

Die Tierwelt in der Bibel
Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Dis-
kussion um eine Theologie der Natur¹

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

I.

Angesichts der Fülle höchst unterschiedlicher Forschungsbeiträge zu dem ge-
stellten Thema, empfiehlt es sich für den gelehrten Alttestamentler, zunächst
von der für ihn übersehbaren fachspezifischen Diskussion auszugehen und mit
zwei repräsentativen Zitaten aus zwei verbreiteten Theologien des Alten Testa-
ments gewissermaßen *medias in res* zu gehen - einen umfassenden Überblick über
die Forschungslage zu geben, ist im Rahmen eines Beitrags für eine Festgabe
schlechterdings unmöglich. - Die damit angedeutete Vorgehensweise, erst das
AT und dann das NT auf seine Aussagen zur Tierwelt, zum Verhältnis Mensch -
Tier bzw. Gott - Tier zu befragen, hat ihren Grund allerdings nicht in der
Profession des Adressaten bzw. des Autors. Vielmehr spiegeln sich darin die
Verhältnisse im Bereich der Primär- wie der Sekundärliteratur², denn der Groß-

- 1 Für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 25.6.1986 in der
Evangelischen Akademie Tutzing anlässlich einer Kurpredigertagung zum Thema:
"Urlauber begegnen Tieren. - Der Freizeitmensch und die Natur" und am 7.7.86
vor dem Fachbereich Kulturwissenschaften der Universität Bayreuth gehalten
wurde. Da der Jubilar in seinen privaten Forschungen als Biologe tätig ist,
hoffe ich, daß meine Ausführungen, die von einem engen sachlichen Bezug der
beiden von ihm vertretenen Forschungsgebiete ausgehen, nicht nur als allge-
meiner Forschungsbeitrag, sondern auch als persönliche Gratulation verstan-
den werden mögen. - Einen guten Überblick über den weiteren Themenhorizont
bietet EvTh 37 (1977) Heft 1 mit Beiträgen von G. ALTNER, K.M. MEYER-ABICH,
K. STOCK, H. DEMBOWSKI und J. HÜBNER.
- 2 Ein Blick in die Register und Inhaltsverzeichnisse so umfassender Werke wie
die Theologien des NT von R. BULTMANN, H. CONZELMANN, L. GOPPELT oder O. KUSS
(R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 6. Aufl. 1968; H.
CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967; L.
GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, herausgegeben von J. ROLOFF, Göttin-
gen 1981, O. KUSS, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Regensburg 1937) zeigt,
daß "Tier" bzw. "Tierwelt" dort überhaupt keine Rolle spielen; ja, selbst
ein so zentraler Begriff wie "Natur" kommt nur bei GOPPELT vor.

teil der für das vorliegende Thema relevanten Texte stammt nun einmal aus dem Bereich des AT bzw. der alttestamentlichen Wissenschaft. Insofern ergibt sich aus der Lage am "Markt" der interpretationsfähigen bzw. -würdigen Literatur auch fast zwangsläufig der grobe Aufbau meines Beitrags: Er besteht aus einer kurzen Entwicklung der Problemstellung, einem umfangreichen alttestamentlichen und einem kürzeren neutestamentlichen Teil. In einem abschließenden vierten Teil soll schließlich noch kurz andiskutiert werden, welche Folgerungen sich aus den geschilderten Sachverhalten für die gegenwärtig aktuelle Diskussion um eine "Biblische Theologie" ergeben.

II.

Zunächst also die angekündigten Zitate: Das eine stammt aus der noch heute erhältlichen, aber bereits vor 50 Jahren erstmals erschienenen "Theologie des Alten Testaments" von L. KÖHLER, das andere aus der "Theologie des Alten Testaments in Grundzügen" von Th.C. VRIEZEN.

1) "Die ganze Stellung zum Tier, die man im AT beobachten kann, ist sachlich und kühl... Das Tier ist in die Herrschaft des Menschen gegeben; er darf sich seiner bedienen... Daß um der Opfer willen immerwährend Tiere sterben müssen, wird beschwiegen, wie auch Hiob in der großen Aufzählung von Unrecht, das er getan haben könnte, wohl einer Missetat an seinem Acker 31,38-40, aber keiner gegenüber seinem Vieh Erwähnung tut"³.

2) "Tierliebe ist also in Israel nicht fremd. Von einem Landbau- und Hirtenvolk kann man kaum anderes erwarten. Sie ist sogar durch das Gesetz geboten, gehört also mit zum Recht der Gottesgemeinschaft"⁴.

Daß man angesichts des gleichen Textkorpus zu so gegensätzlichen Zusammenfassungen von dessen Intentionen kommen kann, verwundert auf den ersten Blick, und man ist unwillkürlich geneigt, sich auf die Seite KÖHLERS zu schlagen. Herrschaft des Menschen über die Tierwelt? Ja, das kennt man aus Gen 1! Aber Tierliebe? Außer dem vereinzelt Satz vom dreschenden Ochsen, dem man das Maul nicht verbinden soll (Dtn 25,4), kommt einem in dieser Hinsicht bei flüch-

3 L. KÖHLER, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936 = 4. Aufl. 1966, 143f. Daß KÖHLER als Beleg ausgerechnet das Hiobbuch zitiert, nimmt wunder, denn dort spielt die Tierwelt eine vergleichsweise wichtige Rolle; vgl. dazu unten III.3.

4 Th.C. VRIEZEN, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Wageningen/Neukirchen o.J., 191. Ausgeweitet auf AT und NT findet sich eine vergleichbare Aussage im Art. "Tier" des Bibellexikons von H. HAAG (Einsiedeln-Zürich-Köln 1951) 1619: "Die Bibel ist tierfreundlich".

tigem Überlegen nichts in den Sinn, und der ist ja im NT in allegorischer Manier auf menschliche Situationen gedeutet worden⁵, kommt also für unsere Fragestellung allenfalls bedingt in Frage. M.a.W. auf den ersten Blick will es so scheinen, als ob KÖHLER den Grundtenor des AT in dieser Frage richtig getroffen hätte, während VRIEZEN in dem Verdacht steht, den durch A. SCHWEITZER in die neuere theologische Diskussion eingebrachten Gedanken der "Ehrfurcht vor dem Leben"⁶ einfach in das AT zurückprojiziert zu haben.

Ganz so einfach liegen die Dinge jedoch nicht - hinter den Zitaten dieser beiden großen Alttestamentler, die hier stellvertretend für eine ganze Fülle von ähnlichen Aussagen erwähnt worden sind, stehen vielmehr zwei altehrwürdige Auslegungstraditionen, die beide mit dem Anspruch auftreten, textgemäß zu sein. KÖHLER folgt letztlich der Intention der Endredaktion des Pentateuch und nimmt die Aussagen des ersten Kapitels der heiligen Schriften über das "dominium terrae" als Ausgangspunkt und Richtschnur für die Begegnung mit allen weiteren Texten; daß er damit zugleich die Position vertritt, die bis in die jüngste Zeit hinein v.a. in der protestantischen Ethik bzw. Anthropologie dominiert, ist deutlich⁷. VRIEZEN dagegen folgt einer alten jüdischen Auslegungstradition; dort geht man davon aus, daß allen Texten der Tora die gleiche Dignität eignet, weshalb man sich nicht dazu genötigt fühlt, alle auf Gen 1 folgenden Texte durch die Brille dieses in der christlich-abendländischen Tradi-

5 Vgl. 1 Kor 9,9f und 1 Tim 5,18. Paulus schließt sogar explizit aus, daß hier das reale Tier gemeint sein könne: "Liegt denn Gott etwas an dem Ochsen?" (1 Kor 9,9b). Die schon angedeutete und unten (IV:) ausführlicher belegte These, daß weite Teile des NT an der Tierwelt bzw. an der Frage der Stellung des Tieres im Verhältnis zu Gott und Mensch desinteressiert sind, gewinnt an diesem Beispiel erste Konturen.

6 Vgl. dazu den von H.W. BÄHR herausgegebenen Sammelband: A. Schweitzer, Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben, München 1966, in dem SCHWEITZER (Wieder-)Entdeckung der Natur bzw. der Tierwelt als Thema der theologischen Ethik schildert. Wie fremd dieser Gedanke etwa für lutherische Kreise war, ergibt sich aus der SCHWEITZERS Intention verfremdenden Aufnahme dieses geprägten Terminus in der "Ethik" von W. TRILLHAAS (Berlin, 2. Aufl. 1965), wo nach 50 Jahren nach der erstmaligen Formulierung des Gedankens der "Ehrfurcht vor dem Leben" durch SCHWEITZER unter diesem Stichwort ausschließlich der Wert des menschlichen Lebens verhandelt wird (182-209). Der bei M.LANDMANN, Das Tier in der jüdischen Weisung, Heidelberg 1959, 41, zitierte spöttische Vergleich SCHWEITZERS (?) hat offenbar einen guten Grund: "Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Tür zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spur seiner Pfoten entstelle - also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen".

7 Vgl. dazu die zitierte Ethik von W. TRILLHAAS bzw. das Lehrbuch von T. RENDTORFF (T. RENDTORFF, Ethik, 2 Bde., Stuttgart 1980/81).

tion zum Schlüsseltext avancierten Kapitels des AT zu lesen. Und da, wie schon PHILO von Alexandria festgestellt hat⁸, der Pentateuch einige Bestimmungen enthält, die man durchaus im Sinne einer ethisch-"humanitären" Zuwendung zur Tierwelt interpretieren kann, ist es bei dieser Sicht der Dinge nur konsequent, wenn man den Gedanken der Tierliebe im AT wiederfinden zu können glaubt, ja diesen mit PHILO und vielen neueren jüdischen Autoren als den zentralen Gedanken des AT zur Verhältnisbestimmung Mensch - Tier identifizieren zu können meint⁹.

So alt und ehrwürdig diese beiden Modelle des Umgangs mit alttestamentlichen Texten im allgemeinen und mit den die Tierwelt betreffenden Texten im besonderen auch sind - ich meine, daß derartige plakative Aussagen zur Stellung "des" AT zu einem Problem wie hier dem Verhältnis Mensch - Tier heute methodisch nicht mehr zu rechtfertigen sind¹⁰. Der einzig gangbare Weg scheint es mir demgegenüber zu sein, die Vielfalt der alttestamentlichen Aussagen ernst zu nehmen, ihre jeweilige theo- bzw. soziologische Verortung zu erhellen, und erst von daher ihre theologische Relevanz so zu bestimmen, daß eine eventuelle "Einheit in der Vielheit" deutlich wird. Daß dieses traditionsgeschichtliche Modell mutatis mutandis dann auch bei der Untersuchung der neutestamentlichen Texte Anwendung finden soll, sei hier im Vorgriff schon angemerkt. Ebenso sei angemerkt,

8 So v.a. in der Schrift "De virtutibus".

9 So etwa PHILO, De virtutibus 142-144; M. HARAN, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier, ThZ 41 (1985) 159 u.ö.; G. STEIN, Das Tier in der Bibel. Der jüdische Mensch und sein Verhältnis zum Tier, Jud 36 (1980) 14f u.ö.; ähnlich - nur differenzierter - auch M. LANDMANN (1959) 20 u.ö.

10 Schon J. HEMPEL, Gott, Mensch und Tier im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung von Gen 1-3, in: Ders., Apoxysmata, BZAW 81, Berlin 1961, 205 (Wiederabdruck eines erstmals 1932 in der ZStH veröffentlichten Aufsatzes), hat darauf hingewiesen, daß im AT (wie auch im NT) erhebliche "Gegensätze" in der Einstellung der verschiedenen Traditionsschichten zum Verhältnis Mensch-Tier bestehen. M.-L. HENRY, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, Tübingen 1958, die sich ausdrücklich auf HEMPEL beruft (ebd. Anm. 1), fällt demgegenüber wieder in eine flächige Betrachtungsweise ("der alttestamentliche Mensch"; vgl. a.ebd. Kap. 2) zurück, die durch die Anwendung des der atl. Vielfalt m.E. ebensowenig angemessenen Entwicklungsgedankens zur Erklärung von sachlichen Spannungen allenfalls bedingt aufgebrochen wird. Im Grundansatz ähnlich geht auch S. HERNER, Die Natur im Alten Testament, Lund 1941, 68ff vor, wenn auch eher im Stile einer von gelegentlichen systematischen Gedanken unterbrochenen Materialsammlung (Grundgedanke: Deprivation der ursprünglich positiven Einstellung zum Tier im Verlauf der Geschichte Israels; J zeigt Sympathie für die Tierwelt, P dagegen nicht [69ff] - den Wendepunkt bildet Ezechiel [87 u.ö.]).

daß der begrenzte Raum für diesen Beitrag dazu zwingt, manches zusammenzufassen, was durchaus noch differenzierter gesehen werden könnte.

III.

Seit G. von RADs programmatischem Aufsatz: "Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens", ist es ein verbreitetes Modell geworden, zumindest zwei theologische Grundlinien im AT zu verfolgen: den "Heilsglauben" und den "Schöpfungsglauben"¹¹, bzw. - mit den ein objektives Moment in den Vordergrund rückenden Kategorien C. WESTERMANNs ausgedrückt - das "rettende" und das "segnende" Handeln Gottes¹². Trotz der "Erblast", die von RAD diesem Modell der vorsichtigen Differenzierung dadurch mitgegeben hat, daß er es selbst wieder relativierte, indem er im AT fast ausschließlich den "Heilsglauben" wirksam sah, zu dem der "Schöpfungsglaube" allenfalls eine Art Appendix bildet, und trotz der gegenläufigen Vorbelastung dieses Oppositonspaars durch den Versuch von H.H. SCHMID, die Schöpfungstheologie als Zentrum des AT zu identifizieren¹³, möchte ich mich im folgenden - darin WESTERMANN folgend - an der Dualität dieser beiden Kategorien gewissermaßen als Grobraster orientieren. Über WESTERMANNs Entwurf hinaus scheint es mir jedoch angebracht und dem Selbstverständnis des AT angemessen, das Gesetz, d.h. die gesetzlichen Partien des AT einschließlich der kultgesetzlichen, nicht als "Antwort Israels" theologisch zu neutralisieren. "Gesetz und Geschichte"¹⁴ sind vielmehr als zwei verschiedene Weisen der rettenden Zuwendung Gottes für Israel ernstzunehmen¹⁵. Somit ergibt sich, daß statt "des" AT zumindest drei verschiedene Gruppen von Texten auf ihre Einstellung zum hier verhandelten Problem zu befragen sind: Die Texte, in denen das Heils- bzw. Unheilshandeln Gottes an Israel in der Geschichte im Mittelpunkt steht, die - insofern ist von RAD im Recht - mengenmäßig den größ-

11 G. von RAD, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, BZAW 66 (1936) 138-147 = ThB 8, 136-147. Der theologische Rahmen, aus dem heraus von RAD diese Problematik anspricht, ist die Neubestimmung des Verhältnisses von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* in der dialektischen Theologie.

12 So C. WESTERMANN, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD Ergänzungsreihe 6, Göttingen, 2. Aufl. 1985, *pasim*.

13 So H.H. SCHMID, Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil. "Schöpfungsglaube" als Gesamthorizont biblischer Theologie, ZThK 70 (1973) 1-19 = Ders., Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, Zürich 1974, 9-30.

14 Vgl. dazu etwa die Ausführungen G. von RADs am Ende seiner Theologie des AT (G. von RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München, 8. Aufl. 1984, 413ff).

15 Diese Entsprechung ist v.a. vom Deuteronomium betont worden; vgl. Dtn 5,33; 6,24 u.ö.

ten Teil des AT umfassen, sodann die kultisch-gesetzlichen Texte v.a. im Zentrum des Pentateuch und schließlich die - allerdings nicht allzu häufigen - Texte, die die gottgebene natürliche Ordnung der Welt reflektieren und damit den Fundus an Belegen bilden, auf denen H.H. SCHMID seine These aufgebaut hat. - Nocheinmal anders gesagt: Stark vereinfachend könnte man unter Bezug auf die wichtigsten Traditionsträgergruppen in Israel davon sprechen, daß die prophetisch, priesterlich und weisheitlich geprägten Texte des AT je für sich einer getrennten Betrachtung unterzogen werden müssen¹⁶.

1. Die Tierwelt in den geschichtlich prophetischen Texten des AT

Sieht man von den eschatologischen Texten der späten Prophetie wie etwa Jes 11,1-9¹⁷ sowie von der sog. jahwistischen Urgeschichte einmal ab, die - einer Anregung F. CRÜSEMANNs folgend¹⁸ - erst im dritten Unterabschnitt behandelt werden soll, dann finden sich in diesem Textbereich praktisch keine Reflexionen über die Tierwelt, über das Verhältnis Mensch - Tier. Die reale Tierwelt kommt hier nur insofern in den Blick, als Haustiere als Nutzobjekte, wilde Tiere

16 Daß dieser Differenzierung immer noch etwas Künstliches anhaftet, weil die Grenzen zwischen den Gruppen natürlich fließend waren, (vgl. die weisheitlichen Elemente im Jesaja-Buch oder die Tatsache, daß der Prophet Ezechiel Priester war), ist mir bewußt; trotzdem scheint mir diese grob tendenzielle traditionsgeschichtliche Differenzierung immer noch angemessener als die Rede von "dem" AT oder die Erklärung der vorhandenen Differenzen im Sinne eines Entwicklungsmodells. Zur Klärung der vorliegenden Problemstellung sollte sie ausreichen.

17 Zu erwähnen wäre noch Jes 65,25, (ein Reflex auf Jes 11), und evtl. Joel 2,22. Die hier angesprochene Restitution des "reinen Urzustandes" hat im Blick auf die reale Welt, in der die Menschen des AT lebten, eindeutig utopischen Charakter, gibt also allenfalls indirekt Auskunft über die prophetische Einstellung zur Tierwelt. Immerhin machen solche Texte aus der Spätzeit deutlich, daß auch im prophetischen Bereich die real vorliegende Einstellung zur Tierwelt als problematisch empfunden wurde. Zum Ausdruck dieses Unbehagens bedient sich der Autor von Jes 11 etwa einer Umkehrung der Paradiesgeschichte - der Fluch von Gen 3,15ff wird in der messianischen Endzeit aufgehoben. - Ob man in diesem Zusammenhang mit J. HEMPEL (1961) 205 auch Stellen wie Jer 14,5 oder kultkritische Passagen wie Jes 40,15ff bzw. Ps 50,8ff diskutieren sollte, scheint mir im Blick auf letztere Stellen insofern zweifelhaft, als es dort um das Verhältnis Mensch - Gott und nicht Mensch - Tier geht; in Jer 14,5 eignet der Erwähnung des Verschmachtens der Tiere m.E. nur illustrativer Charakter für das Ausmaß der Dürre.

18 Vgl. unten 3) bzw. F. CRÜSEMANN, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in: Die Botschaft und die Boten, FS H.W. WOLFF, Neukirchen 1981, 11-29.

als Jagdobjekte bzw. Feinde für den Menschen erscheinen¹⁹. Für diesen Textbereich trifft KÖHLERS summarische Darstellung durchaus zu. Das Interesse an der Tierwelt ist hier gewissermaßen allein vom Kosten-Nutzen-Denken geprägt, als eigenständige oder gar in einem personalen Verhältnis zu Gott oder zum Menschen stehende Wesen kommen Tiere nicht vor.

Beginnen wir bei den Haustieren: Viehbesitz bildet die ökonomische Grundlage von der Patriarchenzeit bis in die frühe Königszeit²⁰; ja, reduziert auf eine Kuh und zwei Schafe, wird Viehbesitz nach Meinung des Jesaja auch wieder die ökonomische Grundlage für die wenigen bilden, die den Assyrersturm überleben werden²¹. Drei der ägyptischen Plagen, mit denen der Pharao in die Knie gezwungen werden soll, richten sich gegen die ökonomischen Wurzeln seiner Macht, gegen seinen Viehbesitz: Die Pest, der Hagel und - hier nur z.T. - die Tötung der Erstgeburt²². Ja, bis in die Sprache hinein läßt sich diese Einstellung zum Tier verfolgen, denn die Vokabel נִקְדָּן steht sowohl für "Besitz" im allgemeinen Sinn wie auch für "Viehbesitz". Zu diesem Viehbesitz zählen in erster Linie Tiere, deren Milch, Fleisch, Fell oder Wolle wirtschaftlich verwertbar sind, also Rinder, Schafe und Ziegen, dann aber auch Last-, Reit- und Arbeitstiere wie Esel und Kamele, später auch Pferde. Um nur einige wenige Beispiele in Erinnerung zu rufen: Sowohl Abraham als auch die Hexe von Endor schlachten zu Ehren ihres hohen Gastes ein gemästetes Kalb, Samuel und Abigail bewirten ihre jeweiligen Gäste mit Schaffleisch, und Gideon wie Manoah schlachten für ihre himmlischen Besucher je ein Ziegenböckchen²³. Ist in den erwähnten Bei-

19 Dies gilt unbeschadet des bei J. HEMPEL (1961) 200 erwähnten Umstandes, daß hinter den Berichten von kämpferischen Auseinandersetzungen mit wilden Tieren ursprünglich u.U. ein "urtümliches Denken und Empfinden stehen" könnte, das die Tiere als "dem Menschen gleich", ja "dem Menschen mannigfach überlegen" sah. Verbal greifbar wird hier jedenfalls über das Verhältnis Mensch - Tier nicht reflektiert, von den Tierkämpfen wird nur ad majorem hominis gloriam erzählt. - Das bei H. angesprochene Denken scheint mir allenfalls dafür verantwortlich zu sein, daß Jahwe wie auch Menschen in poetischen Texten mit Tieren verglichen werden können, vgl. dazu die Bemerkungen am Ende des Abschnitts.

20 Vgl. z.B. Gen 12,16; 13,2ff; 26,14; 30,43; 32,15; 1 Sam 17,20; 25,2; 1 Kön 5,3. Weitere Belegstellen und Einzelheiten für die hier und im folgenden angesprochenen Phänomene sind bei S. HERNER (1941) 68ff nahezu vollständig aufgelistet.

21 So Jes 7,21f.

22 Ex 9,3ff; 9,19ff; 11; 12,29ff.

23 Vgl. dazu Gen 18,7 und 1 Sam 28,24, 1 Sam 9,24 und 25,18 sowie Ri 6,19 und 13,15. Daß Ziegenböckchen daneben als gängiges Zahlungsmittel für Liebesdienste galten, ergibt sich aus Gen 38,17ff bzw. Ri 15,1.

spielen das Schlachten von Tieren noch besonderen Situationen zugeordnet, so erfahren wir aus 1 Kön 5,3 nicht ohne Anzeichen einer gewissen Bewunderung, daß für den königlichen Haushalt Salomos täglich zehn gemästete Rinder, zwanzig Weiderinder und hundert Schafe ihr Leben lassen mußten, von dem darüber hinaus genannten Geflügel einmal abgesehen. Reflexionen irgendwelcher Art über die Legitimität solchen Tuns sind an keiner der erwähnten Stellen zu erkennen: Tiere sind für den Besitzer beliebig verfügbare Objekte. Daß der Viehzüchter Amos den Vornehmen von Jerusalem und Samaria vorhält, sie verbrächten ihr Leben in Pressen und Fressen von Lämmern und gemästeten Kälbern, hat nichts mit einem eventuellen Mitgefühl mit diesen Tieren zu tun, sondern zielt ausschließlich auf die sozialen Spannungen im Volk²⁴. Von Tierliebe im Sinne VRIEZENS und der jüdischen Tradition kann in diesem Textbereich nichts wahrgenommen werden.

Das gilt in gleicher Weise für die nicht zum Verzehr geeigneten Haustiere; auch sie werden ausschließlich als Objekte behandelt. Josua und David haben keine Skrupel, die Pferde ihrer Feinde zu Hunderten zu lähmen²⁵, der Seher Bileam schlägt seine Eselin und würde sie sogar umbringen, wenn er nur ein dafür geeignetes Gerät bei sich hätte²⁶, und die Tatsache, daß man damals wie heute im Orient tote Esel einfach am Straßenrand liegen läßt, ist sogar ins Sprichwort eingegangen, weshalb Jojakim kurzerhand ein "Eselsbegräbnis" angekündigt werden kann²⁷. Ansonsten wird "kühl und sachlich" wie im Sinne KÖHLERS vom Gebrauch dieser Tiere als Last- bzw. Reittiere berichtet²⁸. Analoges gilt von den Kamelen und Pferden²⁹. Aus den Brunnsenszenen der Genesis, wo z.B. Rebekka die Kamele des Knechtes des Abraham trinkt, auf eine besondere Tierliebe zu schlie-

24 Am 6,1-4.

25 Jos 11,9 bzw. 2 Sam 8,4.

26 Num 22,23ff. Die Stelle darf nicht dahingehend mißverstanden werden, als trete Jahwe hier als Tierschützer auf. Bileams Verhalten ist verwerflich, weil es sich gegen Jahwe selbst (bzw. seinen Mal'ak) richtet. Auch die Deutung M.-L. HENRYS (1958) 38.40, hieran lasse sich Israels Wissen um die "irrationale Mächtigkeit" bzw. das "Ahnungsvermögen der Seele" des Tieres exemplifizieren, scheint mir zweifelhaft.

27 Jer 22,19.

28 Gen 22,3; 42,7; 43,18 u.ö. bzw. Ex 4,20; Ri 1,14; Sach 9,9; vgl. dazu das den Parallelismus mißverstehende Zitat in Mt 21,5ff - Objekte bleiben die Esel auch dort.

29 Gen 24,10ff; 30,43; 37,25; Ri 6,5; 7,12 bzw. 2 Kön 9,17f. Pferde erscheinen übrigens nicht als Lasttiere, wohl aber als Zugtiere vor Streitwagen (Jos 11,4; 1 Sam 13,5; 2 Sam 1,6; 2 Kön 13,7).

Ben, geht nicht an, denn die Sympathie gilt allein dem Besucher, nicht den Tieren³⁰. Ganz schlecht kommen in diesem Textbereich die als Aasfresser verachteten Hunde weg, die man mit Steinen und Stöcken verjagt³¹ - "Hund" ist denn auch als Schimpfwort in Gebrauch³². Vom Hund als treuen Gefährten, wie er etwa bei Homer eine Rolle spielt, ist im AT bzw. Tenach keine Rede; erst im Buch Tobias taucht ein solcher auf³³.

Nicht weniger unreflektiert ist in diesem Textbereich das Verhältnis zwischen Mensch und Wildtier. Auf der Tafel Salomos findet sich selbstverständlich auch Hirsch- und Gazellenfleisch³⁴. Frösche, Mücken, Stechfliegen und Heuschrecken erscheinen in den Plageerzählungen als bloßes Mittel zur Erzwingung des Exodus³⁵. An ihrem Ergehen ist der Erzähler nur insoweit interessiert, als das Ende der Heuschrecken im Schilfmeer als Präfiguration des Ergehens der Ägypter an eben diesem Ort figurieren kann und die toten Frösche so zum Himmel stinken, daß damit quasi eine neue Plage entsteht. M.a.W. die Frage nach dem Schicksal der Tiere ist besonders in diesen Texten von den vorgeordneten heilsgeschichtlichen Interessen verdeckt.

Wenn Simson einen Löwen "wie ein Böcklein" zerreißt oder dreihundert Füchse jeweils paarweise an den Schwänzen zusammenbindet, daran brennende Fackeln befestigt, und sie so in die Felder der Philister treibt, fällt es einem allerdings schwer, auch dahinter noch ein übergeordnetes heilsgeschichtliches Interesse zu sehen; hier handelt der keine Grenzen anerkennende Heros, dem die ganze Umwelt als Objekt bzw. als Mittel für seine Taten zur Verfügung steht³⁶.

30 Gen 24,10ff - mit umgekehrter Verteilung der menschlichen Rollen auch Gen 29,3ff bzw. in Ex 2,17; unbeschadet dessen ist S. HERNER (1941) 92, der die Stellen als Beispiel für die Fürsorglichkeit des Israeliten seinen Tieren gegenüber zitiert, insofern Recht zu geben, als Rebekka hier als ideale Ehefrau für den Nomaden Isaak gezeichnet werden soll, die weiß, wie man mit Kamelen umgehen muß.

31 Vgl. zu ersterem Phänomen 1 Kön 21,19ff; 2 Kön 9,10 (s.a. Ex 22,30), zu letzterem 1 Sam 17,43 und insgesamt S. HERNER (1941) 102f.

32 2 Sam 3,8, 16,9.

33 So Od. XVII, 290ff bzw. Tob 5,17; 11,4; es ist nicht auszuschließen, daß im letzteren Fall hellenistischer Einfluß vorliegen könnte. Insofern mutet es seltsam an, wenn M.-L. HENRY (1958) 12f ausgerechnet diese Stelle als Beleg für die Einstellung "des" alttestamentlichen Menschen zum Hund bzw. zum Tier allgemein heranzieht.

34 1 Kön 5,3.

35 Ex 7,29ff; 8,12ff; 8,16ff; 10,4ff.

36 Vgl. Ri 14,5; 15,4ff. Der Versuch von H. GESE, Die ältere Simson-Überlieferung, ZThK 82 (1985) 261-280, auch die Simson-Gestalt im Sinne eines heils-

Stellt die Simsontradition auch in gewisser Weise einen Sonderfall in der Traditionsgeschichte Israels dar³⁷ - so steht David Simson in mancher Hinsicht nur wenig nach, wenn er sich etwa rühmt, er habe - mit Jahwes Hilfe! - Löwen und Bären, die seine Herde bedrohten, einfach beim Barte gepackt und erschlagen³⁸. Aus solchem Holz müssen "Hirten der Völker" geschnitzt sein, weshalb denn auch bei der künstlerischen Darstellung orientalischer Herrscher Jagdszenen neben kriegerischen Darstellungen eine wichtige Rolle spielen. Und umgekehrt weiß das Danielbuch keine treffendere Strafe Gottes für die Verfehlungen des hybriden Weltherrschers Nebukadnezar als die Ankündigung, diesen unter die Tiere zu versetzen und ihm anstelle des menschlichen ein "viehisches" Herz zu geben (Dan 4,13ff).

Damit ist letztlich schon eine Art Resümee für diesen Textbereich gegeben. In Texten, in denen es um das Heil geht, das Israel in seiner Geschichte erfahren hat, bei Texten, die von den Helden der Frühzeit eines eben erst in die Weltgeschichte eingetretenen Volkes, von dessen Aufstieg und schließlichem Niedergang berichten, ist es nur natürlich, daß die Welt in erster Linie auf das Verhältnis Gott - Mensch beschränkt gesehen wird und in einigen Texten vollends anthropozentrisch reduziert erscheint. Die Tierwelt oder gar das, was wir als Natur bezeichnen, kommt als eigenständige Größe noch nicht in den Blick. Die Situation des Menschen ist bei dieser Perspektive so stark vom Kampf um das pure Überleben in einer v.a. als feindlich empfundenen Umwelt geprägt, daß tiefere Überlegungen über sein Verhältnis zu eben dieser natürlichen Umwelt keinen Platz haben oder aber von einem bloßen Freund-Feind-Schema geprägt werden.

Immerhin - im Rahmen dessen, was gemeinhin unter den Stichworten "Tiersymbolik" bzw. "Tiervergleich" zusammengefaßt wird, sind schon erste Anzeichen dafür zu erkennen, daß gewisse Eigentümlichkeiten in der Tierwelt auch in diesem Traditionsbereich wahrgenommen wurden³⁹, wenn auch nicht aus einem realen Interes-

geschichtlichen Konzepts zu interpretieren, (womit er die Gedanken der dtr. Redaktion in die ursprünglich selbständigen Texte einträgt), kann nicht überzeugen, zumal außer der *petitio principii* und entlegenem religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial keine positiven eigenen Argumente vorgebracht werden und die vorliegenden Gegenargumente nur *per negationem* angesprochen, nicht aber sachlich widerlegt werden.

37 Vgl. dazu R. BARTELMUS, Heroentum in Israel und seiner Umwelt, AthANT 65, Zürich 1979, 79ff.

38 1 Sam 17,34ff; dahinter steht natürlich die Tatsache, daß wilde Tiere für die damaligen Menschen eine reale Bedrohung darstellen - vgl. Jer 5,6; Ez 34,25.28.

39 Vgl. o.Anm. 19; in den Tiervergleichen den "in der tiefsten Schicht liegen-

se an der Tierwelt heraus, sondern in theologischer bzw. anthropologischer Einführung. Wenn Jahwe mit einem Löwen gleichgesetzt wird⁴⁰, wenn Juda, Dan und ganz Israel in den alten Stamessprüchen als (junger) Löwe gepriesen werden⁴¹, wenn Benjamin als reißender Wolf und Ephraim und Manasse als Stier bzw. als Nashorn gezeichnet werden⁴², wenn Jesaja und Jeremia Juda/Israel vorhalten, daß es sich ahnungsloser als Tiere ihrem Herrn gegenüber verhält⁴³, dann läßt das darauf schließen, daß die Einstellung auch und gerade der Prophetie zur Tierwelt vielleicht doch differenzierter war, als die meisten Texte vermuten lassen. Doch da es in diesem Aufsatz um das Verhältnis zur realen Tierwelt, und nicht um Bilder bzw. unbewußte Vorstellungen geht, lasse ich es bei diesem Hinweis bewenden.

2) Die Tierwelt in den gesetzlich-priesterlichen Texten

Daß - theologisch gesehen - in der eben geschilderten Einstellung zur Tierwelt ein echtes Defizit vorliegt, haben bestimmte Kreise in Israel offenbar seit jeher empfunden. Möglicherweise hat hierin die Begegnung Israels mit der kanaanäischen Naturreligion eine von der baalfeindlichen - der Prophetie bzw.

den Grund, weshalb das Judentum ein Herz für Tiere hat" zu sehen, wie das M. LANDMANN (1959) 103 tut, scheint mir indes absurd.

40 Das Bild erscheint v.a. in der Prophetie, so etwa in Jes 31,4f; Jer 49,19; Hos 5,14; 11,10; 13,7 - Indirekt auch in Joel 4,16 und Am 1,2. Daneben kann Jahwe noch mit anderen Tieren wie Panther (Hos 13,7) oder Bärin (Hos 13,8) verglichen werden; das bei weitem häufigste und wohl auch urtümlichste Bild ist indes das des Löwen. Diese Bilder als "revivals" einer älteren Religionsstufe zu interpretieren (so J. HEMPEL [1961] 203), scheint mir problematisch, wenn auch nicht zwingend zu widerlegen.

41 Gen 49,8f; Dtn 33,20.22; Num 23,24; 24,9.

42 Gen 49,27 bzw. Dtn 33,17. Ob im letzteren Fall tatsächlich auf ein Nashorn angespielt ist, ist alles andere als sicher; konventionell spricht man von "Wildstier" bzw. "the aurochs" (so F.S. BODENHEIMER, *Animals and Man in Bible Lands*, Leiden 1960, 199).

43 So Jes 1,3; Jer 8,7 - es liegt wohl weisheitlicher Einfluß vor; M.-L. HENRY (1958) 44ff spricht in diesem Zusammenhang m.E. zu Recht vom "Tier als religiöse(n) Leitbild". Dagegen scheint es mir problematisch, aus einer Parabel wie 2 Sam 12,1ff Rückschlüsse auf das Verhältnis Mensch - Tier zu ziehen (ebd. 11). Parabeln und Fabeln, die oft menschliche Probleme in die Tier- bzw. Pflanzenwelt projizieren, sind als Informationsquelle über das Naturverständnis ihrer Autoren kaum zu gebrauchen.

dem Deuteronomium verpflichteten - Redaktion der erzählenden Texte verschleierte oder gar nicht mehr wahrgenommene positive Wirkung auf das religiöse Denken Israels ausgeübt⁴⁴. Schon in den ältesten kultisch-gesetzlichen Texten wie dem Bundesbuch⁴⁵ finden sich jedenfalls Passagen, die von einer ganz anderen Einstellung gegenüber der Tierwelt zeugen⁴⁶. Wie sehr hier auch das Tier als "gleichberechtigt vollwertiger Partner" des Menschen gesehen wird, geht schon alleine daraus hervor, daß auch Tiere als verantwortlich betrachtet werden, ja daß ihnen sogar der Prozeß gemacht werden kann⁴⁷. Weiters wird z.B. das Sabbatgebote so eingeführt, daß auch die Tiere an den Segnungen des Sabbat Anteil haben: "Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun; aber am siebenten Tag sollst du feiern, auf daß dein Rind und dein Esel ruhen und deiner Sklavin Sohn und der Fremdling sich erquicken" (Ex 23,10). Und im unmittelbar vorausgehenden Satz wird das Sabbat-Jahr als eine Institution eingeführt, die Jahwe zugunsten der Armen aus dem eigenen Volk und der Wildtiere eingeführt hat⁴⁸. Zweifel, daß die Tierwelt hier mit ganz anderen Augen gesehen wird als in den geschichtlich-prophetischen Texten, sind angesichts dessen kaum mehr möglich, zumal es sich nicht um eine vereinzelte Bestimmung handelt, sondern in ähnlicher Weise auch im Sabbat-Gebote des Dekalogs wiederholt wird⁴⁹.

Doch damit nicht genug. Im gleichen Traditionsbereich finden sich noch vier weitere Bestimmungen, die seit Philo m.E. mit Recht dahingehend ausgelegt werden, daß man in Israel eine Art von ethischen Grundregeln - Philo operiert hier mit dem "Tugend"-Begriff - im Umgang mit Tieren entwickelt hat⁵⁰. Obwohl man

44 Vgl. dazu O. KEEL, Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes, OBO 33, Freiburg-Göttingen 1980, v.a. Kap. 4.

45 Zum Alter dieser Passage vgl. W.H. SCHMIDT, Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs, VT.S 22, Leiden 1972, 208f.

46 M.-L. HENRY (1958) 25ff, die vom Gedanken einer religionsgeschichtlichen (Höher-)Entwicklung ausgeht, interpretiert diesen Umstand als eine "Nachwirkung" des ursprünglich auch Israel eigenen Gedankens einer (totemartigen?) Einheit von Tier und Mensch.

47 Darauf verweist u.a. M. LANDMANN (1959) 43f, der allerdings undifferenziert von "der Thora" spricht und demzufolge Ex 21,20.32 ohne weiteres mit Gen 9,5 und Ex 19,13 zusammensehen kann.

48 Ex 23,10f vgl. Lev 25,7, sowie zur Weiterentwicklung des Gedankens den Mischna-Traktat ערכין.

49 Ex 20,10; Dtn 5,14.

50 So auch M. HARAN (1985) 152ff und G. STEIN (1980) 15; differenziert nach verschiedenen Geboten auch M. LANDMANN (1959) 70ff. Anders dagegen F.S. BODENHEIMER (1960) 215, der unter Bezugnahme auf MAIMONIDES, FRAZER u.a. meint: "It is certain, that humanitarian motives can be excluded". O. KEEL (1980)

Tiere opfert, behandelt man sie doch nicht als bloße Objekte, sondern achtet darauf, daß wenigstens elementare Instinktreaktionen dabei nicht verletzt werden. So darf beim Opfer der Erstgeburt von Rind und Schaf das Junge erst nach einer Karenzzeit von acht Tagen Jahwe "gegeben" werden⁵¹, und es wird ausdrücklich verboten, Junges und Muttertier an ein- und demselben Tag zu schlachten⁵². In den gleichen Zusammenhang dürfte auch das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, gehören⁵³, wenn dahinter auch neuerdings eine Tabu-Vorschrift vermutet wird⁵⁴. Beinahe Ökologisch motiviert mutet einen demgegenüber die Bestimmung an, daß beim Ausnehmen eines Vogelnestes nicht Mutter und Junge bzw. Eier zugleich genommen werden dürfen - die Mutter soll in jedem Fall am Leben gelassen werden⁵⁵. Mag man sich auch mit L. KÖHLER über die Hekatomben

39.142f u.ö. schließlich schließt die ethische Interpretation Philos nicht völlig aus, integriert sie jedoch in seine "religiöse" Deutung der entsprechenden Stellen.

- 51 Ex 22,29; vgl. Lev 22,27. Hier und im Falle von Ex 23,19b bzw. Lev 22,28 schließt M. LANDMANN (1959) 70ff eine ethische Begründung des Gebotes aus (s.o. Anm. 50) und begründet das Gebot damit, daß erst nach dieser Zeit festgestellt werden könne, ob das Tier einen "Fehler" aufweist oder nicht. Damit überträgt er jedoch ein Problem, das erst später relevant wurde, auf einen älteren Text.
- 52 Lev 22,28.
- 53 Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21c - also für eine uns so entlegen scheinende Bestimmung unverhältnismäßig häufig erwähnt. Vgl. dazu PHILO, De virt. 142-144: "Der Gesetzgeber übertrifft sich aber selbst noch als fruchtbarer Tugendlehrer und durch die Mannigfaltigkeit seiner herrlichen Unterweisungen: Nachdem er nämlich geboten, das Junge der Mutter nicht zu entreissen, bevor es entwöhnt sei, ... und nachdem er dazu verordnet, dass man auch nicht an demselben Tage Mutter und Junges töten solle, fügt er noch folgende Vorschrift hinzu: <<du sollst nicht kochen das Lamm in der Milch seiner Mutter>> ... Denn er hielt es für widersinnig, dass die Nahrung des lebenden (Tieres) als Würze und schmackhafte Zutat des getöteten dienen solle, und während die Natur in weiser Fürsorge für seine Erhaltung die Milch spende, ... die Unmäßigkeit der Menschen so weit gehen solle, daß sie dieses Mittel zum Leben zur Verwendung der Ueberreste des Körpers (des geschlachteten Tieres) missbrauchen... Darum verrät einer, der ... das Fleisch von Lämmern und jungen Ziegen in der Muttermilch kocht, eine schlimme und rohe Gemütsart, da ihm die unentbehrliche und einer vernünftigen Seele angeborenen Empfindung des Erbarmens fehlt" (Übersetzung von L. COHN).
- 54 So bei O. KEEL (1980) passim und F.S. BODENHEIMER (1960) 215, der bei KEEL übrigens nicht erwähnt wird. Die u.a. auch bei G.von RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München, 8. Aufl. 1982, 40.222 Anm. 42, vertretene These, es gehe um die Abwehr eines Milchzaubers, basiert auf der falschen Übersetzung eines ugaritischen Textes und ist bei O. KEEL endgültig widerlegt.
- 55 Dtn 22,6. Hinter dieser Bestimmung sieht sogar O. KEEL (1980) 44f ein ethisches Element, nämlich den Respekt vor der Mutter - Kind - Beziehung; er

von Tieren erregen, die im Rahmen des Opferkultes geschlachtet, verbrannt und verzehrt wurden - daß hier in den kultisch-priesterlichen Texten über das Verhältnis Mensch - Tier und über das Recht des Menschen, in das Leben der Tiere einzugreifen, zumindest intensiv nachgedacht wird, ist nicht zu leugnen.

Den Höhepunkt derartiger Reflexion bildet indes der bereits einleitend erwähnte priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1, den man allerdings - das wird häufig übersehen - in engem Zusammenhang mit der Flut-Erzählung und v.a. Gen 9 sehen muß. Daß dort das Verhältnis Mensch - Tier in der Weise bestimmt wird, daß der Mensch von Gott eingesetzt ist, über die Tiere zu "herrschen", ist hinreichend bekannt und oft im Sinne einer Erlaubnis, ja Aufforderung zur uneingeschränkten Ausbeutung der Natur mißverstanden worden⁵⁶. Was dagegen gerne übersehen wird, ist die Tatsache, daß im gleichen Text auch eine Schicksalsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier angenommen wird, denn - das gilt allerdings nur für die "höheren" Arten, d.h. die Landtiere - beide werden an einem Tag geschaffen und beiden werden die Pflanzen als Nahrung zugewiesen⁵⁷, und beide werden (in repräsentativen Exemplaren) aus der Flut gerettet⁵⁸. Was nach Auffassung der Priesterschrift den Menschen allerdings effektiv vom Tier unterscheidet, ist die Tatsache, daß allein der Mensch der Gottesebenbildlichkeit gewürdigt wird, also der himmlischen Sphäre nahesteht⁵⁹, während die Tiere

interpretiert sie dementsprechend als End- und Höhepunkt einer Entwicklung vom Opfer-Tabu zu "höheren" ethischen Gedanken.

- 56 Nach verbreiteter Forschungsmeinung - vgl. etwa G. von RAD (1982) 160 oder C. WESTERMANN, *Gensis*, I. Teilband, BK, Neukirchen 1974, 219.222 - implizieren die im hebräischen Text gebrauchten Verben כָּבַשׁ und גָּדַל die "starke" Bedeutung "unterwerfen" bzw. "niedertreten", was allerdings in jüngster Zeit mit guten Gründen mehrfach bestritten wurde. Vgl. dazu K. KOCH, *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben*, in: *Wenn nicht jetzt, wann dann?* FS H.-J. KRAUS, Neukirchen 1983, 24ff - dort weitere Literatur. Schon K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III*, 4, Zürich, 3. Aufl. 1969, 40ff, der die Einheit von Gen 1 und 9 deutlicher als viele seiner Zeitgenossen sah, hat diesen durch eine Überschätzung der etymologischen Methode verursachten Fehler instinktiv vermieden, indem er - die Tatsache berücksichtigend, daß erst postlapsarisch bzw. postdiluvial die Tötung von Tieren als "Notbehelf" erlaubt wird - darin nur eine Aufforderung zur Indienststellung bzw. Zähmung der Tiere und zur Nutzbarmachung der Erde sah.
- 57 Gen 1,24ff bzw. 1,29f. Zur tierfreundlichen Interpretation dieses Sachverhalts vgl. u.a. H. HAAG, *Bibel-Lexikon* (1951) 1619, G. STEIN (1980) 16 oder W. PANGRITZ, *Das Tier in der Bibel*, München - Basel 1963, 55.
- 58 Vgl. Gen 6,19f u.v.a. 8,1.
- 59 Ähnlich, beinahe noch deutlicher, argumentiert Ps 8.

eher als chthonische Wesen gesehen werden - werden sie doch von der Erde (wenn auch auf Befehl Gottes) hervorgebracht. Nun darf man daraus jedoch nicht folgern, daß die Priesterschrift hier dem Denken das Wort rede, daß Tiere deshalb in der Hand des Menschen bloße Objekte seien; das wird nicht nur durch die erwähnte Schicksalsgemeinschaft ausgeschlossen, sondern erst recht durch das, was in Gen 9 zum Verhältnis Mensch - Tier ausgesagt wird. Sicher, dort wird zunächst festgelegt, daß Menschen Tiere töten dürfen⁶⁰, doch die entscheidende Passage kommt erst danach: Der Noah-Bund, in dem eine erneute Vernichtung der Welt durch Gott ausgeschlossen wird, wird nämlich nicht nur zwischen Gott und Noah geschlossen, sondern zwischen Gott und "allem Fleisch", d.h. zwischen Gott und allen Lebewesen, die damit gemeinsam (!) als personhaftes Gegenüber zu Gott anerkannt werden⁶¹. Daß damit naturgemäß auch ein personales Verhältnis Mensch - Tier gesetzt ist, liegt auf der Hand. - Von daher erschließt sich jedoch auch eine häufig übersehene Dimension im sog. Herrschaftsbefehl: Herrschaft über andere setzt voraus, daß eine wie immer geartete Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten besteht. M.a.W. trotz der im Rahmen des priesterschriftlichen Entwurfs dem Menschen eingeräumten Präferenz begegnen wir hier erstmals dem Gedanken, daß Mensch und Tier Wesen zwar unterschiedlicher Macht, aber nicht unterschiedlicher Qualität sind. Als Geschöpfen Gottes, die gleich dem Menschen in Gottes Gnadenbund hineingenommen sind, teilen sie die Wohnstatt Erde mit dem Menschen, der - das ergibt sich dem gemeinorientalischen Verständnis von Herrschaft - für sie als "Hirte" zu sorgen hat. Wie das im einzelnen auszusehen hat, ist nicht näher ausgeführt, ergibt sich aber aus den der Priesterschrift integrierten Gesetzen, von denen einige oben angesprochen worden sind.

60 Sofern die bei M. LANDMANN (1959) 74 erwähnte Deutung des MAIMONIDES, daß sich Gen 9,4 auf die Entnahme von Fleisch aus lebenden Tieren bezieht, richtig ist, wäre in dieser Bestimmung eine klar ethisch begründete Einschränkung der "Notordnung" (G.von RAD [1972] 99), daß Fleisch von Tieren überhaupt als menschliche Nahrung zugelassen wird, zu sehen.

61 Das übersieht S. HERNER (1941) 71f bei seiner negativen Darstellung der priesterschriftlichen Einstellung zum Tier. Zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie oben kommen auch W. PANGRITZ (1963) 58f und K. KOCH (1983) 36; ersterer verweist noch zusätzlich auf die in Gen 9,5 gesetzte Verantwortlichkeit des Tieres.

3) Die Tierwelt in den reflektierenden und
hymnischen weisheitlichen Texten

Beginnen wir diesen Unterabschnitt mit einem kurzen Blick auf Gen 2/3. Hier extensiv zu begründen, warum dieser Text nicht im Rahmen der geschichtlichen Texte verhandelt worden ist, ist nicht der Ort; ein Verweis auf die Argumentation von F. CRÜSEMANN muß genügen⁶², der m.E. überzeugend aufgewiesen hat, daß die deutlich weisheitlich geprägten Gedanken in der von der bisherigen Forschung als integraler Teil des jahwistischen Geschichtswerks betrachteten Urgeschichte es geraten erscheinen lassen, letztere zunächst getrennt von Gen 12ff zu betrachten. Darüber hinaus wird sich im folgenden zeigen, daß auch und gerade in der Einstellung dieses Textes zum Tier deutliche Hinweise darauf zu erkennen sind, daß zwischen der Urgeschichte und den ihr folgenden vorpriesterschriftlichen geschichtlichen Texten kein ursprünglicher literarischer oder gar traditions-geschichtlicher Zusammenhang besteht. Die geistige Heimat der älteren Fassung der Urgeschichte ist mit F. CRÜSEMANN in der Weisheit zu suchen.

Anders als in dem zuletzt behandelten ersten Schöpfungsbericht wird hier betont, daß Mensch und Tier vom ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes her gleichartig sind - beide weisen gewissermaßen die gleiche "Bauart" auf⁶³. (Der "Bruder Wolf" des hl. Franziskus hat hier seine biblischen Wurzeln!). Bei beiden Schöpfungsakten erscheint hier jedenfalls die Aussage, daß Jahwe Elohim in der Weise eines Töpfers vorging, indem er Staub vom Ackerboden in lebendige Wesen umgestaltete. Man kann zwar darüber spekulieren, ob nicht die נשמה, der Lebensodem, allein dem Menschen vorbehalten geblieben sei, weil dieses Stichwort bei der Erschaffung der Tiere fehlt; aber die Tatsache, daß der נשמה nur die Funktion eignet, den Menschen zur נפש חיה, zum Lebenwesen, zu machen, erlaubt den Rückschluß, daß auch die Tiere dieses belebenden Elements irgendwie teilhaftig geworden sein müssen, denn auch sie werden nach dem Schöpfungsakt als נפש חיה bezeichnet⁶⁴. Dazu kommt, daß ausdrücklich erwähnt wird, daß Jahwe Elohim fest-

62 F. CRÜSEMANN (1981) 11-29; s.o. Anm. 18.

63 In dieser Anschauung steht der meist als naiver Mythos gegenüber dem "rationaleren" Bericht von P abqualifizierte ältere Schöpfungsbericht der modernen Naturwissenschaft näher als Gen 1!

64 Gegen E. KÖNIG, Theologie des Alten Testaments, Stuttgart, 3. und 4. Aufl. 1923, 214 u.a. Obige Tatsache ergibt sich aus Gen 7,22, worauf S. HERNER (1941) 69 zu Recht hinweist. Daß auch das frühe Judentum die Stelle in dem hier vertretenen Sinn verstand, belegt indirekt Koh 3,19, wo davon die Rede ist, daß Mensch und Tier ein und derselbe Odem eigne; daß dort לוח und nicht

stellt, daß es nicht gut ist, daß der Mensch allein ist, weshalb er die Tiere als "eine Hilfe ihm entsprechend", als personales Gegenüber zum Menschen schafft⁶⁵.

Worin liegt dann die Unterschiedenheit zwischen Mensch und Tier begründet, die auch in den folgenden Kapiteln der Urgeschichte als irdische Realität vorausgesetzt ist? Für den Autor von Gen 2/3 ist sie nicht im Schöpferwillen begründet, sondern vielmehr darin, daß der Mensch von sich aus die ihm vom Schöpfer zugeführten, ihm entsprechenden Wesen nicht als Gegenüber anerkennen will⁶⁶, sonst müßte ja nicht nach den Tieren noch ein Wesen geschaffen werden, und zwar aus dem Menschen selbst, d.h. mit ihm identisch⁶⁷, - nicht wieder neu aus dem Staub des Ackerbodens. Bezeichnend ist v.a. die Reaktion des Menschen auf die ihm als Gefährten zugeführten Wesen: Er reagiert auf sie mit einem Herrschaftsakt, d.h. er benennt sie eigenmächtig⁶⁸, und zwar mit Namen, die ihre Unter-

נִשְׁמָה erscheint, erklärt sich aus dem Sprachgebrauch des Buches Kohelet, in dem der erstere Terminus quasi leitmotivisch verwendet wird und daher wohl den von der Tradition vorgegebenen Terminus verdrängt hat.

- 65 Vgl. zur Übersetzung G.von RAD (1972) 57, der hier auch mit einer gewissen Nähe zwischen Mensch und Tier rechnet. Noch deutlicher im Sinne der obigen Deutung argumentiert M.-L. HENRY (1958) 14: "Hier hat intuitive Gewißheit untergründiger Verwandtschaft aller Lebewesen Mensch und Tier noch als ein einheitliches Ganzes umfaßt. Zart und verhalten berichtet der Erzähler, wie beide füreinander geschaffen wurden..."; ähnlich auch W. PANGRITZ (1963) 55f.
- 66 Das hat auch J. HEMPEL (1961) 207f gesehen, der allerdings daraus z.T. andere Folgerungen zieht und so weit geht, im Anschluß an A. MENES, Die sozialpolitische Analyse der Urgeschichte, ZAW 43 (1925) 33ff, "die Schaffung des Weibes als Strafe des erzürnten Gottes" für die erste Eigenmächtigkeit des Menschen zu sehen. Immerhin als Möglichkeit erwägt auch M.-L. HENRY (1958) 19f diesen doch etwas seltsamen Gedanken!
- 67 Theologisch gesehen ist hier der Gedanke des "homo incurvatus in se" (LUTHER) grundgelegt. Daß der Mensch so selbstbezogen ist, wie er ist, geht zwar letztlich auf Gott zurück, die Verantwortung für seine Befindlichkeit trägt er jedoch selbst.
- 68 Man mag zwar einwenden, daß Jahwe selbst die Tiere zum Menschen bringt, um zu sehen, "wie er sie nennen würde", jedoch vermute ich, daß diese übliche Übersetzung ein Wortspiel mißversteht, mit dem der Autor den Menschen zu charakterisieren sucht: Jahwe Elohim führt die Tiere dem Menschen zu, um zu sehen, wie dieser ihnen begegnen werde (קרא II), der Mensch begegnet ihnen, indem er sie benennt (קרא I). קרא II wird zwar normalerweise mit dem Akk. der Person konstruiert, jedoch scheint mir dieses sprachliche Argument angesichts dessen, daß der gleiche Autor auch sonst mehrfach bewußt gegen sprachliche Regeln verstößt, um etwa zur Situation passende Etymologien zu bilden (z.B. 2,23; 4,1; 5,29) nicht so gewichtig, zumal der Halbsatz 3,19b, aufgrund dessen erst die Deutung des ersten קרא im Sinne von "nennen" nahegelegt wird, den Eindruck sekundärer Bearbeitung erweckt (vgl. App. BHS z.St.) und zudem die synonyme orthographische Variante קרה einmal mit ל konstruiert erscheint (Dan 10,14 - das Qere rechnet mit וקרה). Jedenfalls ergibt der Text so einen zu den son-

schiedenheit vom Menschen deutlich machen, sonst wäre der Benennungsvorgang ja kaum notwendig; nur das Wesen, das aus ihm selbst hervorgegangen ist - die Frau - erkennt er als echtes Gegenüber an⁶⁹. M.a.W. nicht im Willen des Schöpfers wie im priesterschriftlichen Bericht, sondern in der mangelnden Bereitschaft des Menschen, die Mitgeschöpfe als Partner anzuerkennen, wird die Unterschiedenheit von Mensch und Tier begründet - daß der Mensch sein will wie Gott, schattet sich bereits im Rahmen des Schöpfungsgeschehens ab!

Noch deutlicher wird diese prinzipiell andere Einstellung des Autors von Gen 2/3 zur Tierwelt, wenn man sieht, wie die Möglichkeit, ein Tier zu töten, eingeführt wird. Wenn in Gen 3,14f davon die Rede ist, daß der Mensch der Schlange den Kopf zertreten wird, so wird der Schlange das Recht zur Gegenwehr eingeräumt - "Feindschaft" ist nur zwischen gleichartigen Wesen möglich. Der entscheidende Unterschied zu Gen 9,3f liegt jedoch darin, daß die Möglichkeit, ein Tier zu töten, nicht als positives Gebot Gottes, sondern als Fluch erscheint - bedingt durch das menschliche Bestreben nach Selbstbestimmung, nach Selbstverwirklichung. Nicht mehr der fürsorgliche Vater-Gott gibt dem Menschen den Entscheidungsrahmen vor, der Mensch selbst muß je und je entscheiden, was gut und böse, was für ihn nützlich und was schädlich ist; er allein trägt die Verantwortung für sein Tun - auch und gerade Wesen gegenüber, die zwar von gleicher Art wie er selbst sind, die jedoch nicht um gut und böse wissen. M.a.W. nicht

stigen Gedanken des Autors passenden Sinn, und man kann der mißlichen Alternative entgehen, entweder damit rechnen zu müssen, daß Jahwe bei der Suche nach einem zum Menschen passenden Gegenüber erst mehrere "Fehlversuche" hat, oder aber den völlig analogielosen und auch nicht ausgedrückten Zwischengedanken einzutragen, daß die Erschaffung der Tiere im Sinne einer "Retardation" des auf das "Wunder" der "Verheißung eines ebenbürtigen Beistandes" zielenden Schöpfungsgeschehens zu interpretieren sei (so G.von RAD [1972] 58f). - Das Faktum, daß es der Mensch selbst ist, der darüber entscheidet, ob die Tiere als adäquate Partner in Frage kommen, betont u.a. auch C. WESTERMANN, Schöpfung, Stuttgart 1971, 120 u.a.O., interpretiert es jedoch anders: "Benannt wird ursprünglich nicht das Vorhandene, sondern das Begehrende" (ebd. 122).

69 Daß die Namensgebung als Herrschaftsakt zu verstehen ist, scheint mir aufgrund von Stellen wie Gen 41,45; 2 Kön 23,34; 24,17 (vgl. a. Gen 17,5; 32,28) in Kombination mit folgender Beobachtung sicher: Die im Gegensatz zu den Tieren als Partner akzeptierte Frau wird zunächst nicht benannt; eine Benennung erfolgt erst in Gen 3,20, also nach dem Fall. D.h. die prolapsarische ideale Gemeinschaft der Geschlechter wird aufgehoben, indem der Mann als erste Aktion nach dem Abschluß des Fluches Jahwes in Form der Namensgebung das realisiert, was aufgrund des Fluches künftig das Verhältnis der Geschlechter bestimmen soll - nämlich die Herrschaft des Mannes über die Frau (vgl. 3,16!). - Daß sich in der Namensgebung "die Erfahrung eines Anderen, das in irgendeinem Sinne ein vertrautes Du ist", bekunde (so M.-L. HENRY [1958] 15), trägt moderne Gedanken in den Text ein, läßt sich indes aus dem AT nicht belegen.

ein unbegrenztes dominium terrae (et animalium), sondern partnerschaftliche Verantwortlichkeit als Grundlage allen menschlichen Verhaltens in der Natur ist es, was hier propagiert wird, eine Verantwortlichkeit allerdings, die um die durch den Fluch Gottes beschränkten Wahlmöglichkeiten weiß. Daß diese Einstellung zur Tierwelt nicht nur Gen 1/9 widerspricht, sondern auch mit der nichts gemeinsam hat, die den geschichtlich-prophetischen Texten zu entnehmen war, ist wohl hinreichend deutlich geworden.

Umso enger sind demgegenüber die sachlichen Bezüge, die diesen Text mit anderen weisheitlichen Texten verbinden, in denen das Verhältnis Mensch - Tier reflektiert wird bzw. in denen das Schöpferhandeln Gottes an Mensch und Tier hymnisch gepriesen wird. Zu diskutieren wären in diesem Zusammenhang Passagen aus den Proverbien, aus Kohelet und eventuell aus dem Buche Jona⁷⁰, vor allem aber die großen Gottesreden am Ende des Buches Hiob⁷¹ und der Schöpfungspсалm 104, jedoch zwingt die Fülle der Texte zu einer Auswahl und zur Beschränkung auf die wichtigsten Gedanken.

Ein Satz aus den Proverbien muß hier in jedem Fall kurz angesprochen werden, bezieht er doch ganz im Sinne von H.H. SCHMIDTs Konzept "Gerechtigkeit als Weltordnung" die menschliche Fürsorge für das Vieh explizit auf dieses Grundprinzip der gottgegebenen Weltordnung: "Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs"⁷²; die Verantwortlichkeit des Menschen für die Kreatur ist unbezweifelbares Faktum. Doch auch die Fülle der Bilder aus dem Tierreich - die fleißige Ameise, die rasende, ihrer Jungen beraubte Bärin oder die schnelle Schwalbe⁷³ - belegt, daß man in weisheitlichen Kreisen der Tierwelt generell aufgeschlossen beobachtend und in keinem Falle gleichgültig gegenüberstand, wenn auch deshalb nicht gleich überall so grundsätzlich über das Verhältnis Mensch - Tier nachgedacht wird wie

70 Vgl. dazu O. KAISER, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh, 4. Aufl. 1978, 338 bzw. L. SCHMIDT, "De Deo", BZAW 143, Berlin 1976, 47.124ff u.ö. - als Stellen wären zu nennen: Jon 3,7f; 4,11. Besonders der Umstand, daß Mensch und Tier ein Bußritus auferlegt wird (3,7f), macht deutlich, wie stark hier Mensch und Tier als Einheit gesehen werden. Von einer Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier in einer analogen Situation geht übrigens auch Joel 1,18ff aus.

71 Daneben auch noch andere Stellen wie 12,7ff; daß und wie stark im Hiobbuch z.T. ganz bewußt die Gedanken der Priesterschrift zum Verhältnis Mensch - Tier korrigiert werden, zeigt S. HERNER (1941) 76-81.

72 Spr 12,10. Nach J. SCHLOSSER, Einleitung zu M. LANDMANN (1959) 10, wäre sogar zu übersetzen: "Der Gerechte hat Verständnis für die Seele seines Tieres" - doch scheint mir die Wiedergabe von ~~וְעַל~~ mit "Seele" an dieser Stelle fragwürdig.

73 Spr 6,6; 17,12; 26,2.

im Falle von Gen 2/3.

Ganz unmittelbar werden die Gedanken von Gen 2/3 indes bei Kohelet aufgenommen und weitergedacht. In einem Diskussionsgang, in dem Kohelet der Frage nachgeht, warum die Weltordnung durch den Erfolg der Ungerechten in Frage gestellt wird, kommt er - ausgehend von Gen 3,19 - zu folgendem Schluß: "Es geschieht wegen der Menschenkinder, damit Gott sie prüfe und sie sehen, daß sie selber sind wie das Vieh. Denn es geht dem Menschen wie dem Vieh: wie dies stirbt, stirbt auch er, und sie haben alle einen Odem, und der Mensch hat nichts voraus vor dem Vieh; denn es ist alles vergänglich. Es fährt alles an einen Ort. Es ist alles aus Staub geworden und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem der Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehs hinab unter die Erde fahre? So sah ich denn, daß nichts Besseres ist, als daß der Mensch fröhlich sei in seinem Tun; denn das ist sein Teil" (Koh 3,18b-22a). Von dem naiven Überlegenheitsgefühl des Menschen über die Tiere, dem wir im ersten Unterabschnitt begegnet sind, ist hier nichts zu spüren. Das Wissen um die gemeinsame Geschöpflichkeit und Endlichkeit bildet eine andere - realistische - Basis für die Reflexion des Verhältnisses Mensch - Tier. Ja, selbst die vermeintlichen Hierarchien im Tierreich, in denen natürlich die entsprechenden Strukturen in der Menschenwelt karikiert werden, relativiert Kohelet: "Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe" (Koh 9,4). M.a.W. indem Kohelet den Fluch von Gen 3,19 auf- und ernstnimmt, indem er alle natürlichen Phänomene sub specie finalitatis betrachtet, wird ihm der Blick geschärft für die Realitäten dieser Welt; und dazu gehört, daß der Mensch dem Tier nicht so überlegen ist, wie es die geschichtlich-prophetischen Texte und letztlich auch die Priesterschrift voraussetzen: Vor dem Tod, und damit vor Gott, sind Mensch und Tier gleich.

Nun ist es ein verbreitetes Denkmodell, Kohelet als Pessimisten und Defätisten abzustempeln und damit die Relevanz seiner Gedanken für das Gesamt des AT abzustreiten. G.von RADs Verdikt, Kohelet sei "am äußersten Rand des Jahweglaubens" anzusiedeln⁷⁴, hat diesbezüglich tief gewirkt. Wenn man jedoch sieht, welche enge Verbindungen zwischen diesem Buch und bestimmten Passagen der Bergpredigt bestehen, worauf in jüngster Zeit v.a. N. LOHFINK hingewiesen hat⁷⁵, wird man dieses Büchlein mit anderen Augen lesen und vielmehr seinen fröhlichen Realis-

74 G.von RAD (1982) 472. M.-L. HENRY (1958) 47 faßt die Gedanken Kohelets gar als "Verfallserscheinung" auf.

75 N. LOHFINK, Kohelet, NEB, Würzburg 1980, 17.

mus bewundern⁷⁶. Das gilt umso mehr, als die Gedanken Kohelets auch noch in einem alttestamentlichen Text identisch wiederkehren, der - im Gegensatz zu Kohelet - immer als eines der wichtigsten Beispiele für die positive Einstellung des AT zur Schöpfung und ihrer Ordnung gelolten hat - nämlich Ps 104.

Hatte Kohelet den Weg der kritischen Reflexion gewählt, um die weisheitliche Erkenntnis der Gleichwertigkeit aller Geschöpfe zu vermitteln, so ist die Vermittlung dieser Überzeugung für den Dichter von Ps 104 nur ein Nebenprodukt seines Hauptanliegens, die Macht des Schöpfers und die Schönheit der Schöpfung in einem Hymnus zu preisen. Bemerkenswert ist es zunächst, daß der Dichter die Schönheit der Schöpfung und den Nutzen ihrer Einrichtungen dreizehn Verse lang schildert, ohne den Menschen mit einer einzigen Silbe zu erwähnen. Berge, Täler, das Wasser, das in ihnen fließt, scheinen primär für die Tierwelt geschaffen (10-12a). Wenn der Dichter dann in V. 14 endlich auf den Menschen zu sprechen kommt, ist dieser nicht etwa "Krone der Schöpfung", sondern Gleicher unter Gleichen, wie aus dem synthetischen Parallelismus membrorum eindeutig hervorgeht: "Du lässest das Gras wachsen für das Vieh und Saat zum Nutzen der Menschen". Die einzelnen Schöpfungswerke werden nicht monokausal auf den Menschen bezogen, sondern je nach ihrer Funktion auf Mensch und Tier aufgeteilt (16-18). Selbst die Einteilung der Zeit in Monate und Jahre, die Scheidung von Tag und Nacht, ist nicht anthropozentrisch gesehen, sondern nach Auffassung des Dichters Gabe des Schöpfers für Mensch und Tier (20-23). Gleiches gilt vom Meer, das für Schiffe und Fische da ist (25-26). Kurz, die stete Fürsorge Jahwes gilt allen Lebewesen - gleichgültig ob Mensch oder Tier (27-28)⁷⁷.

Daß der Dichter mit all dem keine irreale Idylle zeichnen möchte, sondern ein Bild von der Weltordnung als ganzer, wird spätestens ab V. 29 klar: Jahwe kann sich auch von seinen Geschöpfen abwenden, ja - und damit nimmt der Dichter unmittelbar die Gedanken von Koh 3,19 und Gen 3,19 auf -, die Realität des Todes, die Mensch und Tier verbindet, wird beinahe als positive Institution der Schöpfung

76 Kein anderes alttestamentliches Buch spricht so oft von der Freude, das hat schon F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des AT 4, Hoheslied und Kohelet*, BC, Leipzig 1875, 189 gesehen. Ob und inwieweit sein Vergleich mit dem Hymnus aus dem Philipperbrief angemessen ist, sei dahingestellt. - Auch LUTHER schätzte das Büchlein übrigens wegen seiner Nähe zum NT hoch.

77 Gegen G. von RAD (1982) 200, der irrtümlich annimmt, die Tiere hätten nur ein Verhältnis zu El, nicht aber zu Jahwe. - Die Identifikation beider Gottesbezeichnungen ist im ganzen Psalm vorausgesetzt.

aufgefaßt: "Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie, nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub". M.a.W. angesichts des Schöpfers ist die relative Ungleichheit von Mensch und Tier irrelevant - so wie Mensch und Tier in gleicher Weise dem Zyklus von Werden und Vergehen unterworfen sind, so sind sie auch gleich im Blick auf die Segnungen der Schöpfung. Von einer Priorität des Menschen vor den Tieren oder gar von einer Herrschaftsfunktion ihnen gegenüber ist auch nicht in Andeutungen die Rede. Die Schöpfung oder - moderner ausgedrückt - die Natur ist für den weisheitlichen Psalmdichter gewissermaßen ein "vernetztes System", (um einen Ausdruck des Kybernetikers F. VESTER zu gebrauchen), in dem Mensch und Tier miteinander existieren - außerhalb des Systems steht allein Gott, nicht ein ihm ebenbildliches Wesen mit Herrschaftsfunktion. Oder - noch einmal anders ausgedrückt - nicht dem Menschen, sondern allein Gott ist es vorbehalten, in das an sich wohlgeordnete System je und je gestaltend einzugreifen.

IV.

Kommt man von daher zum Neuen Testament, meint man, in eine gänzlich andere Welt einzutreten. So unterschiedlich auch seine Einzeldokumente sind, angesichts des durchgängigen Gedankens, daß in Jesus von Nazareth Gott den Menschen nahegekommen ist, daß durch Christus die Menschheit gerettet und mit Gott versöhnt wird, hat man den Eindruck, daß es hier allein um das Heil des Menschen geht, daß die Tierwelt hier keine ernstzunehmende Rolle spielen kann; und dieser Eindruck wird durch die starke eschatologische Ausrichtung der meisten Texte noch zusätzlich verstärkt. Jedoch - eine gewisse Differenzierung dieses plakativen ersten Eindrucks ergibt sich, wenn man die im alttestamentlichen Teil angewandte Methode der traditionsgeschichtlichen Betrachtungsweise auch hier anwendet und die Texte nicht als monolithische Gebilde, sondern als Produkte eines vielschichtigen Traditionsprozesses liest, eines Traditionsprozesses, in dessen Verlauf die verschiedenen Traditionsschichten des AT in unterschiedlicher Intensität ihre Spuren hinterlassen haben. Zwar fallen auch dann noch mehr als 9/10 des neutestamentlichen Textbestandes in die im AT ausgewiesene erste Kategorie - im NT steht nun einmal Gottes Heilshandeln am Menschen im Mittelpunkt -, aber einige Texte bleiben doch für die beiden übrigen Kategorien übrig, so Teile der Katholischen Briefe für die zweite, und Teile der Q-Tradition für die dritte

Kategorie⁷⁸.

In den Texten der ersten Kategorie kommt die reale Tierwelt - über die Tier-symbologie der Apokalypse oder die in den Gleichnissen verwendeten Bilder aus der Tierwelt zu handeln ist hier nicht der Ort - nicht anders in den Blick als in den geschichtlich-prophetischen Texten des AT. Tiere erscheinen als (Nutz-)Ob-jekte, nicht als Objekte der Reflexion oder gar als Gegenüber zum Menschen. Oh-ne alle Bedenken berichtet etwa Markus davon, wie sich die zweitausend von den Dämonen des besessenen Geraseners erfaßten Schweine in den See Gennesaret stür-zen⁷⁹. Fische, Schafe und Kälber sind dem Menschen als Nahrung gegeben⁸⁰, Ochsen, Schafe und Tauben sind Handelsobjekte, die Jesus nicht etwa um ihrer selbst wil-len aus dem Tempelbezirk treibt, sondern weil ihn der Eifer um das Haus seines Vaters umtreibt⁸¹. Wundergeschichten berichten vom überreichen Fangerfolg, den Jesus seinen Jüngern zuteil werden läßt⁸², und die Apostelgeschichte gar von einer Himmelsstimme, die in den Tieren und Vögeln der Erde nur Schlachttiere zu sehen vermag⁸³. Und wenn Lukas davon erzählt, daß Paulus auf Malta eine Nat-ter, die ihn gebissen hat, einfach ins Feuer schleudert, dann liegt dem ein ähn-liches Denken zugrunde wie das in der Simson-Erzählung beobachtete⁸⁴.

Eine Stelle innerhalb dieser vornehmlich an der Offenbarung des Heils für die Menschen orientierten Texte fügt sich nun nicht so ohne weiteres in diese

-
- 78 Daß Q starke weisheitliche Bezüge aufweist, hat S. SCHULZ, Q. Die Spruch-quellen der Evangelisten, Zürich 1972, 137.152 u.ö. aufgewiesen. Vgl. dazu auch D. ZELLER, Weisheitliche Überlieferung in der Predigt Jesu, in: W. STROLZ (Hrsg.), Religiöse Grunderfahrungen. Quellen und Gestalten. Freiburg-Basel-Wien 1977, 97ff.
- 79 Mk 5,1-13. Über die Fiktionalität von Wundergeschichten zu handeln, ist hier nicht der Ort. Daß es dem Autor allein um die Darstellung der grenzenlosen Macht Jesu geht, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Folgen des Ereignis-ses nur insoweit in den Blick kommen, als der Besessene geheilt wird. Daß der Vorgang eine ökologische Katastrophe größeren Ausmaßes bedingen würde, liegt außerhalb des Horizonts des Erzählers.
- 80 Mk 6,38ff; 8,7ff par.; 14,12ff par.; Lk 15,23.27.
- 81 Joh 2,14ff.
- 82 Lk 5,4-11; Joh 21,4-14. Auch hier liegt dem Erzähler allein an der Darstel-lung der Wundermacht Jesu; ob und inwiefern durch ein solches Ereignis das "ökologische Gleichgewicht" im See Gennesaret berührt sein könnte, ist für den Erzähler irrelevant (vgl. o. Anm. 79 bzw. im AT etwa Ex 16).
- 83 Apg 10,13ff.
- 84 Apg 28,3ff; es handelt ein θεῶς ἀνὴρ!

summarische Auflistung: Röm 8,18-22. Dort wird zwar die Tierwelt nicht explizit erwähnt, aber es kann m.E. kein Zweifel daran bestehen, daß dort Tier- und Menschenwelt als schöpferbedingte Solidargemeinschaft gesehen wird, die auf die Befreiung von der "Knechtschaft der Vergänglichkeit" hofft⁸⁵. Wie in Gen 3, Kohelet und Ps 104 wird auch hier coram deo kein prinzipieller qualitativer Unterschied zwischen den verschiedenen Kreaturen gesehen, aber doch ganz anders als dort weitergedacht: Nicht die Welt in ihrem hier und jetzt, sondern die endgültige eschatologische Aufhebung des Ur-Falls der Schöpfung steht im Mittelpunkt. "Natur" als Thema der theologischen Reflexion wird anerkannt, aber die Lösung der Probleme analog zu Jes 11 erst im Eschaton erwartet bzw. - wie man aus weisheitlicher Sicht polemisieren könnte - aufs Eschaton verschoben.

In den der zweiten Kategorie zugeordneten Katholischen Briefen kommen Tiere nur am Rande vor. Wo sie erscheinen, ist das Denkmuster von Gen 1 in extensiver Weise angewendet - die übrigen, für die Tierwelt positiven Aspekte der gesetzlich-priesterlichen Tradition bleiben ausgeblendet. Tiere sind dem Menschen gegenüber minderwertig: Sie sind unvernünftig und als Naturwesen zum Gefangenwerden und Umkommen geboren⁸⁶, was sie zum abschreckenden Beispiel für den sittlich empfindenden Menschen macht: "Ein Hund kehrt wieder um zu dem, was er selber ausgespien hat", und "ein Schwein, das sich gebadet hat, geht wieder in den Mistpfuhl"⁸⁷.

Ganz anders dagegen das Bild, das man gewinnt, wenn man sich der Quelle Q zuwendet, in der nach verbreiteter Einschätzung wo nicht die ipsissima vox Jesu, so doch die Lehre Jesu in ihren Grundzügen erhalten geblieben ist. Entsprechend der weisheitlichen Tradition im AT, auf der Q weitgehend aufbaut, erscheint hier die Tierwelt als eigenständige und ernstzunehmende Größe. Die weisheitliche Be-

85 Röm 8,21 in der Übersetzung von E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT, Tübingen, 2. Aufl. 1974, 219. Zur Diskussion, ob unter κτίους hier überhaupt die Tierwelt mitgemeint sei, vgl. U. GERBER, Röm VIII, 18ff als exegetisches Problem der Dogmatik, NT 8 (1966) 64ff bzw. O. KUSS, Der Römerbrief, 3.Lfg. Regensburg 1978, 622ff.

86 2 Petr 2,12; vgl. Jud 10. Auch in der zeitgenössischen hellenistischen Literatur erscheint die gleiche Einstellung - die traditionsgeschichtliche Quelle für diese Einstellung muß also nicht unbedingt im AT gesucht werden. Vgl. etwa Epiktet, Vorträge I, XVI. 1-8 (zitiert bei C.B. BARRETT, Die Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen 1956, 78): Tiere sind zum Dienen geschaffen; ähnlich übrigens auch PHILO, De virt. 125ff, der gewissermaßen zwischen den Traditionen steht.

87 2 Petr 2,22. Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen, wie wenig Naturverständnis hinter diesen Sätzen steht.

sinnung auf die "Schöpfungsgemeinschaft"⁸⁸ führt dazu, daß die Tierwelt, ja die ganze Natur zum Paradigma für eine sinnvolle menschliche Existenz auf dieser Erde wird: "Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie doch"⁸⁹. Ja, selbst seine eigene irdische Existenz sieht Jesus aus dem Blickwinkel der gemeinsamen Abhängigkeit aller Kreatur vom gütigen Schöpferwillen Gottes: "Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber der Sohn des Menschen hat nichts, wo er sein Haupt hinlegen kann"⁹⁰. Die Nähe dieser Gedanken zum Denken Kohelets und zum 104. Psalm sind offensichtlich, daß sich weitere Belege bzw. eine ausführliche Darstellung erübrigen.

V.

In der Zusammenfassung der hier ausgebreiteten Beobachtungen kann ich mich kurz fassen: Wo in der Bibel freudig und offen die Welt als gute Schöpfung Gottes angenommen, nicht aber als Spielwiese menschlicher Selbstverwirklichung mißverstanden wird, wo die Endlichkeit aller irdischen Existenz als Grenze menschlichen Planens und Wollens ernstgenommen wird, da erscheint auch die Tierwelt als eigenständige und theologisch ernstzunehmende Größe, da wird deutlich, daß Tiere für den Menschen nicht (nur) Objektcharakter haben, sondern als Mitteilhaber an den Segnungen der Schöpfung gesehen werden müssen. M.a.W. eine Theologie der Natur, in deren Rahmen der Tierwelt und ihrem Verhältnis zur Menschenwelt eine wichtige Rolle zukommt, ist kein Konstrukt, das aus Gründen der Aktualitätshascherei in der theologischen Diskussion der Gegenwart in den Vordergrund gerückt ist, sie hat vielmehr solide biblische Wurzeln. Wenn man den Versuch unternimmt, den biblischen Befund für eine Theologie der Natur auszuwerten, wird man allerdings - das dürfte deutlich geworden sein - sinnvollerweise weder

88 Zum Begriff vgl. J. MOLTSMANN, *Ökologische Schöpfungslehre*, München 2. Aufl. 1985, 83.

89 Mt 6,26 par.; vgl. a. Mt 10,29 par.

90 Mt 8,20. Zur Auslegung dieser Stellen aus Q vgl. etwa O.H. STECK, *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978, 176ff und L. GOPPELT (1981) 124f. Beide weisen darauf hin, daß Natur hier "im Lichte des kommenden Reiches" (G.) als Offenbarung Gottes erfaßt wird. "Die Sinnorientierung ... an der in Jesus eröffneten Gottesherrschaft wertet also die natürliche Welt und Umwelt ... nicht ab" (ST. 179). Insofern schließen sich weisheitliches und eschatologisches Denken nicht aus, sie ergänzen sich vielmehr ganz organisch.

vom NT noch von Gen 1, sondern von Gen 2/3 und den übrigen weisheitlichen Texten des AT ausgehen, denn nur dort kommt die Schöpfung, kommt die Natur unverstellt durch menschliche Selbstüberschätzung so in den Blick, daß sie als eigenständiges theologisches Thema neben der Soteriologie erkannt werden kann. Daß das Thema im NT nur am Rande erscheint, darf nicht dahingehend mißverstanden werden, daß für Christen die Frage nach der Einstellung zur Tierwelt, zur Natur irrelevant, weil nicht heilsrelevant, sei, zumal "Heil" dem biblischen Verständnis nach keine subjektivistisch auf das Seelenheil des einzelnen reduzierte bzw. reduzierbare Größe darstellt. "Heil" (שְׁלוֹמִים) ist vielmehr der Zustand, den Gott der Welt als ganzer zugeordnet hat⁹¹. Wenn wir auch nicht mehr im Paradies, sondern nach dem Fall leben, so sind doch die Folgen des Falls in und durch Christus bereits proleptisch aufgehoben. Und insofern gilt für uns die "Schöpfungsordnung" im oben geschilderten Sinne als sinnvoller Rahmen für unsere innerweltlichen Aktivitäten: Als verantwortliche Glieder einer Solidargemeinschaft, nicht als Tyrannen über den Rest der Schöpfung, den Mitgeschöpfen gegenüberzutreten, ist angesichts des Wissens um die Endlichkeit irdischer Existenz die einzig angemessene Verhaltensweise.

Das gestellte Thema lautete: "Die Tierwelt in der Bibel" - im Rückblick ergibt sich, daß das dargebotene Material eher dem Thema: "Die Tierwelt im AT - mit einem Ausblick auf das NT" entsprechen würde. Liegt hier also ein Etikettenschwindel vor? Ein paar abschließende Überlegungen sollen verdeutlichen, daß die Formulierung des Themas trotz des ja nicht durch exegetische Willkür oder einseitige fachliche Kompetenz, sondern durch die textlichen Realitäten bedingten Aufbaus durchaus ihre Berechtigung hat. Sie bilden zugleich einen kleinen Beitrag zu dem gegenwärtig so viel diskutierten Problem einer "Biblischen Theologie".

Nimmt man die Tatsache ernst, daß das NT zum Thema "Tier" wenig, Eigenständiges so gut wie überhaupt nicht zu sagen hat, werden von daher viele der üblichen Schemata zu einer Verhältnisbestimmung von AT und NT relativiert, die die Grundlage neuerer und älterer "Biblischer" Theologien bilden. (Das gilt jedenfalls unter der Prämisse, daß eine biblische Theologie nur dann ihrer Aufgabe gerecht wird, wenn sie das Gesamt der menschlichen Wirklichkeit coram deo er-

91 Vgl. dazu H.H. SCHMID Šalóm. "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament, SBS 51, Stuttgart 1971, 45ff bes. 54.57.73ff bzw. H. SCHMIDT, Frieden, Stuttgart-Berlin 1969, 77ff.87f u.ö.

faßt und entsprechend ihren Voraussetzungen angemessen zu deuten vermag). Weder das Schema "Gesetz und Evangelium", noch das Schema "Verheißung und Erfüllung" noch der Gedanke einer organischen religiösen Weiter- und Höherentwicklung vom AT zum NT, noch der Gedanke einer typologischen oder strukturellen Entsprechung von AT und NT⁹² bieten jedenfalls brauchbare Denkanstöße zur Lösung des hier verhandelten Problems, denn in diesem Falle hat eben das AT bereits alles Relevante artikuliert, so daß sich das NT auf wenige diesbezügliche Anspielungen beschränken kann. Daraus eine sachliche Priorität des AT vor dem NT zu folgern oder den Schluß zu ziehen, daß AT und NT im Sinne einer gegenseitigen Ergänzung aufeinander zu beziehen sind, liegt nahe. Doch letztlich können auch diese Lösungen nicht befriedigen, denn sie teilen mit den übrigen die Schwäche, daß mit einem Bezugsschema ein vielschichtiges Problem gelöst werden soll. Von daher legt es sich jedoch nahe, die Verhältnisbestimmung AT - NT nicht pauschal, sondern je und je themenbezogen zu vollziehen, wobei in unserem Falle, beim Thema "Natur", das im NT weitgehend fehlt und an den wenigen Stellen, wo es anklingt, nur in Form einer Fortschreibung alttestamentlicher Positionen erscheint, allerdings der angedeutete Bezug im Sinne einer Ergänzung sachgemäß erscheint⁹³.

92 Damit sind nur die wichtigsten hermeneutischen Modelle genannt - mehr dazu z.B. bei M. OEMING, *Biblische Theologie* - was folgt daraus für die Auslegung des AT? *EvErz* 37 (1985) 236ff oder H. SEEBASS, *Biblische Theologie*, *VuF* 27 (1982) 28ff.

93 Damit nehme ich die Anregung von M. OEMING (1985) 243 auf, man müsse "von Text zu Text, von Traditionskomplex zu Traditionskomplex" vorgehen und je und je prüfen, welches Bezugsmodell angemessen sein könnte. Indirekt wird mit dem obigen Vorschlag das nachvollzogen, was Jesus bzw. die palästinische Urgemeinde offenbar für selbstverständlich hielten. Die Tatsache, daß die Tora bzw. das AT im Blick auf das Verhältnis Mensch - Natur nirgends durch ein "Ich aber sage euch..." korrigiert wurde, läßt sich angesichts der positiven Aufnahme des weisheitlichen Naturverständnisses in Q m.E. kaum anders interpretieren: Was das Naturverhältnis des Menschen betrifft, ist im AT bereits alles Wesentliche gesagt. - Der Sache nach treffen sich diese Überlegungen übrigens mit dem, was H.-P. MÜLLER, *Die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, *EvErz* 37 (1985) 256, zur Gegenwartsbedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur feststellt, (wenn auch von einer gänzlich anders gelagerten Fragestellung herkommend): "... so kann der Teil der Bibel, der sich an einem Weltordnungspostulat ... orientiert, etwa auch für die Umweltproblematik unmittelbar wirksam werden". Die "verpflichtende Primärientwertung" am NT, die O.H. STECK (1978) 204 auch im Blick auf die Thematik "Welt und Umwelt" anmahnt, scheint mir insofern allenfalls indirekt im o.g. Sinne möglich und steht letztlich in Widerspruch zur Intention der neutestamentlichen Autoren, die für diesen Wirklichkeitsbereich keine eigenständige Kompetenz beanspruchen.