

Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b) Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte

Heike Baranzke - Jena / Hedwig Lamberty-Zielinski - Bonn

Heinz-Josef Fabry zum 50. Geburtstag gewidmet

"Wenn nämlich der Mensch mit seiner Handarbeit oder mit Hilfe der Technik die Erde bebaut, damit sie Frucht bringe und eine würdige Wohnstätte für die gesamte menschliche Familie werde, ... dann führt er den schon am Anfang der Zeiten kundgemachten Auftrag Gottes aus, sich die Erde untertan zu machen und die Schöpfung zu vollenden, und entfaltet er sich selbst ..." Mit Verweis auf Gen 1,28b ermuntert die Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" (Nr. 57; Dezember 1965) die Gläubigen zur handwerklichen und technischen Weltgestaltung. Ein Jahr später (Dezember 1966) beschuldigt der amerikanische Mediävist Lynn White, Jr. die jüdisch-christliche Religion, durch eben jenen biblischen Schöpfungsauftrag die Naturzerstörung, die just zu dieser Zeit in ein breiteres Bewußtsein getreten war, verursacht zu haben.¹ White hatte sich wohl kaum vorgestellt, daß er mit diesem Vorwurf den Startschuß für die nun einsetzende "Ökotheologie" gegeben hatte. Sein vielzitiertes Aufsatz wurde unzählige Male wiederabgedruckt und löste - in Deutschland durch Carl Amery und Eugen Drewermann² verstärkt - international eine Flut von Stellungnahmen und Neuinterpretationen zum Schöpfungswerk des sechsten Tages aus.

Der heftige Protest gegen Whites Bibelinterpretation nötigte diesen schließlich zu der Klarstellung, daß, wenn sich historisch gesehen die lateinische Christenheit im allgemeinen der Natur gegenüber arrogant verhalten habe, dies nicht bedeute, daß die Bibel, wenn sie mit den Augen eines Lesers des 20. Jahrhunderts gelesen würde, notwendig dieselbe Haltung

¹ L. White, Jr.: The Historical Roots of our Ecological Crisis. In: Science 155, 10. 3. 1967, 1203-1207. Es handelt sich um den Abdruck eines am 26. 12. 1966 vor der American Association for the Advancement of Science in Washington gehaltenen Vortrags. In gekürzter Übersetzung in: M. Lohmann (Hg.): Gefährdete Zukunft (München 1970) 20-29.

² C. Amery: Das Ende der Vorsehung (Hamburg 1972). E. Drewermann: Der tödliche Fortschritt (Regensburg 6. Aufl. 1990; 1. Aufl. 1981). Deutsche Theologen zitieren oft jene oder andere - z.B. Denis Meadows - Multiplikatoren der These Whites anstelle seiner selbst.

hervorbringen müsse.³ Diese Äußerung verschiebt die bis heute anhaltende Diskussion um das im *dominium terrae* zum Ausdruck kommende Naturverhältnis auf die Wirkungsgeschichte.

Viele Theologen verhielten sich zu den Thesen der Christentumskritiker zustimmend oder empört ablehnend. Nie aber wurde deren heuristische Fruchtbarkeit in der Theologie gewürdigt. Diesen Blickwinkel versucht die vorliegende Studie einzunehmen, insbesondere unter dem Aspekt der Geschichte, die Lynn White mit dem *dominium* in der Theologie gemacht hat. Im folgenden werden daher die Ergebnisse der deutschen und angelsächsischen theologischen Arbeiten zur Wirkungsgeschichte des *dominium terrae* vorgestellt, die alle auf die Schuldzuweisung Whites reagieren und somit zur Wirkungsgeschichte Whites in der Theologie gehören. Ferner soll ein Überblick über eine Reihe deutschsprachiger Genesiskommentare der letzten 150 Jahre sowie über die Gegenwartsexegese den Stimmungsumschwung in der *dominium*-Interpretation dokumentieren, der auch die zeitgenössische Exegese in die Wirkungsgeschichte von Gen 1,28b einreißt und so exemplarisch die Historizität von Textauslegungen illustriert.

I. Die Wirkungsgeschichte Lynn Whites in der *dominium terrae*-Forschung

White hatte in seinem mittlerweile legendären Aufsatz die biblischen Schöpfungstexte, darunter vor allem Gen 1,26-28 beschuldigt, im Mittelalter ihre volle Wirkung als Motor der Wissenschafts- und Technikentwicklung im lateinischen Westen entfaltet zu haben. Die Ingredienzien der verhängnisvollen jüdisch-christlichen Schöpfungslehre würden gebildet von einer im Fortschrittsglauben mündenden linearen Zeitvorstellung, der Entsakralisierung der Natur, der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sowie der durch den Herrschaftsauftrag Gottes legitimierten Naturplünderung. Dies alles habe zu einer gefühllosen, arroganten und ausbeuterischen Haltung des abendländischen Menschen gegenüber der Natur geführt. Da die ökologische Krise offensichtlich religiös bedingt sei, sei sie auch nur religiös zu lösen, sei es durch die Verabschiedung der jüdisch-christlichen Religion zugunsten einer neuen, eher animistischen, sei es durch die Relecture der alten. Der "Kirchenmann" (1206) White scheint schon 1967 die letztgenannte Möglichkeit zu bevorzugen, da er seinen Artikel mit dem Vorschlag beendet, die im Christentum verborgen geblie-

³ L. White, Jr.: Continuing the Conversation. In: I.G. Barbour (Hg.): Western Man and Environmental Ethics (Mass. 1973) 55-64.61.

Als Reaktion auf die exegetische Protestwelle ist es in Deutschland dann Amery, der in einem Nachwort auf die Wirkungs- und Erfolgsgeschichte des *dominium terrae* verweist und bestreitet, je eine Bibel-Exegese beabsichtigt zu haben. C. Amery: Die ökologische Chance. Das Ende der Vorsehung. Natur als Politik. Mit einem Nachwort von 1985 (München 1985) 376.

bene Geschwisterlichkeit aller Geschöpfe dadurch zu stärken, daß *Franz von Assisi* zum Patron der Naturschützer erhoben werde. Genau das tat Papst *Johannes Paul II.* am 13. November 1979.⁴ Im folgenden soll ausschließlich am Beispiel der wirkungsgeschichtlichen Analysen zum *dominium terrae* gezeigt werden, wie sich die Theologen zu *Lynn Whites* Vorwürfen verhalten haben.

Viele Exegeten nahmen die Herausforderung *Whites* an und unterzogen Gen 1 einer neuen Interpretation, und zwar erstmals sensibilisiert für das Naturverhältnis des Menschen, das den Theologen bis dahin allzu unproblematisch gewesen war. Dies zeigt sich auch in dem Aufsatz "Man and Nature" (1972) des englischen Alttestamentlers *James Barr*⁵, der zu den frühen Exegeten gehört, die den Menschen als "steward" Gottes auf der Erde verstehen und als erste die Herrschaftsverben als friedliche Herrschaft über die Tiere und als Ackerbaukultur gegenüber der Erde interpretieren.⁶ Diese Auslegung verbreitete sich auch in der deutschen Exegese sehr rasch, wie noch gezeigt werden wird (II.d). *Barr* verfolgt die *Whitesche* These, die Anlaß seines Aufsatzes war, in ihrer Genese bis in die angelsächsische Literatur der 30er Jahre zurück. Ein Kausalzusammenhang zwischen den Bibeltexten und der westlichen Wissenschaftsentwicklung erscheint ihm jedoch sehr unwahrscheinlich (18). Die erste wirkungsgeschichtliche, d.h. historische Perspektive auf Gen 1,28b wurde von dem amerikanischen Theologen *David Kenneth Jobling*⁷ (1972) eingenommen. Die akribische Studie wertet die gesamte jüdische, christliche und gnostische Literatur der Zeit von 200 v.Chr. bis zum Konzil von Nicäa aus. *Jobling* begann seine bis heute unveröffentlichte, und doch vielzitierte Dissertation über die Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Herrschaftstexte ursprünglich gerade unberührt von der Naturproblematik (11f.) und der sog. "Lynn White-Debatte"⁸, wurde aber speziell in ihrem Kontext unerwarteterweise bekannt. *Joblings* Interesse galt vor allem der durch die Alttestamentler *Breverd Childs* und *James*

⁴ Vgl. *Johannes Paulus PP. II.*: Inter Sanctos. In: Acta Apostolicae Sedis 71, 1979, 1509f.

⁵ *J. Barr*: Man and Nature - The Ecological Controversy and the Old Testament. In: Bulletin of the John Rylands University Library 55, 1972, 9-32.

⁶ *Barr* war nicht der erste, der eine despotische Auffassung von Herrschaft durch die Stewardship-Interpretation ersetzte. Letztere war spätestens seit 1970 quer durch alle Konfessionen und sogar schon über die theologische Disziplin hinaus verbreitet. Vgl. dazu *J. B. Callicott*: Genesis Revisited: Murian Musings on the Lynn White, Jr. Debate. In: Environmental History Review, 1990, 65-90.87 Anm. 10. Dazu sowie zur Interpretation der Herrschaftsverben im *dominium* s.u. II.d).

⁷ *D.K. Jobling*: "And have Dominion ..." The Interpretation of Old Testament Texts Concerning Man's Rule over the Creation (Genesis 1,26.28; 9,1-2; Psalm 8,7-9) from 200 B.C. to the Time of the Council of Nicea (unveröffentl. Diss. am Union Theological Seminary in the City of New York 1972), sowie *ders.*: "And Have Dominion ..." The Interpretation of Genesis 1,28 in Philo Judaeus. In: Journal for the Study of Judaism VIII, 1977, 50-82.

⁸ Im angelsächsischen Bereich bereits ein stehender Ausdruck, der schon Aufsatztitel und Zwischenüberschriften zierte. Vgl. z.B. *J. Kay*: Concepts of Nature in the Hebrew Bible. In: Environmental Ethics 10, 1988, 309-327.310; *J.B. Callicott* 1990, s.o. Anm. 6.

Barr angestoßenen Renaissance der Geschichte der Exegese, die er am Beispiel der alttestamentlichen Herrschaftstexte nachvollziehen wollte. Gerade an *Joblings* Arbeit zeigt sich daher, daß spätestens seit Beginn der 70er Jahre der Hinweis auf *Whites* Aufsatz für all diejenigen obligatorisch geworden war, die sich entweder mit Gen 1 oder mit dem Mensch-Natur-Verhältnis in theologischem Kontext befaßten.⁹

In Deutschland war es der Alttestamentler *Gerhard Liedke*, der sich 1972 als erster wenigstens in einigen Thesen der Wirkungsgeschichte des *dominium terrae* annahm, da bis dahin "zu diesem Thema keine Monographie o.ä."¹⁰ existierte. *Liedke* versteht seinen Beitrag dezidiert als "Präzisierung" der These *Whites* (39 Anm. 10), der er nahezu ungeschmälert zustimmt. Die Umweltkrise ist für *Liedke* Ausdruck einer religiösen Krise, die er dadurch überwinden will, daß er die Theologie an den eschatologischen Visionen von Röm 8 und Jes 11 orientiert (55), um sie so zu einem kooperativen Umgang mit der Natur zu ermutigen (64).

In dieser frühen Schrift vernimmt *Liedke* noch den brutalen Klang der Herrschaftsverben im priesterschriftlichen Schöpfungshymnus Gen 1. Dort will er die Ambivalenz der menschlichen Herrschaft durch Rückbindung an die in Gen 1,26 ausgesagte und in Christus eschatologisch aufscheinende Gottebenbildlichkeit in ein "Modell des sorgsam Herrschens" (45) überführen. In seiner späteren, einem weiten Leserkreis bekanntgewordenen "Ökologischen Theologie"¹¹ entschärft *Liedke* die Herrschaftsverben zum "Rechtswirken" (136) eines machtvollen, aber gerechten Königs. Das *dominium* wird unter dem Einfluß jener sich rasch verbreitenden exegetischen Revision, die sich durch eine Sensibilisierung für die Umweltproblematik auszeichnet, zur Konfliktregel für die problemreiche Beziehung zwischen Mensch und Natur.¹²

Erst 1979 erscheint eine weitere wirkungsgeschichtliche Studie zur Genesis, und zwar von dem Kirchenhistoriker *Udo Krolzik*. Schon der Titel seiner Magisterarbeit "Umweltkrise - Folge des Christentums?"¹³ verrät den Anstoß des Themas durch *Lynn White* und *Carl*

⁹ Die Historikerin *E. Whitney* (Lynn White, Ecotheology, and History. In: Environmental Ethics 15, 1993, 151-169) bemerkt, daß Umwelt als theologisches Thema in den USA meist als Antwort auf *White* erscheine.

¹⁰ *G. Liedke*: Von der Ausbeutung zur Kooperation. In: *E.U. v. Weizsäcker* (Hg.): Humanökologie und Umweltschutz (München 1972) 36-65.40 Anm.12.

¹¹ *G. Liedke*: Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie (Stuttgart 4. Aufl. 1984, 1. Aufl. 1979).

¹² *Liedke* 1984, 134. *Liedke* rezipiert im "Bauch des Fisches" sowohl *Udo Krolziks* Studie (s.u. Anm. 13) als auch *O.H. Steck*: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Göttingen 1975).

¹³ *U. Krolzik*: Umweltkrise - Folge des Christentums? (Stuttgart, Berlin 1979a) 71. Vgl. auch seine Zusammenfassungen: *ders.*, "Machet Euch die Erde untertan...!" und das christliche Arbeitsethos. In: *K.M. Meyer-Abich* (Hg.): Frieden mit der Natur (Freiburg/Br. 1979b) 174-195; *ders.*, Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28. In: *G. Altner* (Hg.): Ökologische Theologie (Stuttgart 1989) 149-163.

Amery. In der Untersuchung des Verhältnisses vom *dominium* zu jenem "Wirklichkeitsverständnis, in dessen Folge die Umweltkrise entstand" (42), baut *Krolzik* auf der Studie *Joblings* und den Thesen *Liedkes* auf. Unter dem Einfluß der Exegese *O.H. Stecks* widerspricht er der von *Liedke* in seinen Thesen unterstellten Ambivalenz des *dominium*. Die *Whitesche* These modifiziert *Krolzik* bei grundsätzlicher Übereinstimmung dahingehend, daß die seit der industriellen Revolution anzusetzende Umweltkrise "nicht eigentlich Folge des Christentums, sondern der Säkularisierung und der mit ihr verbundenen Selbstbezogenheit des Menschen" (84) sei, obwohl das wissenschaftlich-technische Weltverständnis des lateinischen Abendlandes ein legitimes Kind der mittelalterlichen Kirche und Theologie sei (48). Auch *Krolzik* interpretiert die Umweltkrise als religiöse Krise, jedoch anders als *White*, als Abkehr vom wahren christlichen Glauben. Während bei *White* die christlichen Werte im säkularen Kontext ungebrochen perpetuiert werden, werden diese in den Augen *Krolziks* in eben jenem Kontext korrumpiert und erst dadurch krisenträchtig. Während *White* die Abkehr vom der Natur transzendenten christlichen Gott fordert, ist für *Krolzik* eben diese Abkehr, die sich in einem innergeschichtlichen Selbstvervollkommnungstreben des neuzeitlichen Menschen äußere, der Sündenfall, der die Störung des Naturverhältnisses bewirkt.

Auch die 1986 erschienene kleine Studie zum Naturverhältnis der frühen Christen von *Peter Stockmeier*¹⁴ kommt unabhängig von *Krolzik* und *Jobling* zu dem Schluß, daß das *dominium* nur dort für die Naturzerstörung haftbar gemacht werden könne, wo es aus der theozentrischen Ausrichtung herausgelöst worden sei. Dies aber entspräche nicht mehr der christlichen Überlieferung.

Jeremy Cohens Untersuchung der "Karriere eines Bibeltexes"¹⁵ (1989) von der Antike bis zur Reformation ist gleichfalls nicht unberührt von *Whites* These. Auf *Cohens* Anfrage teilte *White* noch 1982 brieflich mit, daß er seiner These von der Schuld der jüdisch-christlichen Religion an der Naturzerstörung weiterhin anhänge (2 Anm. 2). Der merklich verärgerte *Cohen* läßt gleich zu Beginn seiner langjährigen Studie keinen Zweifel daran, daß man die ökologisch orientierte These *Whites* zu den Akten legen könne. Die Recherche, die u.a. nahezu alle Anspielungen auf Gen 1,28 in Mischna, Tosefta, Talmudim, Midrashim und Targumim berücksichtigt (81), habe ergeben, daß selten, wenn überhaupt, vormoderne Juden und Christen diesen Vers als eine Erlaubnis für die eigennützige Ausbeutung der Umwelt aufgefaßt hätten. Obwohl die meisten Genesis-Leser beiläufig unterstellt hätten, daß Gott die physische Welt zum Wohle der Menschen gemacht habe, habe Gen 1,28b

relativ wenig Interesse an dem Sachverhalt einer Herrschaft über Natur hervorgerufen (5). Die Funktionen des Textes seien von Umweltfragen völlig verschieden (2f.15.314 u.ö.). Mit *Cohen* endet der chronologische Überblick über die theologischen Studien zur Wirkungsgeschichte des *dominium terrae*. Sie erfassen die Zeit von 200 v.Chr. bis zur Reformation. Für die Rolle von Gen 1,28b in der Neuzeit besteht noch Forschungsbedarf. Es folgt nun eine Skizze der bisher vorliegenden Untersuchungsergebnisse.

II. Die Wirkungsgeschichte des *dominium terrae*

a) Antike und Mittelalter

Der nachfolgende Überblick über den Stand der wirkungsgeschichtlichen Forschung beschränkt sich auf das *dominium terrae*, auch wenn die Forschungsarbeiten darüber hinausgehen, da sich der naturethische Vorwurf an die jüdisch-christliche Religion wesentlich auf das in Gen 1 zum Ausdruck kommende Weltverhältnis des Menschen bezieht.

Die antike und mittelalterliche jüdische und christliche Exegese arbeitet themenzentriert und weniger, wie in der historisch-kritischen Exegese üblich, textimmanent. Gen 1,28b wird daher in der vorneuzeitlichen Textauslegung äußerst selten auf das vegetarische Speisegebot Gen 1,29f. bezogen und selbst der Vermehrungssegen Gen 1,28a wird kaum einmal mit dem Herrschaftsteil Gen 1,28b gemeinsam behandelt.¹⁶ Desweiteren ist bemerkenswert, daß bis zum 4. Jahrhundert n.Chr. die Herrschaft über die Natur zwar unabhängig von der Gottebenbildlichkeit,¹⁷ aber nahezu standardmäßig in Verbindung mit Ps 8 diskutiert wird. Dabei nimmt der Psalm einerseits dem *dominium* der Genesis den an die normative Bedingung der Gottebenbildlichkeit rückgebundenen Charakter, indem er es zu einer unverlierbaren Eigenschaft aller Menschen macht (Ps 8,6-9), andererseits aber kontrastiert er das *dominium* mit der Schwäche und Bedeutungslosigkeit des Menschen (Ps 8,3.5).¹⁸ Hinsichtlich der These *Whites* ist wichtig festzuhalten, daß Gen 1,28 dabei seinen dynamischen, kulturell-weltverändernden Impuls verliert und zu einem anthropologischen Text der frühen Kirche wird, der das *dominium* allen Menschen als Wesenseigenschaft zuspricht. Unter dem Einfluß einer allegorisierenden Exegese und dem Tugendideal des stoischen Weisen wird

¹⁶ *Jobling* 1972, 41; 1977, 51; *Cohen* 268f.

¹⁷ *Jobling* 1972, 47.101-103.

¹⁸ A.a.O. 47f.98; 1977, 51 Anm. 3; *Krolzik* 1979a, 74. Bis heute wird Gen 1,26-28 oft durch Ps 8 kommentiert und interpretiert, obwohl das traditionsgeschichtliche Verhältnis zwischen den beiden Texten noch kontrovers diskutiert wird.

dieses *dominium* als "Beherrschung seines Ichs", ja als "eine Wende nach innen"¹⁹ aufgefaßt, die weltverändernde Aktivitäten eher hemmt als fördert.²⁰ Insofern ist es nicht verwunderlich, daß in der frühen Auslegung der Herrschaftstexte mit Ausnahme der alttestamentlichen Weisheit und einigen jüdischen Apokryphen Vorstellungen von Sorge und Verantwortlichkeit für die Schöpfung recht selten anklingen.²¹ Trotz einer grundsätzlich positiven Haltung zur Kultur²² schweigt sich die Mehrheit der Exegeten über die in der Antike heiß diskutierte Kulturentstehungstheorien aus²³ und neigt eher zu heilsgeschichtlichen Betrachtungen.

Gemeinsamer ungebrochener Hintergrund aller jüdischen und christlichen Exegeten für die Interpretation von Gen 1,28b seit der Antike ist die Überzeugung, daß Gott alles in der Welt für den Menschen bereitet hat. Dieser Glaube spiegelt die Assimilation eines kosmologischen Prinzips der Stoa, nach dem alles Niedrigere um des Höheren willen existiert. Das *dominium* wurde in der Antike unter einer stoisch beeinflussten Exegese geradezu zum Äquivalent dieser anthropozentrischen Teleologie,²⁴ die bestenfalls manchmal durch widerständige Erfahrungen eingeschränkt wird und z.B. bei *Philo* oder *Origenes* - vielleicht in der Tradition *Theophrasts*²⁵ - dazu führen, zwischen von Natur aus Wildem/Nicht-Zähmbarem und Zahmem/Kultivierbarem zu unterscheiden, so daß die Herrschaft des Menschen auf den Bereich der kultivierten Pflanzen und domestizierten Tiere begrenzt gesehen wird. Oft jedoch werden auch die wilden und giftigen Tiere als Erprobung des Mutes, des Glaubens oder - in allegorisierender Exegese²⁶ - als Kampf gegen die körperlichen Triebe, Leiden-schaften oder Dämonen in den Dienst des Menschen gestellt. Bei letzterer ist das Tugendideal des stoischen Weisen von Bedeutung, wie es sich auch Jak 3,7 niederschlägt.²⁷ Die christlichen Exegeten brechen schließlich sogar mit der naturphilosophischen Ordnung

der griechischen Antike, indem sie auch noch die Gestirne dem Menschen zur Kontemplation, zur Zeitbestimmung und zur Navigation unterstellen.²⁸

Diese alles Geschaffene umfassende Herrschaft des Menschen wird jedoch durch zweierlei begrenzt: Erstens durch ein statisches Naturverständnis, nach dem die Natur vollständig ist und keinen Raum für innovative Technik bietet. Denn die damals angewandten Techniken waren nach den antiken Kulturentstehungstheorien bereits in der Urzeit, nicht in der Gegenwart erfunden worden. Außerdem wurden sie nicht als Tätigkeiten angesehen, die der Mensch *gegen* die ihm vorgegebene Naturordnung erzwingen könne oder gar müsse, wie bereits die Unterteilung der organischen Welt in von Natur aus Zahmes und Wildes illustriert. Zweitens findet die irdische Herrschaft des Menschen ihre Grenze durch die alles umfassende Herrschaft Gottes, als dessen Verwalter oder Abgeordneter der Mensch gesehen wurde.²⁹ Die Unterordnung menschlicher Herrschaft galt jedoch vor allem der Wahrung der göttlichen Souveränität. Daß "diese Welt" nicht der bevorzugte Gegenstand der Sorge für die frühen Christen war³⁰, wird durch "das Schweigen der großen Mehrheit der Exegeten über die meisten Tätigkeiten, durch die der Mensch die Erde untertan machen"³¹ soll, belegt. Dieses Schweigen ist für *Jobling* das Bemerkenswerteste der ganzen frühchristlichen Exegese. Aber auch rabbinische Midraschim geben kaum präzise Auskunft über die Bedeutung und Art der Herrschaft³², mit der Ausnahme, daß gerade die Rabbinen oft den Verzehr von Tieren aus der Herrschaft über diese explizit ausklammern.³³ Eine starke rabbinische Tradition begrenzt die Herrschaft sogar auf alttestamentliche Helden und Heilige,³⁴ was wohl auf das Zusammenspiel der rabbinischen Überzeugung, daß der Sündenfall die menschliche Natur unwiderruflich verändert habe, mit dem bereits erwähnten stoischen Tugendideal zurückgeführt werden muß. Die hellenistische (Sir 17,2; Weish 10,1f.) und zwischentestamentliche Literatur hatte demgegenüber die Folgen des Sündenfalls eher heruntergespielt.³⁵

²⁸ *Jobling* (1977, 59 Anm. 54) nennt u.a.: *Theophil von Antiochien*, Ad Autolyicum I 4; *Justin*, Apologie II 5; *Ps.-Clementinen*, Homilien III 36.

²⁹ *Cohen* 72f.; *Jobling* 1972, 97-101; 1977, 56f.

³⁰ *Cohen* 221f.232f.

³¹ *Jobling* 1972, 248, Übersetzung H.B.

³² *Cohen* 76f.121.

³³ *Jobling* 1972, 244 Anm. 48; zu *Philo* vgl. *Jobling* 1977, 76 Anm. 138; *Cohen* 100. Im Christentum scheinen diese Skrupel in bezug auf das Schlachten von Tieren weniger ausgeprägt zu sein. *Jobling* nennt als klarste, eher seltene christliche Zurückweisung des Verzehrs von Tieren ein anonymes Fragment aus dem 4. Jh. "In verba, faciamus" MPG 44, 264 D; vgl. auch *Cohen* 204, wo *Petrus Abelard* darüber sinniert, ob auch im Paradies bereits Fleisch gegessen wurde.

³⁴ *Jobling* 1972, 148.

³⁵ *Cohen* 101; vgl. auch *Jobling* 1972, 169.

¹⁹ *Stockmeier* 154f.

²⁰ *Jobling* 1972, Kap. 3; 1977, 51; *Liedke* 1972, 47f.; *Krolzik* 1979a, 75; 1979b, 186.

²¹ *Jobling* 1972, 235.306.

²² A.a.O. 256; 1977, 74f.

²³ *Jobling* 1972, 247f.; 1977, 75.

²⁴ A.a.O. 1972, 57.; 1977, 52f.; *Krolzik* 1979b, 185; 1989, 152.

²⁵ *Jobling* 1972, 242-248.284-289; 1977, 77-79.

²⁶ Vgl. z.B. *Jobling* 1972, 156f.; *Stockmeier* 154f.; *Cohen* 227f.

²⁷ Vgl. *Jobling* 1972, 135. *Krolzik* (1979a, 72) folgt *Jobling*, *Liedke* (1984, 64) folgt *Krolzik* (1979a, 72). *Liedke* (1972, 46) sieht das *dominium terrae* dagegen an keiner Stelle im NT "expressis verbis" behandelt. Wahrscheinlich sucht *Liedke* jedoch nach einem neutestamentlichen *dominium*-Verständnis im Sinne eines Weltverhältnisses. Dies wird im NT tatsächlich nicht ausgedrückt. *Cohen* (223 Anm. 5) findet gegen *Jobling* (1972) eine Anspielung auf Gen 1,28b in Jak 3,7 nicht überzeugend. Nirgends nehme das NT auf das *dominium terrae* Bezug. Er nennt jedoch leider keine Gründe, die seine Kritik an *Jobling* zu stützen.

Neben der anthropozentrischen Teleologie³⁶ wurde die gleichfalls stoische Überzeugung von der ontologischen Überlegenheit des Menschen (Sprache, Vernunft, Religion, aufrechter Gang etc.) zur Interpretation des *dominium* herangezogen, ja damit identifiziert, wozu die Herrschaftstexte des AT durchaus offen waren³⁷. Unter der Wechselwirkung dieser beiden Ideen wird Gottebenbildlichkeit als menschliche Teilhabe an Gottes Vernunftnatur gedeutet.³⁸ Dies impliziert, daß der Mensch als vernünftiges Wesen über die unvernünftigen in einem geordneten Universum herrscht und daß um der Ordnung des Kosmos und der Überlegenheit des Menschen willen Tiere keine Vernunft besitzen können.³⁹

Jobling, *Krolzik*, *Stockmeier* und *Cohen* sind sich nach ihren Recherchen darin einig, daß das *dominium terrae* für die antiken und mittelalterlichen Exegeten relativ uninteressant war. Wenn es überhaupt beachtet wurde, dann diente es eher im Kampf gegen die gnostische und platonische Abwertung der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt bzw. gegen den stoischen Pantheismus apologetischen Zwecken.⁴⁰ *Cohen* widmet sich in seiner Studie daher überwiegend der ersten Hälfte des Verses, dem Fortpflanzungssegen, der im Judentum schon früh aufgrund des Bundescharakters von Gen 1,28 sogar zu einer Fortpflanzungspflicht erwachsener jüdischer Männer wurde und sich entsprechend gesetzlich niedergeschlagen hat.⁴¹ Das *dominium* hingegen wurde - wenn überhaupt - dann vor allem in anthropologischen Kontexten beachtet, seltener aber kulturell oder technisch ausgelegt. Die wenigen Ausnahmen fungieren nach *Cohen*⁴² eher als Bestätigung dieser Regel, denn als Bestätigung des *Whiteschen* Vorwurfs, das *dominium* habe die ausbeuterische Wissenschaft und Technik des Abendlandes verursacht. Als eine jener "Ausnahmen" aus der Antike⁴³ sticht vor allem eine Äußerung des griechischen Apologeten *Aristides* vom Anfang des 2. Jahrhunderts hervor.

³⁶ *Jobling* 1972, 54-96.

³⁷ A. a. O. 64; *Krolzik* 1979b, 185.

³⁸ *Stockmeier* (156) zitiert *Augustinus*, De Genesi ad litteram III 20: "Darunter sollen wir verstehen, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, womit er sich vor den vernunftlosen Lebewesen auszeichnet." Vgl. auch *Jobling* 1972, 51; *Cohen* 259f. zu *Beda Venerabilis*, In principium Genesis I 852ff.

³⁹ *Jobling* 1972, 87f.

⁴⁰ *Jobling* 1972, 61.227.248; *Krolzik* 1979a, 77; 1979b, 187f.; 1989, 152f.; *Stockmeier* 151; *Cohen* 221f.243.268f.309f.

⁴¹ Vgl. besonders *Cohen* Kap. 3.

⁴² A. a. O. 187.

⁴³ Belege für technische Auslegung vgl. vor allem *Jobling* 1972, Kap. 6; 1977, 74f.; *Krolzik* 1979b, 183.

"Wird sie (die Erde) doch 'von den Menschen mißhandelt und dienstbar gemacht', wird aufgegraben, 'durchwühlt', und durchfurcht, und nimmt den kotigen Unflat von Menschen, wilden und zahmen Tieren auf."⁴⁴

Doch diese in ihrer Härte singuläre Äußerung muß wohl aus ihrem apologetischen Kontext, nämlich als Polemik gegen die stoische Sakralisierung der Natur verstanden werden.⁴⁵ Gleichfalls singulär, aber unerklärlich scheint hingegen die *dominium*-Paraphrase aus dem Genesiskommentar des Gaon der babylonischen Akademie in Sura, *Saadya ben Joseph* (gest. 942) zu sein:

"The word 'they shall rule' includes the entire range of devices with which man rules over the animals: over some with fetters and bridles, over some with ropes and reins, over some with enclosures and chains, over some with weapons of the hunt, over some with cages and towers, and so on - until he (God) instructed him (man) concerning everything. And the word 'the fish' includes the stratagems for catching fish from the bottom of the sea and the rivers, the preparation of the permitted species in cooking utensils and their consumption, the extraction of pearls from the shells, and the use of the appropriate portions of skin and bones ... And he added the word 'of the sea' to include man's subjugation of the water as well; ... And thus he dams rivers to transfer water from one side to the other, and he uses it to power the mills. ... And his word 'and the birds' corresponds to the various snares for hunting birds which fly in the sky, the process of taming some in order to hunt others, the preparation from them of foods for his sustenance and potions for medicines and the like. And he added 'of the sky' to include the ability of man to understand the heavenly sphere and its composition ... and to prepare the various instruments for measuring the hours and their components. And with the word 'the cattle' he gave him the authority to lead and the power to make use of them all, to eat the flesh of those fit for consumption through various means of cooking and in the different forms of food, to heal from that which is medicinal, to ride on those suited for riding like mules, and to know all their diets, that is, how to feed them. And the words 'the whole earth' hint at the talent for building houses, ... for plowing the land, for sowing diverse seeds, for planting vegetation, for extracting gold, silver, iron, and copper from the mines, ... And I have been brief and have not brought scriptural evidence for each one of these. And the word 'and all the creeping things' he hinted at the understanding which he gave man to confine bees in hives to make honey for him and deposit it in a tree."⁴⁶

Saadya ist so begeistert von den kulturellen und technischen Möglichkeiten des Menschen, die Gott nach seiner Ansicht im *dominium terrae* eröffnet hat, daß er kaum ein Ende findet, diese aufzuzählen. Um der Kürze willen habe er auf die biblischen Belege all dieser Tätigkeiten verzichtet, sagt der Vorsteher der Akademie. Sprachlos über den Fund konzediert *Cohen*, *Saadya* habe in dem ursprünglichen Segensspruch, dessen erste Hälfte, den Fruchtbarkeitssegen, er als erster völlig ignorierte, genau jene Mentalität demonstriert, die moderne Schriftsteller als ökologisch unsensibel und zerstörerisch verworfen hätten.⁴⁷

⁴⁴ Apologie 4,3 zit. n. *Stockmeier* 159.

⁴⁵ So *Jobling* 1972, 231; *Stockmeier* 159.

⁴⁶ Gekürzt zit. n. *Cohen* 184f.

⁴⁷ *Cohen* 186. *Cohen* (186 Anm. 61) nennt als spätere jüdische Vertreter einer technischen Auslegung von Gen 1,28b noch den spanischen Rabbiner *Moses ben Nahman* (gest. 1270), sowie den italienischen Rabbiner *Obadiah ben Jacob Sforno* (gest. ca. 1550).

Doch soweit man diesem Zitat entnehmen kann, bleibt *Saadya* unseres Erachtens hinsichtlich des Naturverständnisses in dem für Antike und Mittelalter üblichen Rahmen. Zwar zählt er so extensiv wie sonst kaum jemand vor ihm⁴⁸ die kulturell-technischen Möglichkeiten der Naturnutzung auf, doch scheinen die Möglichkeiten dieser Nutzung von Anbeginn an in der Schöpfung Gottes bereitgestellt. Das Naturbild bleibt bei *Saadya* statisch, das *dominium* wird durch die altbekannte Idee der anthropozentrischen Teleologie interpretiert. Die Öffnung der Natur auf menschliche Veränderung hin, ihre Ergänzung und Vervollkommnung durch menschliche Kultur, geschieht gerade nicht im Gefolge des *dominium terrae*, sondern durch einen Bibelvers, der heutzutage gerne als Korrektur der vermeintlich in Gen 1 ausgedrückten Ausbeuterhaltung zitiert wird, nämlich Gen 2,15: "Jahwe Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaue und bewahre." Auf der Grundlage dieses Bibeltextes entwickelte das abendländische Mönchtum ein Arbeitsethos, das durch seinen eschatologischen Bezug ein dynamisches, Veränderung zulassendes Naturbild voraussetzte.⁴⁹ Zwar schätzten Juden und Christen die Arbeit, auch die Handarbeit, von jeher positiv ein, doch war es vor allem *Augustinus*, der zu einer positiven Bewertung der Arbeit durch ihre Trennung vom Sündenfall auf der Basis von Gen 2,15 kam. *Augustinus* schreibt:

"Was sollte er bebauen oder was sollte er behüten? Hat der Herr vielleicht gewollt, daß der erste Mensch Ackerbau betriebe? Ist es zu glauben, daß er ihn noch vor dem Sündenfall zur Arbeit verdammt hat? So müßten wir allerdings denken, sähen wir nicht, mit welcher großer seelischer Freude Menschen Ackerbau betreiben, so daß es eine bittere Strafe für sie bedeutet, wenn sie davon zu andrem abgerufen werden. Was immer also der Ackerbau an Genüssen bieten mag, damals waren sie jedenfalls noch um so höher, als sich noch nichts an Widrigkeit zeigte, weder von Seiten der Erde, noch vom Himmel. So gab es keinerlei quälende Arbeit, sondern nur einen sich immer ermunternden Willen, weil das, was Gott erschaffen hatte, mit der Beihilfe des menschlichen Wirkens fröhlicher noch und ergiebiger gedieh, auf daß der Schöpfer um so reichlicher zu loben war."⁵⁰

Durch die schon im Paradies geschenkte Arbeit, die Freude machen und sinnvoll sein sollte, sollte der Mensch als Mitarbeiter Gottes (cooperator Dei) bei der Vollendung der unvollkommen geschaffenen Natur mitwirken. Durch den Bezug zur Schöpfungsordnung (Gen 2,15) gewann die Arbeit eine paradiesische Würde, durch den Bezug zur Vollendung

⁴⁸ *Krolzik* (1979a, 76; 1979b, 186f.) macht auf Civ. Dei 22,24 aufmerksam, wo *Augustinus* ausführlich eine lange Liste technischer Errungenschaften lobt. Diese kulturellen Fähigkeiten bezieht er auf die gottgegebene Vernunft, die auch nach dem Fall nicht gänzlich verloren ist. Unter dem Einfluß der *dominium*-Tradition finden sich auch die altbekannten Ideen der ontologischen Überlegenheit des Menschen sowie der anthropozentrischen Teleologie wieder. Vgl. auch Anm. 43.

⁴⁹ Zum folgenden *Krolzik*, 1979a, 61-70; 1979b, 175-182.

⁵⁰ *De Genesi ad litteram VIII 8,15* zit.n. *Aurelius Augustinus*: Über den Wortlaut der Genesis II. (Paderborn 1964) 56. Zur der griechischen Antike entgegengesetzten positiven Haltung gegenüber der Arbeit vgl. *Jobling* 1972, 128f.

der Schöpfung wurde sie eschatologisch bedeutsam. Das Benediktinische "ora et labora"⁵¹ bewirkte im Westen eine Gleichstellung von Gebet und Arbeit, die das östliche Mönchtum nie entwickelt hat. Im 12. Jahrhundert belebten die Zisterzienser mit der Benediktinischen Regel auch das mönchische Arbeitsethos, welches in den Zünften weitergetragen wurde.

Das mönchische Arbeitsethos und sein mit ihm verbundenes Naturverständnis verbreitete sich mit den sozialen Umbrüchen des 12. und 13. Jahrhunderts vor allem in den Städten. Zu dieser Verbreitung trug wahrscheinlich auch eine in ganz Europa schnell rezipierte Schrift des Regularkanonikers *Hugo von St. Victor* (gest. 1141) bei, das *Didascalicon* (vor 1130).⁵² Mit diesem Lehrschreiben, das ein eschatologisches Arbeitsverständnis mit einer seit der Antike schlummernden *dominium*-Interpretation verband, kehren wir zur Wirkungsgeschichte von Gen 1,28b zurück.

Seit der Antike hatte es einige wenige Auslegungen zu Gen 1,28b gegeben, die den Verlust der Herrschaft des Menschen durch den Sündenfall behaupteten.⁵³ Öfter wurde hingegen eine Verschlechterung des Zustandes der Natur durch die Ursünde des Menschen behauptet, um meist nur die Verantwortlichkeit des Menschen für den eigenen und den Zustand der Welt, nämlich unter dämonische Fremdherrschaft gefallen zu sein, zu schildern, wie es z.B. auch Röm 8,19ff. anklingt. Die Chance zur Wiedergewinnung des verlorenen *dominium* wurde im Rahmen des statischen Naturverständnisses der Antike entweder in der bereits erwähnten tugendhaften Lebensführung der Selbstbeherrschung erblickt, oder man sah es im Leben der Rechtschaffenen und Heiligen vergangener Zeiten aufscheinen, oder aber sie wurde - äußerst selten⁵⁴ - am Ende der Zeiten, ins Eschaton verlegt, wo Gott es war, der das *dominium* wiederherstellte. Nun aber, im 12. Jahrhundert, bereitet *Hugo von St. Victor* den Boden für die Wiederherstellung der durch den Sündenfall korrumpierten menschlichen Vernunft und damit des *dominium*, indem er die Mechanik den drei Künsten der Philosophie, nämlich Theorie/Physik, Ethik/Praxis und Logik, einreihet. *Hugo* hebt damit nicht nur den klassischen Gegensatz von Mechanik und Naturwissenschaften auf, er vollzieht auch wesentlich einen Bruch mit der Tradition, indem er fordert, "daß alle menschlichen Handlungen - also auch die Mechanik - dem Werk der Wiederherstellung dienen sollen. Die Mechanik ist hierzu in der Lage, weil für *Hugo* 'die sichtbare Welt diese Maschine

⁵¹ *Benedikt von Nursia*, Die Benediktusregel, Kap. 48.

⁵² Zum folgenden vgl. *Krolzik*, 1979a, 70-80; 1979b, 190f.

⁵³ Vgl. *Jobling* 1972, 169, der die Apokalypse des Mose 24,4 nennt. Vgl. auch *Liedke* 1984, 63-70, der im wesentlichen *Krolzik* 1979a referiert.

⁵⁴ *Jobling* 1972, 215.226.

(machina) ... ist, die wir mit unseren körperlichen Augen sehen".⁵⁵ Diese Spur, auf der ein christliches Arbeitsethos im Zusammenspiel mit einer eschatologischen dominium-terrae-Interpretation und der Aufhebung des Verständnisses von der Vollständigkeit der Natur im 14. Jahrhundert die technische Verwandlung der Welt nicht nur "förderten", sondern "sogar forderten"⁵⁶, führt nach *Krolzik* entweder direkt oder vermittelt durch das *Speculum Vincents von Beauvais* (gest. 1264) zur Wiedergewinnung des paradiesischen dominium durch Technik und Wissenschaften bei *Francis Bacon* (1561-1626).⁵⁷ Doch schon längst hatte der Mensch die Vollendung der Natur ohne Mitwirkung Gottes in seine alleinige Hand genommen und damit sein Naturverhältnis aus dem jüdisch-christlichen Begründungszusammenhang herausgelöst.⁵⁸ Aus dem cooperator Dei war der homo creator geworden.

Mittlerweile relativierte die amerikanische Historikerin *Elspeth Whitney* jedoch *Hugos* Rolle, indem sie nachwies, daß sich unter den frühesten Schriften, die die technischen Künste in die Wissenschaften einschließen, islamisch-arabische Wissenschaftsabhandlungen befinden, so daß zu vermuten sei, daß der mechanisch-technische Impetus einer nicht-westlichen, nicht-christlichen Quelle entspringe. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts schloß jedenfalls die große Mehrheit mittelalterlicher Denker die mechanischen Künste in die anerkannten Künste und Wissenschaften ein und hatte damit begonnen, eine philosophische Rechtfertigung der Technik zu entwerfen.⁵⁹

Gründliche Untersuchungen der Bedeutungszusammenhänge des dominium in der Neuzeit stehen noch aus. Erwähnung finden soll nur noch, daß *Martin Luther* mit dem durch Christus erneuerten dominium terrae zwar den Menschen wieder - wie *Augustinus* - als cooperator Dei verstand, diese Weltherrschaft aber "auf den Bereich des Politisch-Gesellschaftlichen"⁶⁰ einschränkte, so daß er für das Naturverhältnis irrelevant bleibt.

⁵⁵ *Krolzik* (1979a, 79) zitiert hier aus *Hugos* Schrift *De arca Noe morali IV, 6 [PL 176, 672]*. In der Interpretation des *Didascalicon* folgt *Krolzik J. Taylor: The Didascalicon of Hugh of St. Victor. (New York, London 1961)*.

⁵⁶ *Krolzik* 1979a, 80 und 1979b, 191.

⁵⁷ A.a.O. 79.; vgl. auch *Liedke* 1972, 49f. *H.J. Münk* (Umweltkrise - Folge und Erbe des Christentums? In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 28, 1987, 133-206.195 Anm. 288) weist darauf hin, daß die Technik für *Hugo* nur eine begrenzte Zielsetzung hatte und die Situation im Mittelalter "praktisch nicht wesentlich verändert".

⁵⁸ *Krolzik* 1979a, 80-84; 1979b, 191-195; 1989, 156; *Liedke* 1972, 51. "..., daß dieses neue Programm der Naturbeherrschung sich nicht auf die biblischen Schöpfungstexte stützen kann", sondern einen "Bruch mit der mittelalterlichen Tradition" voraussetzt, meint auch *Münk* (174), der zwar keine Geschichte des dominium, aber eine Geschichte des Naturverhältnisses (148-197) vorlegt. *Münk* rezipiert außer *Krolzik* keine dominium-Aufarbeitungen, setzt sich aber ausführlich mit *White, Amery* und *Drewermann* auseinander.

⁵⁹ *Whitney*, 163 und Anm. 45.

⁶⁰ Vgl. *Liedke* 1972, 48f.

Als Fazit bleibt festzuhalten, daß alle historischen Studien zum dominium terrae ein Verursachungsverhältnis zwischen Theologie und abendländischer Wissenschafts- und Technikentwicklung nicht bestätigen können. Doch auch wenn kein Kausalnexus vorliegt, ist noch nichts darüber gesagt, auf welche Weise Theologie und Kirche den Werdeprozeß wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung begleitet haben. Die tief im Christentum verwurzelte anthropozentrische Teleologie läßt jenseits des Galilei-Syndroms vermuten, daß die "heute unüberschbaren Spätfolgen ... der modernen Wissenschaftsentwicklung dadurch verschärft" wurden, "daß sie sich mit einer im guten Gewissen betriebenen christlich legitimierbaren Natursausbeutung verbanden."⁶¹ Die Beobachtung einer kontinuierlich - wenn auch nicht dominant - vorhandenen technischen Auslegung des dominium legt die Vermutung auch seiner Legitimationsfunktion für die Technikentwicklung des Abendlandes nahe.

Es folgt nun ein Überblick über einige deutschsprachige Genesiskommentare in ca. 150 Jahren sowie über den im wesentlichen deutschsprachigen Diskussionsstand zu Gen 1,28b. Angesichts der Aktualität des Themas kann in diesem Rahmen kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Dennoch hoffen die Autorinnen, eine Entwicklungslinie wenigstens anzudeuten und so einen weiteren Baustein zur Wirkungsgeschichte des dominium terrae beizusteuern.

b) Genesiskommentare

Der Überblick über die christliche Kommentarliteratur zu Gen 1,28b beginnt mit der Arbeit von *Friedrich Tuch*, der zu dem Vers lediglich die Wortbedeutung von *rādāh* als - etymologisch aus *rad* hergeleitet - "den Fuss auf etwas setzen, treten", schließlich aber als "beherrschen" vermerkt und mit *kābaš* gleichsetzt. Die Herrschaft wird inhaltlich nur negativ durch Ausschluß vom "Genuss animalischer Speise" (Gen 1,29f.) konkretisiert. In Gen 1 liegt also eine "ideale Eintracht der Geschöpfe" vor, die - wie Jes 11 zeige - "nur erst mit dem Messias" wiederkomme. Der Mensch, durch dessen Erschaffung "die nach Bewusstsein ringende Schöpfung ihre Vollendung" erreicht, wird schon bei *Tuch* unter Hinweis auf den Koran als "Gottes Statthalter auf Erden" bezeichnet - ein Titel, der in der späteren Ökotheologie einen enormen Aufschwung erleben wird.⁶² *Carl Friedrich Keil* beschränkt sich darauf, festzustellen, daß mit dem Menschen "das Schöpfungswerk seinen

⁶¹ So *Wolf Lepenies*: Europa als geistige Lebensform. In: *Die Zeit* Nr. 44, v. 22. 10. 1989, Extra, 42ff. zit. n. *Groh/Groh*: *Weltbild und Naturaneignung* (Frankfurt a. M. 1991) 16. Zum stimulierenden und legitimierenden Einfluß des christlichen Schöpfungsglaubens auf Wissenschaft und Technik vgl. auch die Untersuchung von *C.B. Kaiser*: *The Early Christian Belief in Creation: Background for the Origins and Assessment of Modern Western Science*. In: *Horizons in Biblical Theology* 9/2, 1987, 1-30.

⁶² *F. Tuch*: *Kommentar über die Genesis* (Halle 1838) 30-33.

Gipfel erreicht⁶³ und diesem durch den Segensspruch Gen 1,28 über die Vermehrung hinaus auch noch die Macht über Erde und Tiere erteilt werde, die jedoch die Schlachtung der Tiere zur Nahrung (Gen 1,29) nicht einschließe. Die gegenseitige Tötung der Lebewesen sei "keine in der Schöpfung begründete göttliche Ordnung ..., sondern erst durch den Sündenfall mit dem Tode in die Welt gekommen und durch den Fluch der Sünde zu einer Naturordnung geworden" (29). Ähnlich sieht das *Franz Delitzsch*. Mit der Übersetzung "bezwinget" (die Fische des Meeres usw.) macht er zwar deutlich, daß eine "wirre Disharmonie" im "Schöpfungsganzen" entstehen würde, wenn "die Mannigfaltigkeit von Wesen nicht unter den heilsamen Zwang" der Menschheit getan wäre. Aber Gen 1,29f. macht "den Frieden zum Grundgesetz der geschaffenen Welt". Jetzt zwar ist entgegen dem "erklärten Schöpferwillen" "alles Lebendige ... in einem beständigen Kriege"⁶⁴; doch das ist eine Folge des Sündenfalls. Für *August Dillmann* ist schon wie zuvor für seinen Vorgänger *August Knobel* der Mensch in Gen 1,28 mit einem zweifachen Segen ausgestattet. Er hat "nicht bloß die Kraft sich zu vermehren und die Erde zu füllen, wie die Thiere V. 22, sondern auch die Kraft, sich die Erde selbst und alle lebenden Wesen derselben zu unterwerfen, wie ein Herr mit Eigenthumsrecht ... darüber zu schalten und sie seinen Zwecken dienstbar zu machen"⁶⁵. Doch beschränkten die Verse 29f. "das den Menschen zuerkannte Herrscherrecht" und gewannen - von der Freigabe fleischlicher Nahrung in Gen 9,2ff. her gesehen - "eine über die blosse Nahrungsanweisung weit hinausgehende Bedeutung: sie geben das göttliche Grundgesetz für das Leben der geschaffenen Wesen ... eine Charakteristik des Urstandes ..., eines Standes des Friedens" (39).

H. Holzinger bezweifelt hingegen die Ursprünglichkeit von Gen 1,29f. und 9,2f., da man sonst fragen müsse: "Was hat dann aber die Herrschaft über die Tiere in v. 26-28 zu bedeuten? Das wird in diesem Fall ein ganz gegenstandsloser Begriff."⁶⁶ Schon zuvor hatte

Julius Wellhausen in seinen *Prolegomena* Gen 1 in kulturkritischer Gegenüberstellung zur Paradieserzählung Gen 2/3 nahezu cartesianisch paraphrasiert. Er sieht im *dominium* von Gen 1 die dem Menschen "von Anfang an gestellte Aufgabe, zu herrschen über die ganze Erde: Herrschaft und Wissen bedeutet gleichviel, bedeutet Civilisation. Dort (scil. Gen 2/3) ist ihm die Natur ein geweihtes Mysterium, hier ist sie ihm Sache, Object: er steht ihr nicht mehr befangen, sondern frei und überlegen gegenüber. ... Was man als Vorzüge von Gen. 1 gegen Gen. 2. 3 anzuführen pflegt, das sind sicher Anzeichen eines Fortschrittes der äusseren Cultur."⁶⁷

In den Kommentaren zum Ende des letzten Jahrhunderts wird Gen 1,28b immer wieder auf die Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26), die Segenszusage (Gen 1,28a) und die vegetarische Nahrungsanordnung (Gen 1,29f.) bezogen. Dennoch gehen nicht alle Genesis-Untersuchungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts näher auf Gen 1,28b ein,⁶⁸ und auch für die Kommentarliteratur aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind in diesem Schriftkontext meist die Interpretationen der Gottebenbildlichkeit (mit der Beschreibung von *šəlām* und *dē'mūt*) in Verbindung mit der pluralen Formulierung "wir wollen machen" (*na'āšeh*, Gen 1,26) vorrangiges Anliegen. Die Herrschaft des Menschen über das ihm Anvertraute wird in der Regel als Folge⁶⁹, nicht Inhalt⁷⁰ der Gottebenbildlichkeit charakterisiert. Selten einmal wird die Herrschaft ansatzweise konkretisiert, wie bei *Otto Procksch*⁷¹, der aus der in Gen 1,26b ausgesagten "Herrscherstellung ... gegenüber den Tieren" herausliest, daß der Mensch "nicht nur an den Besitz, sondern an das *Leben* der Tiere ein Recht hat, während sein Leben sakrosankt ist." Meist aber schweigen die Exegeten sich über den Inhalt des *dominium* aus.⁷² Allerdings befähigt die Gottebenbildlichkeit den Menschen, als "Krone der Schöpfung" über die Tiere als "unvernünftige Geschöpfe"⁷³ zu herrschen, da allein der Mensch im Besitz "überragender Geisteskräfte"⁷⁴ ist. *Gerhard von Rad*⁷⁵ und *Hermann*

⁶⁷ *J. Wellhausen*: Prolegomena zur Geschichte Israels I (Berlin 2. Aufl. 1883) 323f.

⁶⁸ So z.B. nicht *Schrader* 1863 und *Hermann Gunkel*: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (Göttingen 1895).

⁶⁹ So z.B. von *Keil* 1861, 28; *Dillmann* 1875, 35; *Delitzsch* 1860, 122; *ders.*: Neuer Commentar über die Genesis (Leipzig 1887) 65; *H.L. Strack*: Die Genesis (München 2. Aufl. 1905) 3. *E. König*: Die Genesis (Gütersloh 1919) 158f. u.a.m.

⁷⁰ So sieht es *Holzinger* 1898, 12.

⁷¹ *O. Procksch*: Die Genesis, KAT (Leipzig 1913) 432.

⁷² So z.B. *Eduard König*: Die Genesis (Gütersloh 1919).

⁷³ *Paul Heinisch*: Das Buch Genesis (Bonn 1930) 101.

⁷⁴ *Friedrich Nötscher*: Genesis, Echter Bibel (Würzburg 1955) 25. Ähnlich zuvor schon *Tuch* 1838, 31; *Dillmann* 1875, 36; *Strack* 1905, 3.

⁷⁵ *Gerhard von Rad*: Das erste Buch Mose, Genesis, ATD 2-4, (5. Aufl. 1958) 46.

⁶³ *C.F. Keil*: Genesis und Exodus (Leipzig 1861) 26. Wird so von *E. Schrader*: Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. Gen. Cap. I-XI (Zürich 1863) 25 ohne weitere Information zum *dominium terrae* wiederholt.

⁶⁴ *F. Delitzsch*: Commentar über die Genesis (Leipzig 3. Aufl. 1860) 123-126.

⁶⁵ *A. Dillmann*: Die Genesis. Nach Dr. August Knobel, neu bearbeitet von Dr. August Dillmann, KeH 11 (Leipzig 3. Aufl. 1875) 38. Die beiden *Knobelschen* Auflagen datieren von 1852 und 2. verbesserte Auflage 1860. *Knobel* betont zwar die hohe Würde des gottebenbildlichen Menschen, doch "Eigenthumsrecht" und Zweckdienlichkeit sind *Dillmanns* eigene Hinzufügungen.

⁶⁶ *H. Holzinger*: Genesis, KHC (Freiburg i.B., Leipzig, Tübingen 1898) 14. Diese Frage hatte wohl zuvor schon *R. Kraetzschmar* (1896) gestellt (vgl. *W.H. Schmidt*: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift [Neukirchen-Vluyn 1964] 152 Anm. 3). Das Verhältnis der vv. 26b,28b zu 29f. diente bis *O.H. Stecks* Priesterschriftmonographie (1975) oft zu ihrer literarkritischen oder überlieferungsgeschichtlichen (z.B. *Gunkel*, *Schmidt*, *Westermann*) Scheidung. Seit *Stecks* Aufweis von Gen 1 als einer planvollen Einheit, die mitten in die ökotheologische Diskussion traf, dient Gen 1,29f. seitdem als Hinweis, wenn nicht Beweis für die pazifistische Bedeutung der Herrschaftsverben; näheres dazu vgl. u. II d).

Gunkel qualifizieren die Herrschaftsverben *rādāh* und *kābaš* als "starke Ausdrücke"⁷⁶, die die Würde des Menschen als Vertreter Gottes auf Erden unterstreichen. Wie diese Herrschaft auszufüllen ist, beschreiben auch sie nicht, jedoch lassen die Übersetzungen von *rādāh* mit "treten, trampeln" und von *kābaš* mit "niedertreten" bzw. "untertreten" nicht gerade auf einen sorgsam Umgang mit der Erde und den Geschöpfen schließen. Obwohl von *Rad* weder der erste noch der einzige ist, der die Herrschaftsverben so drastisch übersetzt, erfüllt er für die neuere Exegese diese Belegfunktion.

Der Verantwortungsaspekt der Herrschaft wird von *Hellmuth Frey*⁷⁷ expliziert. Die vom Menschen nicht eroberte, sondern gegebene "Herrscherpflicht" ist "zugleich Verantwortlichkeit vor Gott, Verantwortlichkeit für die ganze Schöpfung, die dem Menschen anvertraut wurde zur Beherrschung, zum Aufdrücken seines Siegels, zur Aufprägung des Stempels seines Geistes. Der Mensch - Herr und darum Schicksal der Tiere, der Erde und der ganzen Schöpfung. Der ganze Kulturtrieb des Menschen - ein Teilhaben an Gottes verantwortungsvollem, gestaltendem und formendem Herrscher-Tun." Ähnlich klingt die *dominium*-Paraphrase bei *Walter Zimmerli*. In der an die Gottebenbildlichkeit rückgebundenen Herrschaft zeigt sich ein "Stück Glanz des göttlichen Herrentums", das den Menschen "überleuchtet". Gott als "König der Welt" gewährt dem Menschen durch dessen "Mitregentschaft" Gemeinschaft. Die Herrschaft ist somit ein definitiver Auftrag, dem der Mensch sich nicht entziehen darf. Gott erwartet "vom Menschen Herrentaten" als "Ansporn ... für kulturmüde Zeiten, die all das, was Menschen unternommen, nur mehr im zweideutigen Licht der Verfehlung sehen und es aufgeben wollen." "Alles auch noch so gebrochene Ausüben des Herrenrechtes über die Schöpfung ist Erinnerung an die uranfängliche Gottebenbildlichkeit des Menschen."⁷⁸

Auch *Claus Westermann* ordnet in seinem ausführlichen Genesiskommentar die sachlich gleichbedeutenden Verben *rādāh* und *kābaš* "in den Zusammenhang gewaltsamen Unterwerfens oder Beherrschens".⁷⁹ Jedoch schließe v. 29 das Töten von Tieren zur Nahrung aus. Er zieht mit Verweis auf Gen 1,16 eine "uneigentliche" Herrschaft in Erwägung, ohne diese jedoch zu erklären. Zwar habe der Mensch "gegenüber dem Tier die unbedingt beherrschende Stellung" (213), in der vielleicht die Erinnerung an die vorzeitliche Tod-

teindschaft des Tieres nachklinge, doch dies sei "auf keinen Fall ... im Sinn der Ausbeutung" gemeint. "Der Mensch würde seine 'königliche' Stellung (worauf das *רָדָה* weist) im Bereich des Lebendigen geradezu verlieren", wenn nicht seine Herrschaft "für die Tiere positiv gemeint" (219f.) sei im Sinne eines "mehr als bloßes 'Vegetieren'". Ein "personales Element" schwingt mit, wie im Bild des "guten Hirten" (Joh 10,3), mit dem auch ein König in seiner Regierungstätigkeit verglichen werde.

Erstmals in einem deutschsprachigen Kommentar erwähnt *Josef Scharbert*⁸⁰ das "ökologische Gleichgewicht" im Zusammenhang mit Gen 1,28b, indem er darauf hinweist, daß für die Priesterschrift die heutige Umweltproblematik noch kein Thema war. Aufgrund der Segenszusage hat der Mensch die Aufgabe, die Schöpfung Gottes auf Erden so weiterzuführen, wie es seiner Gottebenbildlichkeit entspricht. Dazu gehört "die Einsicht, mit den eigenen Trieben und mit der anvertrauten Schöpfung sorgsam und vernunftgemäß umzugehen". Der Segen darf nicht in Fluch verwandelt werden.

In dem jüngsten Kommentar (1992) erkennt *Lothar Ruppert*⁸¹ als Beweggrund Gottes für die Erschaffung des Menschen, daß der Mensch über die Tiere herrschen solle. In seinem früheren Kommentar⁸² (1976) sprach er noch von der "Herrschaft über die unvernünftigen Geschöpfe". Später (1992) greift *Ruppert* wie seine Vorgänger auf die altorientalische Königsideologie zurück und bezeichnet den Menschen als "König der unter ihm stehenden Schöpfung". Obwohl bei *rādāh* nun auch "ein gewisses fürsorgliches Element wie 'geleiten' und 'führen'" mitschwingt, darf dennoch "dieses königliche Herrschen nicht entleert werden" (86f.). "Den Menschen ist nicht nur die Hege und Pflege der Tiere, sondern auch und vor allem die In-Dienst-Nahme ..., ihre Zähmung ..., ihr Einsatz als Arbeitstiere aufgetragen, was ohne einen gewissen Zwang undenkbar ist" (87). *Ruppert* betont jedoch, daß es in Gen 1 noch nicht um eine für die Tiere mit Schrecken verbundene Herrschaft des Menschen gehe; dies sei in der nachsintflutlichen Ordnung (Gen 9,2f.) eher der Fall.

Wie in der Exegese der Antike und des Mittelalters überwiegt auch in den Kommentaren des 19. und 20. Jahrhunderts ein anthropologisches Interesse an der "Krone der Schöpfung" und somit an dem klassischen Topos der Gottebenbildlichkeit Gen 1,26. Der altbekannte Gedanke von der ontologischen Überlegenheit des Menschen spricht auch aus vielen dieser Kommentare. Oft wird das *dominium* an die Gottebenbildlichkeit rückgebunden - ein tief in der exegetischen Tradition verankertes Element. Die Exegeten beschränken sich meist auf wenige Äußerungen über das "Wie" der Herrschaft, das bis in die 60er Jahre hinein als hart

⁷⁶ *Hermann Gunkel*: Genesis, HAT (Göttingen 1901) 104. So zuvor auch schon *Delitzsch* 1887, 66: "Die Ermächtigung und Berufung zur Beherrschung der Erdwelt bedient sich so starker Ausdrücke wie *kabas proculcare* und *radah subigere*, weil diese Beherrschung Energie der Kraft und Kunst der Weisheit fordert."

⁷⁷ *H. Frey*: Das Buch der Anfänge. Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose (Stuttgart 7. Aufl. 1964) 19.

⁷⁸ *W. Zimmerli*: I. Mose 1-11, ZBK (Zürich 3. Aufl. 1967) 78-80.

⁷⁹ *C. Westermann*: Genesis 1-11, BK I/1 (Neukirchen 1974) 222; die Lieferungen für die Kap. Gen 1,1-2,4a erschienen bereits in den Jahren 1966-68.

⁸⁰ *J. Scharbert*: Genesis 1-11, NEB (Würzburg 1983) 46.

⁸¹ *L. Ruppert*: Genesis, I, Gen 1,1-11,26 (Würzburg 1992).

⁸² *L. Ruppert*: Das Buch Genesis, I, Kap. 1-25,18, Geistliche Schriftlesung VI/1 (Leipzig 1976) 39.

(Wellhausen, Frey, von Rad, Gunkel) oder sogar uneingeschränkt (Delitzsch, Dillmann, Holzinger, Procksch) aufgefaßt wird. Die harsche Semantik der Herrschaftsverben wird dabei stets ihrer Etymologie entnommen. Der Inhalt des *dominium* wird hingegen höchstens negativ durch den in Gen 1,29f. implizit zum Ausdruck kommenden Ausschluß fleischlicher Nahrung qualifiziert und bleibt ansonsten unkonkret. Darin äußert sich eine anthropologische Engführung und - was dasselbe ist - ein theologisches Desinteresse an der Welt und an seinen Mitgeschöpfen, zu denen der Mensch in Gen 1,28b eigentlich in Beziehung gesetzt werden soll, wenngleich mit Gen 1,29f. - sofern diese Verse nicht literarkritisch oder Überlieferungsgeschichtlich ausgesondert werden sollen - stets der ursprünglich gemeinte Pazifismus von Gen 1 betont wird, der erst durch den Sündenfall in das Naturgesetz vom Fressen und Gefressenwerden korrumpiert wird.⁸³ Dennoch fällt die Phantasielosigkeit in bezug auf das *dominium* besonders im Vergleich mit der Gottebenbildlichkeitsaussage des Menschen auf, die der Bibeltext selbst ebensowenig konkretisiert wie die Herrschaft des Menschen. Doch im Gegensatz zum *dominium* füllt die exegetische Literatur zur Gottebenbildlichkeit mit ihrem Interpretationsreichtum ganze Bibliotheken.⁸⁴ Wie zu erwarten, entdecken erst die Kommentare der letzten 25 Jahre den Fürsorgeaspekt im *dominium* als Reaktion auf die naturzerstörende Wirkung der technischen Weltgestaltung. Doch die theologische Tradition läßt auch hier das Lob der Würde und Macht des Menschen noch dominieren.

c) Technische Auslegungen von Gen 1,28b

Doch hin und wieder konkretisieren einige Exegeten das *dominium* als einen wissenschaftlich und technisch verstandenen Kulturauftrag, so wie noch das Vatikanum II in der eingangs zitierten Textpassage. Als besonders krasses Standardbeispiel wird in der ökotheologischen Diskussion gerne der jüdische Genesiskommentar *Benno Jacobs* angeführt, der 1934 zum *dominium terrae* schrieb:

"Mit diesem einen Worte, das Ps 115,16 widertönt, ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z.B. Durchbohrung oder Abtragung von

⁸³ Zur "Weltlosigkeit" der protestantischen systematischen Theologie des 19. Jh.s vgl. *U. Hasler*: Beherrschte Natur (Bern, Frankfurt a.M. 1982) und *F. Gregory*: Nature Lost? (Cambridge, Mass. - London 1992).

⁸⁴ Vgl. dazu die Überblicke über die jüngste Zeit von *G.A. Jónsson*: The Image of God (Lund 1988); *W. Groß*: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts. In: *N. el-Khoury/H. Crouzel/R. Reinhardt* (Hg.): Lebendige Überlieferung (FS H.-J. Vogt) (Beirut, Ostfildern 1992) 118-135.

Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u. dgl., als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden."⁸⁵

Eine gleichfalls technische Interpretation von Gen 1,28b liegt auch bei den Alttestamentlern *Ludwig Köhler*, *Hans Walter Wolff*, *Oswald Loretz*, *Jean Daniélou*, aber auch noch bei *Claus Westermann* vor.⁸⁶ Obwohl diese Auslegung des *dominium* sich - wie gezeigt - seit der Antike durchgehend nachweisen läßt, war sie im Rahmen der biblischen Exegese eher selten. In der systematischen Theologie hingegen scheint die wissenschaftlich-technische Applikation von Gen 1,28b breiter vertreten zu sein.⁸⁷ Ein diese Interpretationsweise zumindest verstärkender Einfluß dürfte wohl in den Säkularisierungstheologien zu suchen sein, die sich um die Einholung der wissenschaftlich-technischen Welt unter dem Druck ihrer Erfolge in die Theologie bemühen.⁸⁸ So will *Loretz*⁸⁹ auf keinen Fall "den Menschen das Recht der Machtausübung im Sinne der wissenschaftlich-technischen Erkenntnis abgesprochen" wissen und verweist wie *Westermann*⁹⁰ auf die apologetischen Kämpfe der Kirche mit den Naturwissenschaften in der Neuzeit, die sich in den betrachteten Genesiskomentaren oft spiegeln.

In den Säkularisierungstheologien finden sich dann - vor der Wahrnehmung der Umweltkrise natürlich mit positiver Wertung - genau jene Thesen formuliert, die *Lynn White* und *Carl Amery* kurze Zeit später der Theologie zu Last legen. Daraus folgt, daß, wenn man den Christentumskritikern in bezug auf die Theologiegeschichte im allgemeinen und auf die des *dominium* im besonderen eine zu einfache Darstellung der Zusammenhänge und eine

⁸⁵ Zit. n. *N. Lohfink*: "Macht Euch die Erde untertan"? In: Orientierung 38, 1974, 138.

⁸⁶ *H.W. Wolff*: Anthropologie des Alten Testaments (1974, 240) zitiert zustimmend eine technische Paraphrase des *dominium* aus *L. Köhler*: Der hebräische Mensch (1953) 112f. Vgl. auch *O. Loretz*: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (München 1967) 72f. *Cohen* (16) zitiert aus der englischen Übersetzung des Genesiskommentars von *J. Daniélou* (In the Beginning ...: Genesis I-III. Baltimore, Md. 1965, 40): "nothing is more biblical than the technical". *C. Westermann*: Bebauen und Bewahren. In: *Aichelin/Liedke*: Naturwissenschaft und Theologie (Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1975) 212f.

⁸⁷ Vgl. *Krolzik* 1979a, 108 Anm. 195; *Liedke* 1984, 69f.

⁸⁸ Es wurde schon oft darauf hingewiesen - zuerst vermutlich in der *White*-Entgegnung von *L.W. Moncrief* (The Cultural Basis for Our Environmental Crisis. In: Science 170, 30. 10. 1970, 508-512), ferner auch z.B. *Barr* (13-17) und ausführlich in *Münk* (180-189) - daß der Ursprung der dem wissenschaftlich-technischen *dominium*-Verständnis zugrundeliegenden Säkularisierungsthese in der These zur Kapitalismusedgenese *Max Webers* zu suchen ist. Die Säkularisierungsthese wurde dann von *Friedrich Gogarten* (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Stuttgart 1953) zur Säkularisierungstheologie ausgebaut und wanderte in z.T. weitverbreitete Monographien. Für die USA und Deutschland ist zu nennen: *Harvey Cox*: The Secular City (1963), dt. Stadt ohne Gott (1966), auf den sich auch *Amery* (1972) bezieht. Für den deutschsprachigen Raum weiterhin *Johann Baptist Metz*: Zur Theologie der Welt (1968). Dort auch weitere Literatur.

⁸⁹ 1967, 73.

⁹⁰ *C. Westermann*: Genesis I-11, EdF (Darmstadt 2. Aufl. 1976) 21f.

Überschätzung des Einflusses der Religion vorwirft⁹¹, dann dieser Vorwurf auch für die Vertreter der Säkularisierungstheologien gelten muß, die darüber hinaus durch die technischen Interpretationen des Verses die wissenschaftlichen und technischen Aktivitäten ihrer Zeit legitimierten, ohne die damit verbundene Naturausbeutung in den Blick zu bekommen.

d) Das *dominium terrae* in der Exegese seit Lynn White

Insofern hat die Säkularisierungstheologie ein neues Stück Auslegungsgeschichte des *dominium* geschrieben, und die durch die Zeitumstände bedingte kritische Reaktion darauf hat sowohl die theologische Besinnung auf die Wirkungsgeschichte des *dominium* als auch seine erneute Auslegung angestoßen (s.o. I). Denn das *dominium* erfährt mit Beginn der ökotheologischen Diskussion eine exegetische Aufmerksamkeit, derer es sich in seiner bisher untersuchten Geschichte nie erfreuen durfte. Unter dem Eindruck der Vorwürfe an den Bibeltext, die wissenschaftlich-technische Naturausbeutung motiviert zu haben, formierte sich relativ rasch ein theologischer Konsens über eine ausschließlich positive, vor Gott verantwortete Verwaltung der Welt, die von einem schrankenlosen "Eigentumsrecht" (Dillmann) des Menschen nichts mehr wissen wollte. "Das sog. *dominium terrae* ..., dessen zu negative Interpretation ... bis mindestens zu G. v. Rad reicht"⁹², wurde nun verantwortungsethisch als Statthalterschaft, Stellvertretung eines fürsorglichen Schöpfers, Stewardship gedeutet. Aus dem "Eigentümer" war der "Hausmeister" geworden, und dies mit einer Plötzlichkeit, über die sich der Philosoph und White-Kritiker John Passmore bereits 1974 nur wundern konnte.⁹³ Während der letzten 25 Jahre diskutieren umweltethisch sensibilisierte Exegeten das *dominium terrae* im Spannungsfeld "despotism" versus "stewardship"⁹⁴. In dieser Diskussion lassen sich grob drei Argumentationstypen unterscheiden, die anhand ihrer Hauptvertreter skizziert werden sollen.

Die erste Argumentationsfigur setzt in traditioneller Weise bei der Gottebenbildlichkeit an, die auf dem Hintergrund der altorientalischen Königsideologie den gottebenbildlichen Menschen für die Mitgeschöpfe zu einem "herrscherlichen Gegenüber"⁹⁵ macht. Die Herrschaftsverben werden von ihren Grundbedeutungen her als Ausdruck für eine "massive

Willensverwirklichung"⁹⁶ gedeutet, die vom Gen 1 - Kontext, d.h. vor allem von Gen 1,29f., sekundär manchmal bis zur Bedeutungslosigkeit abgeschwächt, zumindest aber positiv umgedeutet werden.⁹⁷

Jüngster Vertreter dieses Auslegungstyps ist Bernd Janowski⁹⁸. Aus Stecks und Zengers Strukturierung von Gen 1 in Lebensräume und Lebewesen macht er "Bereiche der Wirklichkeit" und eine "Totalität von Lebewesen", um auf dem Hintergrund der akkadisch-assyrischen Königsideologie *rādāh* als "universale Ordnungsfunktion des Menschen" und das "Bild Gottes" als Sachwalter für das *Ganze der natürlichen Schöpfungswelt* zu verstehen. Noah zeige exemplarisch, daß die Zielbestimmung der menschlichen Herrschaft die "Lebenserhaltung der gefährdeten Tierwelt" und die "tätige Verantwortung für das Ganze der natürlichen Schöpfungswelt" sei.

Während diese "Stewardship"-Version der *dominium*-Interpretation an der Massivität und Ambivalenz der Herrschaftsverben aus ihrer Grundbedeutung heraus festhält und den Verantwortungsaspekt durch die Rückbindung an die meist königsideologisch verstandene Gottebenbildlichkeit einführt, entwickelt James Barr⁹⁹ als Antwort auf Lynn Whites Vorwürfe erstmals eine *eindeutig* "sanfte" Auslegung der Herrschaftsverben verbunden mit einer expliziten Relativierung der Gottebenbildlichkeit. Sein Hinweis auf das vegetarische Speisegebot (Gen 1,29f.) und seine nachsintflutliche Kontrastierung durch Gen 9,2f. diente u.a. schon bei Dillmann als Zeichen für einen pazifistischen Kontext der Herrschaftsauffassung. Traditionell aber wurde der Textzusammenhang, wenn man ihn - wie im Falle von Gen 1,29f. und 9,2f. - nicht literarkritisch aussondern wollte, nur als Korrektiv für die eigentliche Bedeutung der Verben angesehen. Barr aber, der zehn Jahre zuvor den "Wurzelwahn" seiner Zunft angeprangert hatte, setzt sich von der harten, etymologisch begründeten Deutungstradition der Verben ab und leitet aus dem direkten Textumfeld der Verben ihre Bedeutung für Gen 1 her. Im Falle von *rādāh* plädiert er für einen neutralen Sinn von Herrschaft, der erst durch Zusatzbestimmungen oder Kontexte qualifiziert werde.

⁹⁶ Steck 1978, 79; 1975, 136 Anm. 553: "*radah* gehört traditionsgeschichtlich mit der Qualifikation der Gottebenbildlichkeit zusammen ... und bezeichnet auf jeden Fall eine massive Durchsetzung eines Willens"; vgl. auch a.a.O. 152. W.H. Schmidt erwähnt die Verben lediglich in Form ihrer massiven Übersetzungen (*kāḥaš* "unterwerfen", 147; *rādāh* "niedertreten", 147 Anm. 3), ohne sonst weiter auf sie einzugehen. Auch H. Schüngel-Straumann (Macht euch die Erde untertan? In: Katechet. Blätter 101/5, 1976, 319-332) läßt die durch die "zwei außerordentlich harten Verben" ausgedrückte "despotische Macht über die Natur" (323f.) durch die Gottebenbildlichkeit und Gen 1,29f. eingegrenzt sein.

⁹⁷ Steck 1975, 152; 1978, 78f.; H.-J. Zobel: Art. *rādāh*. In: ThWAT VII, 1990, 351-358.357; vgl. o. Anm. 66.

⁹⁸ B. Janowski: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von *רָדָה*. In: G. Braulik u.a. (Hg.): Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS Norbert Lohfink) (Freiburg i.B., Basel, Wien 1993) 183-198.190f.

⁹⁹ Man and Nature, 1972.

⁹¹ so zuletzt noch Whitney 155.167.

⁹² H.D. Preuss: Biblisch-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie. In: Theol. Zeitschr. 39, 1983, 79.

⁹³ J. Passmore: Man's Responsibility for Nature (Surrey 1974) 9.29. S.o. Anm. 6.

⁹⁴ Kay 1989, 222.

⁹⁵ Steck 1975, 156 Anm. 648; ders.: Welt und Umwelt (Stuttgart 1978) 79.

Der Kontext von Gen 1 (Segen v. 28a; vegetarische Nahrungsanweisung v. 29f.; Gesamtbilligung v. 31) rücke das *radāh*-Verhältnis zu den Tieren in die Nähe von Jes 11 und der altorientalischen Vorstellung eines Hirten-Königs und qualifiziere es als paradiesischen Entwurf eines Tierfriedens. Das *kābaš*-Verhältnis zur Erde habe schon eher den Beiklang physischer Gewalt, die jedoch gegenüber dem Objekt Erde keinen Sinn mache. Eher sei hier an die Stillung der Grundbedürfnisse von Besiedelung und Ackerbau zu denken, was auch mit Gen 2,15 korrespondieren würde (22f.).

In Deutschland ist es der Alttestamentler *Norbert Lohfink*, der 1974 unabhängig von *Barr* die Herrschaftsverben pazifiziert. Er relativiert die Gottebenbildlichkeit zu einem Traditionselement und will "Gen 1,28 am besten möglichst undramatisch übersetzen" mit "Nehmt sie (d.h. die Erde) in Besitz." Den Herrscher über die Tiere versteht er unter Rückgriff auf das akkadische *redū* als denjenigen, "der die Tiere regieren soll, ... auf die Weide führt, ... indem er sie domestiziert"¹⁰⁰. *Lohfink* insistiert darauf, daß Gen 1,29 "zeigt, daß die Herrschaft der Menschen über die Tiere auf jeden Fall als etwas ganz paradiesisch-Friedliches gemeint war"¹⁰¹, worauf auch das Fehlen einer Erfüllungsnotiz für die angestrebte Herrschaftsform hinweise. *Barrs* und *Lohfinks* Gute-Hirte-Herrschaft findet weite Verbreitung.¹⁰²

In der ersten alttestamentlichen Monographie zum "Dominium Terrae"¹⁰³ setzt sich *Udo Rütterswörden* zwar kritisch von *Barr*, *Koch*, und *Lohfink* ab, entwickelt aber eine eigene Beweisführung für die friedliche Bedeutung der Herrschaftsverben. Er identifiziert in Gen 1,28b und 9,2 eine aus dem Völkerrecht entlehnte Herrschaftsanalogie auf dem Hintergrund der persischen Königsideologie. "Auf die Tierwelt werden Begriffe angewendet, die sich für die Menschenwelt finden." (114) Zwar ließen die Sprachuntersuchungen eine

¹⁰⁰ *Lohfink* 1974, 137-142.139.

¹⁰¹ *Lohfink*: Die Priesterschrift und die Geschichte. In: VTS 29, 1978, 189-225.220.

¹⁰² Es sind vor allem *K. Koch* (Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! In: [FS *H.J. Kraus*] Wenn nicht jetzt, wann dann? [Neukirchen-Vluyn 1983] 23-36) und *Lohfink*, die in Deutschland stark rezipiert werden und so für die Verbreitung der sanften Herrschaftsinterpretation sorgen. Diese Interpretationen werden in der einen oder anderen Vermittlung vertreten von: *Preuss* 1983; *E. Zenger*: Gottes Bogen in den Wolken (Stuttgart 1983); *Ders.*: Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. In: *W. Breuning u.a.* (Hg.): Damit die Erde menschlich bleibt (Freiburg i.B. 1985); *S.P. Bratton*: Christian Ecotheology and the Old Testament. In: *Environmental Ethics* 6, 1984, 195-209; *J. Jeremias*: Die Verwendung des Themas Schöpfung im Alten Testament. In: *H.C. Knuth/W. Lohff* (Hg.): Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung (Hannover 2. Aufl. 1987, 1. Aufl. 1985); *G. Liedke*: "Tier-Ethik" - Biblische Perspektiven. In: *Zeitschr. f. Evang. Ethik* 29, 1985, 160-173; *K. Heinen*: "Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28). In: *Ders./u.a.* (Hg.): Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung (Limburg 1986); *O. Keel*: Vernachlässigte Aspekte biblischer Schöpfungstheologie. In: *Katechet. Blätter* 111, 3/1986, 168-178; *O.H. Steck*: Dominium Terrae. In: *Stolz* (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt (Zürich 1988) sowie bei *H. Baranzke*: Ökologie - Natur - Schöpfung. In: *Stimmen der Zeit* 209, 1991, 695-706), die sich direkt und nur auf *Barr* bezieht.

¹⁰³ *U. Rütterswörden*: Dominium Terrae (Berlin, New York 1993).

"gewalthafte Herrschaft im Sinne des Tretens" (126) vermuten, doch sowohl Gen 1,29f. (vgl. 118) als vor allem die tolerante Politik der Perser mit den von ihnen eroberten Völkern mache eine Interpretation des *dominium* als einer "Rechts- und Friedensherrschaft des Menschen über die Natur" (126) wahrscheinlich. Dennoch empfehle sich der königsideologische Hintergrund des *dominium* "nicht für öko-ethische Vereinnahmungen" (130). Gegen solche Stewardship-Varianten regt sich neuerdings wieder stärker der Widerspruch. Unter Aufnahme der zuvor gelieferten Argumente rücken einige Exegeten nun wieder stärker die despotische Seite der ambivalenten Königsideologie von Gen 1 ans Licht und bilden daher gewissermaßen das symmetrische Gegenstück zum ersten Argumentationsmodell, indem sie dem zweiten widersprechen. So verleiht *Manfred Görg* dem Menschen in einer "ambivalenten Wirklichkeit" die Rolle eines "aggressiv-militanten Schützers oder auch ... fürsorglichen Chaosbändigers" und versteht den "priesterschriftlichen Herrschaftsauftrag" als eine "gottebenbildliche Kompetenz zum Schützen und zum Schlagen", mit der man nicht "zu einem qualifizierten Tierschutzpostulat"¹⁰⁴ gelangen könne. Eine Zwischenposition sehr eigener Prägung nimmt der evangelische Alttestamentler *Jürgen Ebach* ein, der zwar der Kontrastierung von idealer Schöpfungsordnung und nachsintflutlicher Realerfahrung zustimmt, jedoch der "Pazifizierung" von Gen 1,28b widerspricht: "wie wenn die Hirtenmetapher in der Königsideologie nicht auf Gewalt verwies."¹⁰⁵ Gerade das gewaltbehaftete *dominium* von Gen 1,28b entlarve von Gen 9 her den vorgeschichtlichen Entwurf Gen 1 als Traum. "Doch schützt dieser Traum die Sicht von Gen 9 vor der gänzlichen Preisgabe der Utopie an die gegebenen Verhältnisse."¹⁰⁶ Da gerade in den Augen der Menschen der nachsintflutlichen Realität, also auch für uns, der "Ursprung das Ziel bleibt" (47), ist für *Ebach* der Traum von Gen 1 kein illusorischer, kein verzichtbarer Traum. Es ist für ihn der Traum vom Primat des Menschen, der ein "Leben ohne Blutvergießen" (44) lebt, vom Menschen, der nicht schrankenlos verfügt. Im Anschluß an *Ebach* bezeichnet *Christoph Uehlinger* die Pazifizierungsversuche von Gen 1,28b als bukolische Wunschphantasien und hält "eine Schöpfungstheologie, die auch heute noch einseitig bei *dominium terrae* und (traditionsgeschichtlich aus der Königsideologie abgeleitetem) Verantwortungsparadigma

¹⁰⁴ *M. Görg*: Alles hast Du gelegt unter seine Füße. In: *E. Haag/F.L. Hossfeld* (Hg.): Freude an der Weisung des Herrn (FS *H. Groß*) (Stuttgart 1986) 125-148.146f.

¹⁰⁵ *J. Ebach*: Bild Gottes und Schrecken der Tiere. In: *Ders.*: Ursprung und Ziel (Neukirchen-Vluyn 1986) 16-47.31 Anm. 92.

¹⁰⁶ *Ebach* 44; während *Ebach* die "Utopie" auf ein gewaltloses Zusammenleben aller Lebewesen bezieht, beschränkt *S. Wagner* (Art. *kābaš*. In: ThWAT IV, 1984, 54-60.56) diese auf den zwischenmenschlichen Bereich und hält gleichzeitig an der gewaltbehafteten massiven Konnotation von *kābaš* fest (58f.).

ansetzt", für illusorisch. Es bedürfe stattdessen einer "eindeutig nicht-anthropozentrischen Perspektive"¹⁰⁷.

Jenseits der Kontroverse "Despotismus" versus "Stewardship" - deren Pole sich bei genauerem Hinsehen lediglich als Akzentverschiebungen entpuppen - beginnt längst die Suche nach dem dritten Weg. Denn der Deutungsstreit nimmt das Mensch-Natur-Verhältnis nur unter einer Herrschaftsperspektive wahr, sei diese nun despotisch oder treuhänderisch. Unter einigen anderen ist es *Uehlinger*, der seine *dominium*-Kritik mit dem Hinweis beendet: "SBT" aber bedeutet nichts anderes als: 'einhalten'." (69) Dies lenkt den Blick in eine andere Richtung.

Das *dominium* wurde - wie wir sahen - in seiner Auslegungsgeschichte bestenfalls mit wissenschaftlich-technischen Kulturaktivitäten gefüllt. Neben der Ausblendung der Natur, für die sowohl die Auseinandersetzungen mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft als auch die tief im Christentum verwurzelte Anthropozentrik verantwortlich sind, ist es vielleicht auch ein einseitig aktivistischer Kulturbegriff, der die *dominium*-Interpretatoren bis heute bestimmt und zu einer Legitimierung des industriellen Fortschrittes verführte. *Uehlinger* ruft in Erinnerung, daß auch der Sabbat zur Schöpfungswoche und das "Einhalten" zur "Kultur" Gottes gehört. Ob die Theologen wohl den "cooperator Dei" nach Gottes Vorbild "einhalten" lassen können, um betrachtend Abstand vom - oft manipulativen - Tun zu nehmen? Ein um diese Dimension erweiterter Kulturbegriff könnte den "Kulturauftrag" Gen 1,28b um inhaltliche Füllungen bereichern, die in der Antike unter dem Einfluß des stoischen Tugendideals und einer allegorisierend-ethischen Exegese einmal die nächstliegenden waren. Verbunden mit der Anthropozentrismuskritik der Gegenwart sind hier Schätze zu heben.

III. Lynn White, das *dominium terrae* und die Ökotheologie

Lynn White, Jr. hat in der Theologie Geschichte gemacht, und zwar in einem doppelten Sinn. Erstens ist er der meistzitierte Autor im Rahmen der ökotheologischen Diskussion¹⁰⁸, die er zweitens im wesentlichen selbst angestoßen hat. Obgleich seine Thesen schon sehr

früh als historisch nicht haltbar abgewiesen wurden,¹⁰⁹ - die wirkungsgeschichtliche Forschung zum *dominium* erweist *Whites* Thesen als nicht zutreffend - reagierten viele Theologen heftig, sowohl zustimmend als auch ablehnend, auf seine Vorwürfe. Hatte es bis 1972 nicht einmal das Stichwort "*dominium terrae*" in theologischen Lexika gegeben,¹¹⁰ so gibt es 1993 sogar eine alttestamentliche Monographie, die sich seiner Untersuchung widmet.¹¹¹ "The Greening of Religion"¹¹² beginnt mit *Lynn White*. Amüsiert und erfreut über die Flut des plötzlich einsetzenden theologischen Engagements für die Natur bezeichnet *White* sich zehn Jahre nach seinem legendären Artikel als "Begründer der Ökotheologie".¹¹³ Es ist fraglich, ob man ihm den Titel wird streitig machen können. Denn durch seine durch die Säkularisierungstheologien beeinflussten Vorwürfe hat er das Nachdenken über die Umweltkrise in einer Weise in die Theologie eingebracht, die ihren Vertretern ein Distanznehmen von der Umweltproblematik, indem man sie als ein rein wissenschaftlich-technisches Problem betrachtet, nicht mehr erlaubten. Wenn auch die UN-Umweltkonferenz in Stockholm (1972), die "Grenzen des Wachstums" (1972) und die Ölkrise (1973) die theologische Diskussion nachhaltig beeinflussten, unter dem Vorwurf *Lynn Whites* und seiner Nachfolger wurde das problematische Naturverhältnis zu einem genuin theologischen Problem, zu einer "Krise des christlichen Glaubens"¹¹⁴. Diese Krise hat die Exegese, die Kirchengeschichte

¹⁰⁹ Angefangen von der Entgegnung des Historikers *Moncrief* (1970), der die weite Akzeptanz von *Whites* "simplistic explanation" (509) eher auf einem Spleen als auf Tatsachen gegründet sieht, bis hin zu *Whitney* (1993).

¹¹⁰ *Liedke* 1972, 40 Anm. 12.

¹¹¹ *Rüterswörden* 1993, der am Ende seines Buches erneut die *Wirkungsgeschichte* des kompositionellen Endtextes für die Herausbildung der Naturwissenschaften und der Umweltproblematik verantwortlich macht. Man sieht: die *Whitesche* These ist in der Theologie unausrotbar! *Whites* These von der Religionsabhängigkeit des Naturverhältnisses diene in bezug auf konfessionelle Verschiedenheiten sogar einer soziologischen Studie. Vgl. *C.M. Hand/K.D. van Liere*: Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern. In: *Social Forces* 63, 2. 12. 1984, 555-570.

¹¹² *R.F. Nash*: *The Rights of Nature* (Madison, Wisconsin 1989) Kap. 4.

¹¹³ *L. White, Jr.*: A remark from *Lynn White, Jr.* In: *The CoEvolution Quarterly*, Winter 1977/78, 108. Seine vollständige Bemerkung lautet: "As the inadvertent founder, it would seem, of the Theology of Ecology, I confess amusement at the speed with which the Churches have abandoned the old scion of Man's Dominion over Nature for the equally Biblical position of Man's Trusteeship of Nature. Since the Churches remain, despite some competition, the chief forges for hammering out values, this is important. I feel that before too long, however, they will find themselves going on to the third legitimately Biblical position, that Man is part of a democracy of all God's creatures, organic and inorganic, each praising his Maker according to the law of its being." *Whitney* (158) vermerkt, daß *Whites* Artikel zwischen 1967 und 1993 in Amerika in über 200 Büchern vermerkt und diskutiert wurde. Seine Thesen seien in der Umweltdenke so gegenwärtig, daß man sie schon als "Umwelt-Folklore" bezeichnen könne.

¹¹⁴ *G. Altner*: *Schöpfung am Abgrund* (Neukirchen-Vluyn 1974) 11.

¹⁰⁷ *C. Uehlinger*: Vom *dominium terrae* zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? In: *Bibel und Liturgie* 64, 1991, 59-74.65.

¹⁰⁸ Es existieren zum Thema *Lynn White* und die Ökotheologie bereits eigene Arbeiten wie die von *Whitney* (1993) oder von *Duitsman, M.A.*: *Ecology and theology. Christian responses to Lynn White, Jr.*, eine unveröffentlichte Magisterarbeit, auf die *J. Kay* (*Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible*). In: *Annals of the Association of American Geographers* 79, 1989, 214-232) hinweist. Auch die vorliegende Arbeit gehört ja wohl in diesen Rahmen.

und die systematische Theologie um einen fast vergessenen Reflexionsgegenstand bereichert
- um das Nachdenken über das Schöpfungsverhältnis des Menschen und Gottes.¹¹⁵

Zusammenfassung (abstract):

Im Jahr 1967 veröffentlichte die Zeitschrift "Science" einen Artikel des amerikanischen Mediävisten *Lynn White, Jr.*, worin dieser die jüdisch-christliche Religion beschuldigte, insbesondere auf der Basis der Interpretation von Gen 1,26-28 die Umweltkrise verursacht zu haben. *White* löste damit blitzartig und bis heute anhaltend eine Flut von theologischen Reaktionen aus.

Die vorliegende Arbeit zeichnet die Spur *Whites* in der Theologie nach, und zwar am Beispiel der *dominium terrae*-Forschung, die er eigentlich erst veranlaßt hat. Dazu werden zunächst die historischen Arbeiten zur Auslegungsgeschichte des *dominium terrae* (I) und ihre Ergebnisse (II.a) vorgestellt. Die Auslegungsgeschichte wird in einer Reihe deutschsprachiger Genesiskommentare der letzten 150 Jahre (II.b) und in der vor allem deutschsprachigen Gegenwartsexegese (II.c; II.d) weiterverfolgt.

Literaturverzeichnis

- Aurelius Augustinus*: Über den Wortlaut der Genesis. Bd. II. Übersetzt von *Carl Johann Perl* (Paderborn 1964).
- Almer, Günter*: Schöpfung am Abgrund (Neukirchen-Vluyn 1974).
- Amery, Carl*: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972).
- Baranzke, Heike*: Ökologie - Natur - Schöpfung. Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltproblematik. In: *Stimmen der Zeit* 209, 1991, 695-706.
- Barr, James*: Man and Nature - The Ecological Controversy and the Old Testament. In: *Bulletin of the John Rylands University Library* 55, 1972, 9-32.
- Bratton, Susan Power*: Christian Ecotheology and the Old Testament. In: *Environmental Ethics* 6, 1984, 195-209.
- Callicott, J. Baird*: Genesis Revisited: Murian Musings on the Lynn White, Jr. Debate. In: *Environmental History Review*, 1990, 65-90.
- Cohen, Jeremy*: "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It". The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text (Ithaca, London 1989).
- Cox, Harvey*: *The Secular City* (New York 1963), dt. *Stadt ohne Gott* (Stuttgart 1966).
- Delitzsch, Franz*: *Commentar über die Genesis* (Leipzig 3. Aufl. 1860).
- Ders.*: *Neuer Commentar über die Genesis* (Leipzig 1887).
- Dillmann, August*: *Die Genesis, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch* 11 (Leipzig 3. Aufl. 1875).
- Drewermann, Eugen*: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums* (Regensburg 6. Aufl. 1990; 1. Aufl. 1981).
- Ebach, Jürgen*: *Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*. In: *Ders.*: *Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit* (Neukirchen-Vluyn 1986) 16-47.

- Frey, Hellmuth*: *Das Buch der Anfänge. Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose* (Stuttgart 7. Aufl. 1964).
- Gogarten, Friedrich*: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisation als theologisches Problem* (Stuttgart 1953).
- Görg, Manfred*: *Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28*. In: *Freude an der Weisung des Herrn* (FS *Heinrich Groß*) (Stuttgart 1986) 125-148.
- Gregory, Frederick*: *Nature Lost? Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century* (Cambridge, Mass. - London 1992).
- Groh, Ruth/Groh, Dieter*: *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur* (Frankfurt a.M. 1991).
- Groß, Walter*: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*. In: *Theol. Quartalschrift* 161, 1981, 244-264.
- Ders.*: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*. In: *Nabil el-Khoury/Henri Crouzel/Rudolf Reinhardt* (Hg.): *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung* (FS *Hermann-Josef Vogt*) (Beirut, Ostfildern 1992) 118-135.
- Gunkel, Hermann*: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen 1895).
- Ders.*: *Genesis, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* (Göttingen 1901).
- Hand, Carl M. Ivan Liere, Kent D.*: *Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern*. In: *Social Forces* 63, 2. 12. 1984, 555-570.
- Hasler, Ueli*: *Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert* (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann) (Bern, Frankfurt a.M. 1982).
- Heinen, Karl*: "Macht euch die Erde untertan" (Gen 1,28). *Sinn und Wirkungsgeschichte eines biblischen Wortes*. In: *Heinen, K./Bellebaum, A.* (Hg.): *Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung* (Limburg 1986) 130-141.
- Heinisch, Paul*: *Das Buch Genesis* (Bonn 1930).
- Holzinger, H.*: *Genesis, Kurzer Handkommentar zum Alten Testament* (Freiburg i.B., Leipzig, Tübingen 1898).
- Janowski, Bernd*: *Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von EDY*. In: *G. Braulik/W. Groß/S. McEvenue* (Hg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. (FS *Norbert Lohfink*) (Freiburg, Basel, Wien 1993) 183-198.
- Jeremias, Jörg*: *Die Verwendung des Themas Schöpfung im Alten Testament*. In: *Hans Christian Knuth/Wenzel Lohff* (Hg.): *Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung* (Hannover 2. Aufl. 1987) 101-151.
- Jobling, David Kenneth*: "And have Dominion ..." *The Interpretation of Old Testament Texts Concerning Man's Rule over the Creation* (Genesis 1,26.28; 9,1-2; Psalm 8,7-9) from 200 B.C. to the Time of the Council of Nicea (unveröffentl. Diss. am Union Theological Seminary in the City of New York 1972).
- Ders.*: "And Have Dominion ..." *The Interpretation of Genesis 1,28 in Philo Judaeus*. In: *J. for the Study of Judaism* VIII, 1977, 50-82.
- Jónsson, A. Gunnlaugur*: *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (Lund 1988).
- Kaiser, Christopher B.*: *The Early Christian Belief in Creation: Background for the Origins and Assessment of Modern Western Science*. In: *Horizons in Biblical Theology* 9/2, 1987, 1-30.
- Kay, Jeanne*: *Concepts of Nature in the Hebrew Bible*. In: *Environmental Ethics* 10, 1988, 309-327.
- Dies.*: *Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible*. In: *Annals of the Association of American Geographers* 79, 1989, 214-232.
- Keel, Othmar*: *Vernachlässigte Aspekte biblischer Schöpfungstheologie*. In: *Katechet. Blätter* 111. Jg., 3/1986, 168-178.

¹¹⁵Dem Kulturwissenschaftlichen Institut Essen, insbesondere den Bibliothekarinnen Frau Gesine Worm und Frau Brigitte Blockhaus danken wir für die sehr hilfsbereiten und hilfreichen Literaturdienste.

Keil, Carl Friedrich: Genesis und Exodus (Leipzig 1861).

Knobel, August: Die Genesis (Leipzig 1852, 2. verb. Aufl. 1860).

Koch, Klaus: Gestaltet die Erde, doch heget das Leben. Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Genesis 1. In: Wenn nicht jetzt, wann dann? (FS H.J. Kraus) (Neukirchen-Vluyn 1983) 23-36.

König, Eduard: Die Genesis (Gütersloh 1919).

Krolzik, Udo: Umweltkrise - Folge des Christentum? (Stuttgart, Berlin 1979a).

Ders.: "Machtet Euch die Erde untertan...!" und das christliche Arbeitsethos. In: *Klaus M. Meyer-Abich* (Hg.): Frieden mit der Natur (Freiburg/Br. 1979b) 174-195.

Ders.: Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28. In: *Günter Altner* (Hg.): Ökologische Theologie (Stuttgart 1989) 149-163.

Liedke, Gerhard: Von der Ausbeutung zur Kooperation. In: *Ernst U. v. Weizsäcker* (Hg.): Humanökologie und Umweltschutz (München 1972) 36-65.

Ders.: Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie (Stuttgart 4. Aufl. 1984).

Ders.: "Tier-Ethik" - Biblische Perspektiven. In: Zeitschr. f. Evang. Ethik 29, 1985, 160-173. Wiederabgedruckt in: *Bernad Janowski/Ute Neumann-Gorsolke/Uwe Gleßner* (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel (Neukirchen-Vluyn 1992) 199-213.

Lohfink, Norbert: "Macht Euch die Erde untertan"? In: Orientierung 38, 1974, 137-142.

Ders.: Unsere großen Wörter (Freiburg i.B. 1977).

Ders.: Die Priesterschrift und die Geschichte. In: VTS 29, 1978, 189-225.

Loretz, Oswald: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (München 1967).

Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt (Mainz 1968).

Moncrief, Lewis W.: The Cultural Basis for Our Environmental Crisis. Judeo-Christian tradition is only one of many cultural factors contributing to the environmental crisis. In: Science 170, 30. 10. 1970, 508-512.

Münk, Hans J.: Umweltkrise - Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik. In: Jb. f. Christl. Sozialwissenschaft 28, 1987, 133-206.

Nash, Roderick Frazier: The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics (Madison, Wisconsin 1989).

Nötscher, Friedrich: Genesis. Echter Bibel (Würzburg 1955).

Papst Johannes Paul II.: Inter Sanctos. In: Acta Apostolicae Sedis 71, 1979, 1509f.

Passmore, John: Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions (Surrey 1974).

Preuss, Horst Dietrich: Biblisch-theologische Erwägungen eines Alttestamentlers zum Problemkreis Ökologie. In: Theol. Zeitschr. 39, 1983, 68-101.

Procksch, Otto: Die Genesis, Kommentar zum Alten Testament (Leipzig 1913).

Rad, Gerhard von: Das erste Buch Mose, Genesis Kap. 1,1-11,29, Altes Testament Deutsch (5. Aufl. 1958).

Ruppert, Lothar: Das Buch Genesis I, Kap. 1-25,18, Geistliche Schriftlesung VI/1 (Leipzig 1976).

Ders.: Genesis (Würzburg 1992).

Rüterswörden, Udo: Dominium Terrae. Studium zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (Berlin, New York 1993) BZAW 215.

Scharbert, Josef: Genesis 1-11, Die Neue Echter Bibel (Würzburg 1983).

Schmidt, Werner H.: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (Neukirchen-Vluyn 1964).

Schrader, Eberhard: Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. Gen. Cap. I-XI (Zürich 1863).

Schüngel-Straumann, Helen: Macht euch die Erde untertan? In: Katechet. Blätter 101/5, 1976, 319-332.

Steck, Odil Hannes: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Göttingen 1975).

Ders.: Welt und Umwelt (Stuttgart 1978).

Ders.: Dominium Terrae. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Genesis 1. In: *Fritz Stolz* (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt (Zürich 1988) 89-105.

Stockmeier, Peter: Die Natur im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. In: Münchner Theol. Zeitschr. 37, 1986, 149-161.

Strack, Hermann L.: Die Genesis (München 1905).

Taylor, Jerome: The Didascalicon of Hugh of St. Victor (New York and London 1961).

Tuch, Friedrich: Kommentar über die Genesis (Halle 1838).

Uehlinger, Christoph: Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung? Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung. In: Bibel und Liturgie 64, 1991, 59-74.

Wagner, S.: Art. שָׁבַט *kāḇaš*. In: ThWAT IV, 1984, 53-60.

Westermann, Claus: Genesis 1-11. Biblischer Kommentar I/1 (Neukirchen-Vluyn 1974).

Ders.: Genesis 1-11 (Darmstadt 2. Aufl. 1976).

Ders.: Bebauen und Bewahren. In: *Hellmut Aichelin/Gerhard Liedke* (Hg.): Naturwissenschaft und Theologie (Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1975) 203-213.

White Jr., Lynn: The Historical Roots of our Ecological Crisis. In: Science 155, 10. 3. 1967, 1203-1207. In gekürzter Übersetzung als: Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise. In: *Michael Lohmann* (Hg.): Gefährdete Zukunft (München 1970) 20-29.

Ders.: Continuing the Conversation. In: *I.G. Barbour* (Hg.), Western Man and Environmental Ethics (Mass. 1973) 55-64.

Ders.: A remark from Lynn White, Jr. In: The CoEvolution Quarterly, Winter 1977/78, 108.

Whitney, Elspeth: Lynn White, Ecotheology, and History. In: Environmental Ethics 15, 1993, 151-169.

Wolff, Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments (München 2. Aufl. 1974).

Zenger, Erich: Gottes Bogen in den Wolken (Stuttgart 1983).

Ders.: Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen. Einige Anstöße der sogenannten Priesterschrift. In: *W. Breuning/H. Heinz* (Hg.): Damit die Erde menschlich bleibt (Freiburg i.Br. 1985).

Zimmerli, Walter: 1. Mose 1-11. Zürcher Bibel Kommentar (Zürich 3. Aufl. 1967).

Zobel, H.-J.: Art. רָדָה *rādāh*. In: ThWAT VII, 1990, 351-358.