gottheit hervorgegangen ist und ihr deswegen wie ein Ebenbild gleicht. Die Ebenbildlichkeit ist gleichsam die Ähnlichkeit eines Kindes mit seinen Eltern. Diese Ähnlichkeit sollen alle Menschen in ihrem Handeln gegenüber der Schöpfung an den Tag legen, so der Impuls aus Gen 1,26–27.

Otmar Keel und Silvia Schroer gehen davon aus, dass in Gen 1 dieser letzte Aspekt der wichtigste ist: „Der Aspekt der stellvertretenden Herrschaft ist in Gen 5,3 kein Thema, eine Assoziation mit einem Götterbild ist nicht impliziert. So darf man auch für 1,26 annehmen, dass mit der Ebenbildlichkeit nicht nur Gedanken an Repräsentation und Herrschaft verbunden waren, sondern vor allem auch die größtmögliche Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht werden sollte.“ (Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 180)

In der kontinentaleuropäischen Philosophie und Theologie hat man die Gottebenbildlichkeit mit René Descartes (1596 La Haye en Touraine – 1650 Stockholm) mit „maîtres et possesseurs de la nature“ – „Meister und Besitzer der Natur“ umschrieben (René Descartes 1637, *Discours de la méthode* VI,2). Descartes dachte dabei zwar nicht an eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur, wohl aber an ihre umfassende Beherrschung durch menschliche Technologie und Wissenschaft und ebnete zumindest unbewusst den Weg in den modernen Anthropozentrismus. Demgegenüber haben die angelsächsische Philosophie und Theologie schon eine Generation nach Descartes begonnen, den Begriff der Gottebenbildlichkeit mit dem Konzept „stewardship“, „Haushalterschaft“ zu deuten. Der Begriff wurde 1676 durch Matthew Hale (1609 – 1676 Alderley, Gloucestershire) in die

schöpfungsethische Debatte eingebracht⁹ und in den letzten Jahrzehnten auch in Kontinentaleuropa entdeckt (Gotthard M. Teutsch 1985, 98). Seitdem hat er sich als brauchbarer Begriff eingebürgert. Der Begriff der Haushalterschaft entspricht auch mehr der Beschreibung des Handelns Gottes im Schöpfungsakt. Denn im Gegensatz zum babylonischen Schöpfungsmythos *Enuma elish*, der die Erschaffung der Welt als göttliche Eroberung dargestellt, betont Gen 1 die fürsorgliche, liebevolle Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung (Anathea Portier-Young 2019, 45–67). So lässt sich zusammenfassen: Gottebenbildlichkeit meint die „tätige Verantwortung des königlichen Menschen als des Sachwalters Gottes für die gesamte Schöpfungswelt in der Kraft des göttlichen Segens“ (Walter Gross 1995, 871).

Freilich gibt es auch Kritik am Ebenbildbegriff und seiner Übertragung mit „Haushalterschaft“. Das hinter beiden stehende Konzept sei halbherzig, weil es dem Menschen noch immer eine Sonderstellung einräume (Robert Shore-Goss 2016, 14). Es sei zu kurz gegriffen, weil es den Menschen von den anderen Geschöpfen trenne, statt ihn mit diesen zu verbinden (Gloria L. Schaab 2011, 59). Die Rede von Haushalterschaft sei verführerisch, weil sie die Schöpfung wie einen zu nutzenden Haushalt betrachte und das

9 Der Begriff *stewardship* selbst ist in den religiösen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts im angelsächsischen Sprachraum sehr geläufig. Matthew Hale macht ihn allerdings zum Schlüsselbegriff seiner vertragstheoretischen Überlegungen und fragt nach den aus ihm folgenden ethischen Konsequenzen. In seinen 1676 posthum veröffentlichten „*Contemplations Moral and Divine*, Band 1“ betitelt er ein ganzes Kapitel „*The Great Audit, with the Account of the Good Steward*“ – „Die große Prüfung, mit der Erzählung vom guten Haushalter“ (Matthew Hale 1676, 409–484). Darin orientiert er sich an Jesu Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14–30) und führt insgesamt 17 Gruppen von anvertrauten Gaben an. Unter ihnen sind als 6. Gruppe die Schöpfungswerke und als 10. Gruppe die nichtmenschlichen Geschöpfe. Während jedoch die Schöpfungswerke vor allem zum Staunen und zum größeren Lob Gottes aufrufen (theozentristisch), verlangen die nichtmenschlichen Geschöpfe eine haushalterische, treuhänderische Behandlung (biozentristisch). So schreibt Hale: „I have esteemed them as thine in Propriety: thou hast committed unto me the use; and a subordinate Dominion over them; yet I ever esteemed my self an Accountant to Thee for them... I received and used thy creatures as committed to me under a Trust, and as a Steward and Accomptant for them; and therefore I was always careful to use them according to those Limits, and in order for those Ends, for which thou didst commit them to me.“ (Matthew Hale 1676, 441.443) Grausamkeit und Misshandlung von Tieren sowie Maßlosigkeit und mangelndes Mitgefühl ihnen gegenüber seien ein Bruch des Bundes Gottes mit der Schöpfung, ein Bruch des Vertrauens und der Gerechtigkeit (Matthew Hale 1676, 445–446). Das Buch hat zahlreiche Auflagen erfahren, und insbesondere das hier zitierte Kapitel wurde in vielen kleineren Schriften wiedergegeben. Man kann also kaum behaupten, die Christentumsgeschichte sei ausschließlich anthropozentristisch geprägt.

Nutzendenken fördere (Gloria L. Schaab 2011, 58). Sie sei verführerisch, weil sie dem Menschen suggeriere, das Lebenshaus der Erde managen und kontrollieren zu können (Michael S. Northcott 1996, 129). Diese Kritiken sind sicher ernst zu nehmen, jedoch nur, wenn man die beiden Begriffe Gottebenbildlichkeit und Haushalterschaft aus ihrem biblischen Kontext herausreißt und isoliert. Im Gesamtzusammenhang von Gen 1 ist vollkommen klar, dass die Erde nicht primär unter Nutzenaspekten gesehen werden darf. Und es ist ebenso klar, dass den Menschen mit den anderen Lebewesen mehr verbindet als trennt. Insofern bedarf es schon einer sehr selektiven Lektüre von Gen 1, um einer anthropozentristischen Fehlinterpretation aufzusitzen. Historisch hat freilich genau diese selektive Lektüre fast 2000 Jahre lang dominiert.

Revolutionär, weil gegen die reale patriarchale Umwelt gerichtet, ist der starke Impuls in Gen 1, dass alle Menschen als Gottes Ebenbilder walten sollen, Männer wie Frauen. Zudem wird die Ebenbildlichkeit nicht allein dem König zugeschrieben, sondern jedem Menschen. Im Ebenbildbegriff kommt also, und zumindest darin hat die spätere christliche Rezeption Recht, eine fundamentale Gleichheit aller Menschen zum Ausdruck. Im Haus der Schöpfung sind alle Menschen berufen, mit unmittelbarer, von Gott geschenkter Vollmacht dieses Haus zu gestalten, aber ebenso mit unabweisbarer Verantwortung für die Gemeinschaft aller Lebewesen fürsorglich, lebensdienlich und segensreich da zu sein. Es geht um formale Anthropozentrik, nicht um materialen, teleologischen Anthropozentrismus.

Gen 1,28 lautet in der Einheitsübersetzung von 2016: „Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“

Es handelt sich um den sogenannten „*Herrschaftsauftrag*“, das „*dominium terrae*“ – eine aus heutiger Sicht problematische, weil vorurteilsbehaftete Begrifflichkeit. Während die erste Hälfte des Verses mit dem Fruchtbarkeits- und Mehrungssegens auch den Tieren zugesagt wird, ist der zweite Teil nur dem Menschen gewidmet. Was aber meint er? Zunächst einmal wird im Vergleich verschiedener Übersetzungen deutlich, dass es auf die genaue Wortwahl ankommt: Heißt es

- „füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrscht über...“ (so die revidierte Lutherbibel 2017),
- „bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über...“ (so die Einheitsübersetzung von 1983),

- „füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über..“ (so die Einheitsübersetzung von 2016) oder
- „füllt die Erde und macht sie urbar und regiert über..“ (so Othmar Keel und Silvia Schroer 2002)?

Zunächst einmal fällt auf, dass die beiden letztgenannten Übersetzungen auf das „*euch*“ verzichten. Es kommt im hebräischen Text nicht vor. Und natürlich macht es einen erheblichen Unterschied, ob der Mensch die Erde sich oder einem Anderen, Größeren untertan macht. Im Sinne der zuvor genannten Ebenbild-Metapher ist eigentlich klar, dass es nur darum gehen kann, die Erde Gott untertan zu machen, also darauf zu achten, dass Gottes Wille in der gesamten Schöpfung geschieht.

Im weiteren stehen im Hebräischen zwei Verben:

- *כבש* / *kabaš* heißt wörtlich übersetzt „den Fuß setzen auf“. Es könnte das altorientalische Ritual bezeichnen, das verwendet wurde, wenn jemand ein Territorium oder ein Haus zu Lehen übernahm. In dem Moment, in dem er erstmals den Fuß darauf setzte, übernahm er die Sorge und Verantwortung, aber natürlich auch die Gewalt. Diese Gewalt würde dann beim „Fuß setzen auf die Erde“ darin bestehen, das Lebenshaus der Schöpfung für alle seine BewohnerInnen lebenswert zu erhalten und gegen Zerstörung zu verteidigen. Altorientalische Darstellungen zeigen, wie Menschen ihr Vieh gegen den Angriff von Raubtieren verteidigen und dabei den Fuß auf das zu schützende Tier setzen. Man kann das als eigennützig interpretieren, denn die Kuh oder Ziege ist für ihren Besitzer viel wert. Man kann aber auch den Aspekt stark machen, dass hier ein Lebewesen fürsorglich geschützt wird – unter Gefahr für das eigene menschliche Leben.
- *רדד* / *radah* heißt wörtlich übersetzt „herrschen, niedertreten“. Indem anschließend die Lebensräume der Tiere aufgezählt werden, deutet sich an, was gemeint ist: Der Mensch soll dafür sorgen, dass alle Lebewesen ihren Lebensraum bekommen. Vielfach wird das in altorientalischen Abbildungen des sogenannten „Herrn der Tiere“ deutlich: Zwei miteinander kämpfende Steinböcke oder Strauße oder andere Tiere werden vom Menschen getrennt, um ihren Konkurrenzkampf zu beenden. Nicht gemeint ist mit dem „herrschen“ hingegen das Töten. Denn im anschließenden Satz werden auch dem Menschen nur Pflanzen zur Nahrung gegeben.

Abbildung: Der Herr der Steinböcke illustriert gut, was mit dem Regieren der Tiere gemeint ist: Skarabäus aus Akko (Tell Fuchar) um 1600 – 1500 v.Chr. (entnommen aus: Henrike Frey-Anthes 2010, Abb. 4; vgl. auch Othmar Keel/Silvia Schroer 2002, 208, Abb. 161).



Natürlich bleibt auch ein fürsorgliches, gerechtes und uneigennütziges Regieren mit der Anwendung von Gewalt verbunden. Das ist selbst im modernen demokratischen Rechtsstaat nicht anders. Ohne Gewalt lässt sich Ordnung nicht herstellen. Aber die Gewalt soll der Herstellung von Gerechtigkeit dienen. Daran muss sie sich messen lassen: „Die in Gen 1,28 verwendeten Begriffe *kibbesch* ‚den Fuß setzen auf‘ und *radah* ‚treten, niedertreten, beherrschen‘ bezeichnen Herrschaft, die ggf. die Anwendung von Gewalt einschließt... Apologetische Exegese, die die Gewaltpunkte völlig auszuklammern sucht... und nur auf die Verantwortung abhebt, trägt zur Verarbeitung der Wirkungsgeschichte dieses Herrschaftsbefehls nicht bei.“ (Othmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 181)

Die Erzählung endet in Gen 1,29 – 2,3 mit der Vision eines kosmischen Friedens (Karl Löning/ Erich Zenger 1997, 155–162). Mit einer sogenannten Übereignungsformel gibt Gott wie ein Herr seinen Vasallen allen Lebewesen die Erde als Haus und die Pflanzen als Nahrung. Jedes Lebewesen hat seinen Platz und seine Nahrung. Die vegetarische Ernährung aller Lebewesen ist in diesem Kontext ein Zeichen für die Lebensfülle: „Dass das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir gerade heute als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen [...] Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt.“ (Erich Zenger 1989, 142)

Abbildung: Auf diesem frühsumerischen Rollsiegel von ca. 3300 – 2900 v.Chr. verteidigt ein nackter Mann eine kalbende Kuh gegen einen Löwen, während er seinen Fuß auf sie setzt (entnommen aus: Jan Dietrich 2017, Abb. 1).

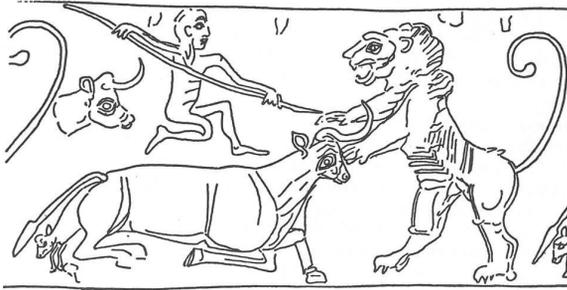


Abbildung: Auf diesem neuassyrischen Rollsiegel aus dem 9. – 7. Jahrhundert v.Chr. präsentiert ein Mensch seine Herrschaft über die Erde durch den aufgestemmtten Fuß auf dem Capriden und die gleichzeitige Abwehr des Löwen (entnommen aus: Jan Dietrich 2017, Abb. 9). Keel und Schroer kommentieren die Abbildung so: „Unter dem Fuß haben' bzw. ‚Auftreten' muss nicht unbedingt brutale, schon gar nicht willkürliche Unterwerfung bedeuten, sondern kann auch den Schutz des Schwächeren vor dem Stärkeren implizieren.“ (Othmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 181 Abb. 144)



Die Sintfluterzählung, in der die priesterschriftlichen und die vorpriesterschriftlichen Texte zu einer einzigen Geschichte verwoben sind, ist bereits dargestellt worden. Neu ist in der priesterschriftlichen Erzählung der Abschnitt vom *Bundschluss Gottes mit Noach und allen Geschöpfen* (Gen 9,1–17): Als Noach nach dem Ende der großen Flut die Arche verlässt, so heißt es, schließt Gott einen Bund – mit ihm, mit seinen Nachkommen und „mit allen Lebewesen bei euch“ (Gen 9,9–10; vgl. Hos 2,20–21). Gott,

Mensch und Tier werden BundesgenossInnen. Jedoch ist der Bund nicht so harmonisch wie der anfängliche Schöpfungsfrieden in Gen 1: Über die Tiere werden sich Furcht und Schrecken vor dem Menschen legen, das vorherige Vertrauensverhältnis ist gestört (Gen 9,2). Dem Menschen, über den zweimal der Mehrungssegen gesprochen wird, ist es fortan erlaubt, Tiere zu Nahrungszwecken zu schlachten und zu essen. Allerdings darf er sie nicht bis zum letzten Blutstropfen ausnutzen (Gen 9,3–4): Das Blut muss er beim Schlachten wegschütten – ein tiefes Symbol der Ehrfurcht. Das Töten von Menschen bleibt weiterhin strikt verboten, jedoch rechnet die Bibel offensichtlich mit Verletzungen dieses Gebotes. So ist der Noachbund ein Abkommen, das mit der Sündigkeit und Gewalttätigkeit des Menschen rechnet und sie so gut wie möglich einzugrenzen versucht – zum Schutz von Menschen und Tieren. Denn nie wieder, so verspricht es Gott, soll es eine alles zerstörende Flut geben (Gen 9,11).

2.3 Tiere in den Weisungen der Tora: Adressaten der Gerechtigkeit

Die Tora, also die ersten fünf Bücher der Bibel, enthält über zwanzig Gebote, die die Tiere betreffen. Das ist nicht wenig. Natürlich kann aus ihnen allein keine Tierethik entworfen werden. Aber gewisse Grundorientierungen im Umgang mit Tieren zeichnen sich unmissverständlich ab. Diese manifestieren eine doppelte Perspektive: Einerseits sind domestizierte Tiere ein wertvoller Besitz des Menschen, andererseits haben alle Tiere – wildlebende wie domestizierte – eine eigene Bedeutung als gerecht zu behandelnde Mitgeschöpfe.

Der erste Aspekt, dass domestizierte Tiere ein *Besitz des Menschen* sind, wird z.B. angesprochen, wenn es um haftungsrechtliche Fragen geht, sei es im Falle verloren gegangener, verletzter oder zu Tode gekommener Haustiere (Gen 31,39; Ex 21,33–34.37; 22,9–14), sei es im Falle von Schäden, die domestizierte Tiere verursacht haben (Ex 21,28–32.35f; Ex 22,4). Auch die Verpflichtung, dem unter seinen übergroßen Lasten zusammengebrochenen Esel des Feindes zu helfen (Ex 23,5), ist eher nicht aus Sorge um das Tier, sondern um dessen Besitzer erwachsen: „Die wirtschaftliche Existenz des Feindes wäre gefährdet, wenn er den Esel verlieren würde, von dessen Arbeitskraft er abhängig ist.“ (Peter Riede 2010, 1.4)

Der zweite Aspekt, dass Tiere *um ihrer selbst willen gerecht zu behandeln* sind, nimmt wesentlich breiteren Raum ein. Paradoxerweise beginnt die Liste mit der Feststellung, dass über domestizierte, aber gewalttätige Tiere

die Todesstrafe durch Steinigen verhängt werden soll (Ex 21,28–32). Die Bibel, die noch keine Unterscheidung von Strafunmündigen und Strafmündigen kennt, behandelt Tiere als „moral agents“, also als verantwortliche Handlungssubjekte – etwas, das wir heute sicher nicht mehr (oder höchstens sehr eingeschränkt, etwa im Falle eines „Problembären“) tun würden. Darüber hinaus kommen folgende Themen zur Sprache:

Schutz von Tiereltern und ihren Jungen vor übermäßiger Belastung: Junge sollen wenigstens sieben Tage bei der Mutter bleiben, ehe sie geschlachtet werden (Ex 22,29; Lev 22,27). Elterntiere sollen nicht gleichzeitig mit ihren Jungen getötet werden, weder beim Nutztier (Lev 22,28) noch beim Wildtier (Dtn 22,6–7). Wenn man den Elterntieren schon ihre Jungen nimmt, dann soll man wenigstens sie selber am Leben lassen. Das Alte Testament weiß also um die besondere Schutzwürdigkeit von Brut, Geburt und Aufzucht der Nachkommen.

Verbot des sexuellen Umgangs des Menschen mit Tieren (Ex 22,18; Lev 18,23) und der Kreuzung unterschiedlicher Tiergattungen untereinander (Lev 19,19): Diese auch in anderen Bereichen, z.B. im Ackerbau oder bei der Herstellung von Textilien, zu beobachtende Vorstellung, dass man unterschiedliche Spezies nicht vermischen darf, ist für das Alte Testament mit seinem stark symbolischen Denken ein extrem wichtiges Gebot, um die Schöpfungsordnung Gottes zu wahren.

Verbot des gleichzeitigen Anschirrens unterschiedlicher Tierarten vor denselben Karren (Dtn 22,10): Zunächst könnte auch dieses Gebot unter die zuletzt genannte Logik des Vermischungsverbots gerechnet werden. Es könnte aber auch ein unmittelbar tierethisches Motiv haben, dass nämlich im Falle unterschiedlicher Spezies vor einem Karren immer eines der beiden Zugtiere das schwächere ist und überfordert wird.

Sicherung anständiger Arbeitsbedingungen für das Tier (Dtn 25,4): „Du sollst dem Ochsen, der drischt, nicht das Maul verbinden.“ Harte Arbeit soll mit guter Ernährung belohnt werden – beim Menschen ebenso wie beim Tier.

Mahnung zur Vorsicht beim Schlagen von Tieren: In den normativen Weisungen der Tora ist das Schlagen von Tieren kein Thema. Als Erziehungsmittel war es, im rechten Maße eingesetzt, damals ebenso akzeptiert wie das Schlagen schutzbefohlener Menschen. Jedoch erzählt Num 22,23–34 die wundervolle Geschichte vom Propheten Bileam, der seinen Esel dreimal schlägt, weil er ihn irrtümlich für störrisch hält. Der Esel aber hat etwas gesehen, was Bileam entgangen ist, und hat sich damit als der

verständigere der beiden erwiesen. Als Bileam das erkennt, fällt er vor dem Esel auf die Knie und bittet um Vergebung.

Begrenzung der Tierschlachtung durch das Blutritual (Gen 9,4 u.a.): Grundsätzlich ist die Schlachtung von Tieren zum Fleischverzehr durch die Noacherzählung erlaubt. Gleichwohl wird mit dem Schächtritual, gemäß dem das Blut des Tieres vollständig ausfließen muss, eine spürbare Hemmschwelle gesetzt. Der Mensch soll sich überlegen, ob er das Tier wirklich töten muss. Und wenn er es tut, bleibt die Tötung allemal rechtfertigungspflichtig.

Teilgeben am Überfluss des Sabbatjahres (Ex 23,11; Lev 25,7): Jedes siebte Jahr ist in Israel ein Sabbatjahr, in dem die Felder brach liegengelassen werden. Was dennoch auf den Feldern wächst, sollen die armen Menschen und die wilden Tiere ernten. Gerade sie sollen etwas von dem Überfluss erhalten, mit dem Gott sein Volk beschenkt.

Gleichberechtigte Ruhe am Sabbat: Die wohl älteste Formulierung des Sabbatgebotes in Ex 34,21 kennt noch keine explizite Geltung für Tiere und sozial niedrig gestellte Menschen. Doch schon in Ex 23,12 und erst recht in den (nach-) exilischen Texten Dtn 5,12–15 und Ex 20,8–11 gilt der Sabbat auch für die beim Pflügen und Dreschen, beim Ziehen von Karren und beim Tragen von Lasten und anderen Arbeiten eingesetzten Tiere. Wie die Menschen haben auch die Tiere ein Anrecht auf Ruhe und Erholung. Wie die Menschen sollen auch sie an diesem Tag „zu Atem kommen“ (Ex 23,12). Eine eminent wichtige Vorschrift, die sich direkt gegen die ökonomische Dynamik wendet, immer mehr zu produzieren und menschliche wie tierliche Arbeitskräfte dafür auszubeuten.

Das Sabbatgebot ist die Krone sämtlicher Gebote der Tora und der Sabbat selbst in Gen 2,1–4a die Krone der gesamten Schöpfung. Wenn die Tiere auch in dieses Gebot einbezogen sind, dann zeigt das, wie selbstverständlich die Bibel ihnen einen Rechtsstatus zuerkennt: „Das Tier steht also unter dem Schutz des Gesetzes wie der rechtsschwache Mensch.“ (Marie Louise Henry 1993, 39) „Der Gerechte weiß, was sein Vieh braucht.“ (Spr 12,10)

2.4 Die Vision vom Schöpfungsfrieden

Die Noacherzählung geht davon aus, dass es in der irdischen Wirklichkeit unaufhebbare Konflikte zwischen Mensch und Mensch, Tier und Tier sowie Mensch und Tier gibt: Die Konkurrenz um knappe Ressourcen lässt

sich nicht ohne Gewalt lösen. Doch die Bibel hat auch eine Vision, wie die Erde einmal sein wird, wenn Gott sie ganz erlöst und vollendet hat. Eine solche Vision ist keineswegs pure Träumerei, sondern hat Auswirkungen auf das gegenwärtige Verhalten jener, die sich von ihr beflügeln lassen: Visionen (oder weniger theologisch: Utopien) orientieren, weil sie ein Fernziel aufzeigen; motivieren, weil dieses Ziel attraktiv erscheint; und kritisieren, weil sie ein Gegenbild zur Realität entwerfen und damit die Frage stellen, ob wirklich alles so bleiben muss, wie es immer schon war und gegenwärtig noch ist.

Drei große Visionen präsentiert die Bibel: Dass alle Menschen satt werden – ein Inbegriff zwischenmenschlicher Gerechtigkeit (Am 9,11–15; Jes 55,1–2; 25,6–8; die Erfüllung durch Jesus Mk 6,30–44 u.a.); dass Menschen aller Religionen und Kulturen zum Berg Zion pilgern – ein Inbegriff globalen Friedens (Mi 4,1–5; Jes 2,2–4; die Erfüllung durch den auferstandenen Christus Offb 21–22); dass alle Geschöpfe in einer heilen Gemeinschaft gewaltfrei zusammenleben – ein Inbegriff des Schöpfungsfriedens.

Schon die beiden Schöpfungserzählungen Gen 1–2 entwerfen, wie wir gesehen hatten, „als positive Utopie für den Umgang mit der Schöpfung ein friedliches und gewaltfreies Verhältnis zwischen Mensch und Tier.“ (Bernhard Irrgang 1992, 130) Die Lebewesen leben in ihnen je zugeeigneten Lebensräumen, es ist genug Platz für alle, sie haben ausreichend Nahrung, die für alle ausschließlich pflanzlich ist. Im Paradies sind Menschen wie Tiere VegetarierInnen. „Dass das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir gerade heute als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen... Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt.“ (Erich Zenger 1989, 142)

Noch deutlicher drücken es die Prophetentexte aus (Hos 2,20–21; Jes 32,15–20; 65,25; Ez 34,25–30 und vor allem Jes 11,1–9): Der Messias wird Recht und Gerechtigkeit schaffen, es wird Friede herrschen, der nicht nur dem Volk Israel gilt, sondern die Tiere und die gesamte Schöpfung mit umfasst. Wolf und Lamm, Panter und Böcklein, Kalb und Löwe, Kuh und Bärin und ihre Jungen, Schlange und Säugling wohnen beieinander, und der Löwe frisst Stroh wie das Rind. In dieser Aufzählung werden jeweils ein Lebewesen in der Obhut des Menschen und ein wildlebendes Tier zusammengebracht, außerdem jeweils ausgewachsene Tiere und Jungtiere sowie männliche und weibliche Tiere. Differenzierter könnte man nicht

verdeutlichen, dass alle Lebewesen in den großen Frieden des Messias einbezogen sind.

Neutestamentlich wird dieses Motiv nur einmal ausdrücklich aufgegriffen, allerdings an höchst prominenter Stelle: In Mk 1,13 – also im programmatischen Prolog des Markusevangeliums – wird wie eben schon dargelegt berichtet, dass die wilden Tiere Jesus während seines vierzigstägigen Aufenthalts in der Wüste Gemeinschaft leisten. In Christus, dem neuen Adam, bricht das messianische Zeitalter an, das uns den schon im Paradies angelegten Schöpfungsfrieden bringt. In ihm bricht Gottes Herrschaft und Reich an – ein Reich, das nicht nur die Menschen, sondern alle Geschöpfe einschließen will. In ihm ist der Kreislauf der Gewalt gegen die Schöpfung durchbrochen und dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, selbst als neue Schöpfung zu leben. Wenn ein Mensch zum Ursprung zurückkehrt und nicht sündigt, werden selbst die wilden Tiere wieder zahm, so interpretiert es Theophilus von Antiochien um 180 n.Chr. (Theophilus von Antiochien, Apologie an Autolykus II,17).

Eine Tierethik, die von einer solchen Vision geleitet ist, wird sich nicht mit dem aktuellen Status Quo der Tierhaltung und Tiertötung zufrieden geben können. Sie wird vielmehr beständig fragen, ob nicht ein nächster Schritt möglich ist, die Situation der Tiere zu verbessern. Sie weiß: Die Vision selbst ist ein für Menschen unerreichbares Ziel. Aber hier und heute gilt es, auf dieses Ziel zuzugehen. Ohne an ein Ende zu kommen, doch auch ohne stehenzubleiben und die Hände selbstzufrieden in den Schoß zu legen. Damit stellt eine solche in einer eschatologischen Spannung befindliche Tierethik TierschützerInnen die Frage, ob sie die nötige Geduld aufbringen, mit kleinen Fortschritten zufrieden zu sein, wenn diese kontinuierlich erfolgen, und TierhalterInnen, ob sie die Konsequenz aufbringen, nach einer vollzogenen Verbesserung für die eigenen Tiere sofort nach der nächsten Verbesserungsmöglichkeit zu fragen.

2.5 Ertrag: Anthropozentrismus in der vorhellenistischen Bibel?

Welchen Ertrag bringt der Durchgang durch die vorhellenistischen biblischen Texte? Sind sie ganz oder zumindest weitgehend anthropozentristisch? Die Schöpfungserzählungen schreiben den Tieren zahlreiche Ähnlichkeiten mit dem Menschen zu. Die Lebensräume sind für Menschen und Tiere geschaffen. Während der Sintflut sitzen die Tiere mit den Menschen im selben Boot, und anschließend sind sie gemeinsam BundespartnerInnen

Gottes. Der Mensch ist weder die Krone der Schöpfung – die ist in Gen 1,1–2,4a der Sabbat – noch ihr Mittelpunkt – das ist in Gen 2,4b–25 der Baum (oder die beiden Bäume?) in der Mitte des Gartens. Vielmehr ist der Mensch Haushalter, dem die Schöpfung als Leihgabe anvertraut ist, die er hegen und pflegen soll – einschließlich aller menschlichen und nicht-menschlichen BewohnerInnen dieses Lebenshauses. Schließlich muss man der Tora mit ihren zahlreichen Tierschutzgeboten einige Gewalt antun, wenn man aus ihnen herauslesen wollte, die Tiere seien allein zum Nutzen des Menschen da. Und die Vision vom Schöpfungsfrieden unterstreicht deutlich, dass die Bibel sich ein erfülltes Leben nicht ohne oder auf Kosten der Tiere vorstellen kann. Auch sie sollen den großen Frieden dereinst genießen, den Gott seiner Schöpfung verheißt.

„Die Bibel hat nur dieses anthropozentrische Weltbild. Eine Ethik, die Rücksicht auf die Tiere nehmen würde, findet man in der Bibel nicht.“ (Eugen Drewermann 2012) Eine irrigere Aussage kann man kaum machen¹⁰. Anthropozentristisch denken in der Bibel nur einzelne Texte aus der Zeit des Hellenismus, die von der griechisch-römischen Philosophie beeinflusst sind – manche späte Weisheitstexte im Alten Testament sowie einige paulinische Passagen im Neuen Testament (siehe Kapitel 4). Sie führen uns auf die wahre Spur der Herkunft des christlichen Anthropozentrismus: Die griechische und römische Philosophie. Sie soll im nächsten Kapitel untersucht werden.

10 Gerd Häfner 2019, 305 hält diese Aussage, die ich bereits in Michael Rosenberger 2015, 127 gemacht habe, für „überzogen“. Er meint: „Was das Verhältnis zur Tierwelt betrifft, so ist die biblische Tradition eindeutig von einer anthropozentrischen Perspektive bestimmt.“ Dabei beruft er sich einerseits auf die alttestamentliche „Herrscherstellung“ des Menschen, die aber wie gezeigt keinen materialen Anthropozentrismus manifestiert, sondern nur eine formale Anthropozentrik. Andererseits verweist er auf Jesusworte, die den Menschen mehr Wert zusprechen als Tieren. Auch diese bezeugen jedoch keinen Anthropozentrismus, sondern das Gegenteil, denn Jesus weist den Tieren offenkundig einen intrinsischen Wert zu. Zur Erinnerung: Anthropozentrismus ist definiert durch die These, dass alles einzig und allein für den Menschen geschaffen sei. Er verkörpert eine Teleologie (siehe Kapitel 1.2). Und die ist so in der Bibel nicht zu finden. Im Gegenteil: Gott kümmert sich um den Ochsen, wie Gerd Häfner 2019, 314 gegen Paulus als Wortsinn von Dtn 25,4 festhält. Der Ochse ist also im Sinne der Tora ein Telos in sich. Daher bestätigt Häfner meine Aussage eher als dass er sie wirksam entkräftet.

