
ÖKOLOGIE

- Bioethik → Ethik → Naturwissenschaft und Religion
- Schöpfung / Kosmos → Solidarität → Sozialethik
- Tiere / Tierschutz → Wirtschaftsethik

I. Problemhorizont

Der Begriff *Ökologie* (von griech. *oikos* = Haus, Haushalt und *lógos* = Begriff, Vernunft, Wissenschaft) wurde durch ein 1866 erschienenes Buch des Zoologen E. Haeckel eingeführt, der darunter die Wissenschaft von den Beziehungen zwischen den einzelnen Lebewesen bzw. Arten und der sie jeweils umgebenden Außenwelt verstanden wissen wollte. Später beschrieb Haeckel auch die vielfachen Wirkungen der Organismen, die an einem Ort leben, untereinander und sah sie eingewoben in die »Oeconomie des Natur-Ganzen«. Damit waren nicht nur Anpassung und Verknüpfung, sondern auch Eingepasstheit eines Lebewesens in ein Ganzes als Merkmale des Ökologischen bestimmt.

Heute bezeichnet *Ökologie* nicht mehr nur ein (inzwischen über die Betrachtung der artspezifischen Umweltfaktoren weit hinausreichendes, auch großräumige Prozesse erfassendes und unbelebte Grundlagen berücksichtigendes, auf die Zusammenhänge innerhalb und zwischen den Systemen der lebenden Natur ausgerichtetes) Teilgebiet der Biologie, sondern ist zu einem Schlüsselbegriff von kulturellem Selbstverständnis, Politik, individueller und gemeinschaftlicher Lebensorientierung geworden. Bei dieser Bedeutungserweiterung handelt es sich aber weniger um die metaphorische Übertragung einer biologischen Prozessstruktur auf die Wahrnehmung und Steuerung menschlicher Leistungswelt(en) als um die Erkenntnis, dass auch der Mensch ökologisch verortet und in die Ökonomie der Natur als Gesamtsystem eingelassen ist. Diese Erkenntnis ist allerdings nicht nur das Ergebnis nüchtern erarbeiteter Wissenszuwächse, sondern vor allem Folge des Erschreckens über allenthalben auftretende Störungen, schleichende Belastungen und prognostizierte Risiken bisher nicht da gewesenen Ausmaßes. Als Kern der zahlreichen, in sich sehr verschiedenartigen, seit den 1970er Jahren häufig als »Umweltkrise« zusammengefassten Probleme und Entwicklungen (z.B. Wasser- und Luftverschmutzung, Wald- und Tiersterben, Wüstenausdehnung, Klimaveränderung, Verbrauch nicht nachwachsender Rohstoffe usw.) wird allgemein das verdinglichte Verhältnis des Menschen zur Natur ausgemacht, wie es der technisch-industriellen Zivilisation seit ihrem Entstehen im Europa des 19. Jh. zugrunde liegt und sie überhaupt erst ermöglicht hat. Die krisenhaften Störungen im

Beziehungsgefüge Mensch-Natur beschränken sich demzufolge keineswegs auf die Gefährdung des biologischen Überlebens einzelner Subjekte oder ganzer Gruppen von Menschen bzw. künftiger Generationen, sondern tangieren auch die sozialen Arrangements, Wirtschafts- und Lebensweisen und die institutionalisierten Strukturen, die von der ungebrochenen Fortschreibung dieses Verhältnisses ausgehen, ferner die Produktion von Waren und Dienstleistungen, die kollektiven Mentalitäten, Denkweisen, Konsumgewohnheiten, Einstellungen und Wertmuster, die all dem zugrunde liegen. Insofern ist *Ökologie* heute nicht bloß biologischer Terminus *technicus*, sondern gleichzeitig Basisbegriff für das Verstehen der menschlichen Lebenswelt in ihrem gegenwärtigen krisenhaften Zustand und in ihren künftigen Möglichkeiten. Dabei steht der Wortbestandteil »öko-« für eine Erde, die dem einzelnen Menschen aufs Ganze gesehen verträglich ist und der gesamten Menschheit auch künftig die ausreichende natürliche Grundlage zum Existieren abgibt. Die Vorstellung von der Erde als Lebenshaus hebt bildhaft Sachverhalte hervor, die in den bislang maßgeblichen Begriffen und Theorien über Welt und Mensch fehlten oder eine eher marginale Rolle spielten; zugleich akzentuiert sie Lernnotwendigkeiten (dazu Mertens 1999). So macht sie vor allem die wechselseitige Abhängigkeit und Angewiesenheit der vielen Menschen und Völker in einem gemeinsamen Lebensraum deutlich. Dieser Lebensraum, in dem alles menschliche Leben und Wirken stattfindet, ist begrenzt und obendrein verletzbar, die Ressourcen sind knapp. Der Mensch steht nicht souverän über oder außerhalb der natürlichen Grundlage, sondern ist auf sie angewiesen und von ihr abhängig. Es macht die Schärfe der ökologischen Krisenerfahrung, ihre geschichtliche Neuheit, zugleich aber auch die Dringlichkeit der durch sie gestellten Herausforderungen aus, dass dieser Zusammenhang auch nach der Zukunft bestehen bleibt; seine Vernachlässigung bedroht langfristig nicht nur, was an Zivilisation bis dahin jeweils erreicht werden konnte, sondern je länger desto mehr auch Lebensmöglichkeiten humanen Daseins insgesamt.

Die Einsicht in die ökologische Vernetztheit alles Lebendigen, die Erkenntnis der Bedeutung der nichtmenschlichen Natur für die Lebensmöglichkeit der Menschen und die Wahrnehmung ihrer wachsenden Gefährdung können nicht in der Weise berücksichtigt werden, dass die bisherige Sicht additiv angereichert bzw. ergänzt wird. Sie müssen vielmehr kritisch-korrigierend mit vorhandenen Orientierungen, Strukturen, Praktiken, Lebensstilen und Bedürfnishierarchien vermittelt werden, weil Naturverhältnis und Kultur in einem unauflösbaren gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Die Berücksichtigung ökologischer Gesichtspunkte bringt dementsprechend zahlreiche Konfliktmöglichkeiten mit sich.

Als hermeneutischer Basisbegriff im eben erläuterten Sinn ist Ökologie auch zu einem gewichtigen Thema der Theologie geworden. In ihm treffen sich Fragen unterschiedlicher Herkunft: Aus dem Bekenntnis zum Schöpfertum Gottes ergibt sich die innere Notwendigkeit, die Position des Menschen im Ganzen der Natur

angesichts des bis in Denkmuster und Wertskalen fraglich gewordenen technisch-industriellen Verfügewollens neu zu bestimmen. Gleichsam von außen erhofft man von Glaube, Religion und religiös kontextuierten Ethiken jene Kräftepotentiale, derer es bedarf, um die etablierten Wert- und Zielvorstellungen durch solche ökologischer Verträglichkeit abzulösen oder zu deren Gunsten zu konvertieren. Dazu kommt ferner, dass sich der biblisch-christliche Glaube im Besonderen dem kritischen Vorwurf ausgesetzt sieht, die ökologische Krise sei selbst Ergebnis der Wirkungsgeschichte seines Verständnisses von Welt, Aufgabe des Menschen in ihr und Geschichte (dazu u.a. Münk 1987; Krolzig 1980; 1988; Rappell 1996).

II. Mensch-Natur-Verhältnis und Religion

Die These von der Naturausbeutung als direkter Folge des Christentums ist zum einen die Umkehrung des im Interesse eines positiven Verhältnisses zur modernen Welt herausgehobenen und in der Öffentlichkeit breit rezipierten (schon bei Hegel angedeuteten und vor allem durch E. Troeltsch und F. Gogarten ausgearbeiteten) Gedankens, die Säkularisierung der weltlichen Wirklichkeit verdanke sich letztlich dem Anstoß des christlichen Glaubens. Zum anderen bezieht sie ihre Plausibilität aus dem Vergleich der abendländischen Kultur mit jenen, die von nichtchristlichen Religionen geprägt wurden. Interesse fanden in erster Linie das Naturverständnis der nordamerikanischen Indianer (Drewermann 1990) sowie die asiatischen Hochreligionen (Klöcker/Tworuschka 1986), daneben freilich auch die weniger bekannten Mythen der europäischen vorchristlichen Vergangenheit (Drewermann 1990) und unorthodoxe Überlieferungen. Die Entdeckung wirklicher oder vermeintlicher struktureller Ähnlichkeiten und deutliche Kontraste zum praktizierten Umgang mit Natur im technisch-industriellen Milieu legen eine archetypische Betrachtungsweise der Religionen nahe, bilden aber auch die Grundlage für Synkretismen aus Elementen der unterschiedlichsten Religionen (New Age, Esoterik).

Das Interesse der ökologischen Diskussion gilt vor allem drei Ideenkomplexen in den religiösen Traditionen, wie verschieden von den eigenen Überzeugungen und untereinander diese sonst auch sein mögen, nämlich:

I. DIE RELIGIÖSE QUALITÄT DER NATUR. Natur kann als Werk einer göttlichen Schöpfungstätigkeit oder auch als Ort und Erscheinungsform des Göttlichen selbst gesehen werden. Besonders in den so genannten Naturreligionen treten die Menschen in der sie umgebenden Natur Gestalten der göttlichen Mächte gegenüber, die ihr Leben entscheidend beeinflussen. Flüsse, Bäume, Berge, bestimmte Tiere können deshalb »mehr« repräsentieren als nur Teile der kosmischen und anthropologischen Realität. Durch rituelle Wiederholung bestimmter Vorgänge in der Natur, durch strenges Vermeiden bzw. exakt geregeltes Betreten bestimmter (»heiliger«) Orte, durch Schonung bestimmter Pflanzen und Lebewesen, durch

Unterlassung bestimmter Handlungen und durch Restitutionsleistungen bei Verbrauch (Opfer) wird das Wohlwollen der höheren Mächte und die Menschenfreundlichkeit der Natur bewirkt oder unterstützt.

2. DIE EINHEIT ALLER NATURWESEN. Ohne jede qualitative Verschiedenheit des Menschen gegenüber anderen Entitäten auszuschließen, eignen besonders den asiatischen Religionen Überzeugungen, Lehren und Symbole, die eine grundsätzliche Zusammengehörigkeit von Mensch und anderen Lebewesen und sogar der unbelebten Natur beinhalten. Dabei kann die enge Verbundenheit sehr verschieden gedacht sein, etwa als universales Unterworfensein unter das Gesetz von Entstehung, Veränderung und leidvollem Vergehen samt der daraus entstehenden Verwobenheit mit allem (Buddhismus) oder als Abfolge ethisch bedingter, jeweils durch Wiedergeburt erreichter Daseinsformen (Hinduismus) oder als Gemeinsamkeit aller Lebewesen bzw. auch aller Pflanzen und unbelebten Dinge im Besitz einer vitalen Energie, die Identifikation im Leiden herstellt (Konfuzianismus) (Klöcker/Tworuschka 1986).

3. AUSDRÜCKLICHE GEBOTE FÜR DEN SCHONENDEN UMGANG MIT NICHT-MENSCHLICHER NATUR. Die Relativierung der Differenz zwischen dem Menschen und seiner naturhaften Umwelt im Gesamten und den anderen Lebewesen im Besonderen hat Konsequenzen nicht nur für Selbsteinschätzung und Weltbild, sondern auch für den handelnden Umgang mit der nichtmenschlichen Außenwelt. Entsprechend lassen sich in den Ethiken bzw. Lebenslehren so gut wie aller Religionen Anweisungen über das richtige Verhalten zur nichtmenschlichen Natur bzw. zu bestimmten Bereichen und Teilen der Natur finden. Generell scheinen besonders die Religionen Asiens eine Grundhaltung zu favorisieren, die man in der Tradition christlicher Spiritualität als mystisch-kontemplativ kennzeichnen könnte. Spezielle Schutzbestimmungen gelten den Lebewesen. Im Buddhismus wird die Tugend des Mit-Leidens ausdrücklich auf alles Leidensfähige bezogen; mit der Hochschätzung des Mitleids verbunden ist nicht nur das strikte Verbot, irgendein Lebewesen zu töten oder zu schädigen, sondern auch die nachdrückliche Empfehlung der vegetarischen Ernährung sowie die Sorge um das Wohlergehen der Tiere. Die Schonung allen Lebens (*ahimsa*) gilt auch im Hinduismus als Haupttugend. Die universale Verwobenheit aller Geschöpfe in der Welt führt hier außerdem dazu, dass zwischen menschlichem Verhalten und der jeweiligen Situation der Natur unmittelbare Zusammenhänge gesehen werden.

Unbestreitbar geht die Dynamik der ökologischen Krise von Ländern aus, die kulturell vom Christentum geprägt sind. Dies allein erlaubt aber noch nicht den Schluss, dass zwischen beidem ein unmittelbarer kausaler Entstehungszusammenhang bestehe. Denn zum einen sind die Schonungsgebote der ostasiatischen Religionen nicht gänzlich ohne Parallelen in den biblischen und im Islam. Ihnen gilt allerdings die Schöpfung in ihrem Vorhandensein, in ihrer Schönheit und Ordnung als Zeichen und Ausdruck der götig sorgenden Liebe Gottes zu seinen Ge-

schöpfen (Gen 1,31 u.a.); vorgängig zu jeder qualitativen Rangordnung sind Naturwelt, Menschen und die anderen Lebewesen als Einheit konzipiert (Steck 1978), der Mensch ist stets Geschöpf inmitten der anderen Geschöpfe; die Tiere erfreuen sich – soweit sie in den Gestaltungsbereich des Menschen einbezogen werden – bestimmter Schutzmaßnahmen (Ex 23,4; Dtn 5,14; 22,6f.; 25,4 u.a.) und vor allem des Verbots, sie zu quälen. Zudem wurde auch der biblische Schöpfungsglaube bis weit ins Industriezeitalter hinein unter der selbstverständlich gehaltenen Voraussetzung entfaltet, dass die nichtmenschliche Natur in Größe, Beständigkeit, Reichhaltigkeit und Regenerationskraft allem überlegen bleibt, was Menschen je vermögen. Deren Aktionsbereich umfasse Bearbeitung, Nutzung, Minderung der Bedrohlichkeit, auch Störung und Leidzufügung, aber weder Zugrunderichten noch totale Beherrschung (Koh 3,19; Ijob 38f.).

Eine tief greifende Differenz der biblischen Religionen sowohl zu den ostasiatischen als auch zu den archaischen besteht allerdings darin, dass statt fließender Übergänge zwischen göttlichem Schöpfungsursprung und den Geschöpfen deutlich unterschieden wird. Damit kann die natürliche Lebenswelt im Prinzip nicht (mehr) als Wirkungsbereich numinoser Kräfte begriffen werden. Mit dieser Entdivinisierung korreliert die Hervorhebung des Menschen als jenem Wesen, das die Sinnhaftigkeit der Schöpfung »lesen«, würdigen und beim Handeln zur Geltung zu bringen vermag.

III. Theologiegeschichtliche Aspekte

1. DER THEOLOGISCHE RAHMEN, innerhalb dessen das Verhältnis Mensch-Naturwelt-Lebewesen thematisiert wird, ist der *Schöpfungsglaube*. Neuere Forschungen (Liedke 1983; Steck 1978) haben ergeben, dass bereits in den *biblischen Zeugnissen* dieses Glaubens die Beziehungen zwischen den Schöpfungswerken eine wichtige Rolle spielen. So gibt es in deren Abfolge nach Gen 1 Entsprechungen zwischen Lebensräumen und den Lebewesen, die diesen jeweils zugewiesen werden. Das Verhältnis zwischen Pflanzen und Lebewesen ist als Speiseordnung geregelt. Erst in der Segenserneuerung nach der großen Flut (Gen 9,2f.) wird die in Gen 1,28 als Herrschaft über die Tiere formulierte Aufgabe des Menschen, anstelle Gottes für das geordnete Zusammenleben der Lebewesen zu sorgen, verschärft zu einer Überlegenheit des Menschen in dem nunmehr deutlich als konfliktrüchtig gesehenen Mensch-Tier-Verhältnis. Die Beziehung Mensch-Erde aber erschöpft sich keineswegs in der Charakterisierung als »Unterwerfung«, sondern wird schon innerbiblisch durch das »Bebauen und Bewahren« der jahwistischen, älteren Tradition (Gen 2,5; 1,5) und durch den hymnischen Hinweis auf das Gewährtsein allen Lebens (Ps 104) relativiert. Sofern die Stellung des Menschen unter den Geschöpfen herausgehoben wird, bleibt sie doppelt eingebunden in das grundlegendere Verhältnis der »Mitgeschöpflichkeit« (F. Blanke) sowie in das Verhältnis der

Verantwortlichkeit gegenüber Gott, analog demjenigen eines Statthalters oder Treuhänders. Störungen in den Beziehungen zwischen Menschen und zwischen Mensch und Gott können wie die soziale Mitwelt auch die übrige Schöpfung zerstörerisch in Mitleidenschaft ziehen (Gen 3,6; Dtn 28,38ff.; Jes 24,4ff. u.a.). Der Gedanke, dass Naturwelt und Menschheit durch ihre Geschöpflichkeit in eine gemeinsame Geschichte vor Gott eingelassen sind, bleibt auch innerhalb der christologischen Reflexion des NT bewusst und erfährt dort eine soteriologische Zuspitzung: Nach Röm 8,19–22 findet die Heillosigkeit der Welt auch im notvollen Warten der außermenschlichen Schöpfung ihren Ausdruck, wohingegen das Geschenk des Geistes an die Glaubenden die ganze Schöpfung in das durch Christus eröffnete Heilsgeschehen einbezieht.

2. DIE THEOLOGISCHE SICHT DER BEZIEHUNGEN ZWISCHEN MENSCH, NATUR UND LEBEWESEN wurde in der *Folgezeit* durch die Auseinandersetzung mit der Kosmologie und Anthropologie der antiken Philosophie beeinflusst. Rezipiert wurde die Vorstellung, dass die Welt sinnvoll geordnet sei und dass diese Teleologie auf den Menschen ziele, der – als vernunftbegabtes Wesen – sie wahrnehmen und sich nach ihr in der Welt einrichten könne. Bekämpft wurde hingegen alles, was den Kosmos als Absolutum oder Sacrum gelten ließ. Besonders mittels stoischer Tradition konnte die Welt als Werk eines vernünftigen Wesens gedeutet werden, das ihr seine Zwecke und Absichten eingestiftet hat, die wiederum dem Menschen überall dort offenbar werden, wo dieser die Natur als ihm förderlich erlebt. Augustinus hat diesen bis weit in die Philosophie des deutschen Idealismus festgehaltenen Grundgedanken einer immanenten Transparenz und Repräsentanz Gottes im *Topos* vom »*liber naturae*« gefasst.

Unter dem Einfluss der aristotelischen Philosophie gestaltete die *Scholastik* einzelne Momente der Naturtheologie stark aus. Für Thomas von Aquin setzt die in der Regelmäßigkeit der Naturvorgänge erkennbare immanente Zielgerichtetheit notwendig eine zweckvolle Leitung voraus, die nur einer transzendenten Ursache, die das Ergebnis der Abläufe vorweg bestimmt hat, möglich ist. Noch beeindruckender und hinsichtlich göttlicher Herkunft und Erhaltung beweiskräftiger wird die teleologische Strukturierung der Natur darin erkannt, dass in ihr einander Entgegengesetztes und Widersprechendes zu einer einheitlichen Ordnung zusammenstimmen, »und zwar nicht selten und zufällig, sondern immer und größtenteils« (Contr. Gent. I,13; III,64). Jedes Ding der Natur ist aus einfacheren Elementen zusammengefasst und trägt in sich die Möglichkeiten und die Tendenz, als Teil in eine komplexere Einheit einzugehen, so dass die gesamte Natur als aus zunehmend komplexeren Einheiten aufgebaut begriffen wird. (Die teleologischen Zuordnungen betreffen jeweils die gesamte Art, während das einzelne Exemplar ja gerade zerstört wird, wenn es in die nächst höhere Einheit »aufgehoben« wird.) An der Spitze dieses Aufbaus der Wirklichkeit steht der Mensch (III,22). Das in allen Dingen innewohnende Streben nach Ähnlichkeit mit Gott kommt in ihm zu seiner größten Dichte.

Mit diesem Konzept einer teleologischen Verfasstheit der Natur sind ökologisch bedeutsame Positionen verknüpft: Natur gilt nicht wie in der Antike als etwas in sich Stehendes, sondern als Setzung eines göttlichen Geistes im Anfang und Gegenstand seiner Erhaltung in der Gegenwart. Die Stellung des Menschen wird innerhalb eines streng hierarchisch geordneten Gesamtaufbaus der Natur bestimmt; was immer in der Natur an Sinn sichtbar wird, bleibt nicht selbstzwecklich, sondern wird auf den Menschen bezogen; insofern er in der Lage ist, diese objektive Zweckordnung zu erkennen und handelnd zu berücksichtigen, wird er von allem anderen Seienden stark abgehoben. Schließlich haben – nicht ausschließlich, aber sehr stark – Arbeit und Kultur ihren Sinn in der schöpferischen Transformation, ja Vervollkommnung von Natur auf die von Gott gewollte, aber noch nicht realisierte Zweckhaftigkeit hin. Diese Sinngebung fand vor allem durch die Tätigkeit der Klöster Verbreitung. Mit der Deutung der Arbeit als Fortsetzung und Ratifizierung des göttlichen Schöpfungswerks eröffnete sich eine Möglichkeit, den technischen Umgang mit Natur theologisch positiv zu integrieren, wie es sich durch die Einbeziehung der mechanischen Kunst in die Weisheit bei Hugo von St. Victor zum ersten Mal andeutete (Krolzik 1988).

3. DER PROZESS DER AUFWERTUNG DER MECHANIK UND DIE RELATIVIERUNG DES GEGENSATZES VON TECHNIK UND NATUR bringt im Übergang zur *Neuzeit* eine allmähliche Veränderung im Mensch-Natur-Verhältnis mit sich, die äußerlich an der wachsenden Verwendung technischer Metaphern für Natur, Schöpfung, Lebewesen, selbst für Gott und Mensch anstelle biologischer ablesbar ist, noch nicht hingegen an der strikten Trennung naturwissenschaftlicher und theologischer bzw. philosophischer Überlegungen. Das Wissen um die Naturzusammenhänge ist nicht mehr zum Staunen bewegende Theorie, sondern wird unter der Perspektive seiner technischen Anwendbarkeit gesehen. Im Verhältnis Mensch-Natur gewinnt die trennende Alternative die Oberhand: Alles, was nicht Bewusstsein ist, ist Natur. Natur aber wird auf die Eigenschaft des Ausgedehntseins reduziert, während der um Wissen bemühte Mensch sein Verhältnis zur Natur nur noch nach dem Paradigma des Beherrschens und Verfügbarmachens begreifen kann (F. Bacon, R. Descartes u.a.; Münk 1987). Die technischen Erfindungen und ihre revolutionären Folgen verschaffen dieser Verhältnisbestimmung eine kaum erschütterbare Plausibilität. Die Historisierung der Naturentwicklung und der ihr korrelierende Fortschrittsoptimismus seit dem 19. Jh. stellten eine weitere Bekräftigung dar, der die Schöpfungstheologie insgesamt kaum wenig mehr als die Wiederholung der metaphysischen Kosmologie und die Bestreitung des Neuen entgegensetzen hatte. Während in der katholischen Theologie Schöpfung auch weiterhin ein zentrales Thema blieb, kam es in der protestantischen Theologie streckenweise zum weitgehenden Verlust der Kosmologie als Thema der Theologie.

4. ABSEITS DER WIRKUNGSGESCHICHTLICH DOMINIEREND GEWORDENEN THEOLOGISCHEN REFLEXION hat es von der Spätantike bis in die neuere Theologie

Strömungen und Denkmuster gegeben, die die Vorstellung einer ökologischen Gliedschaft aller Kreaturen in einer als Ganzheit begriffenen Natur sehr viel stärker zum Ausdruck gebracht haben. Bezeichnenderweise können sie unter einem anderen Gesichtswinkel alle als *mystisch* charakterisiert werden. Franz von Assisi dehnte die Liebe auf die gesamte nichtmenschliche Natur aus und konnte die Tiere, aber auch Gestirne, Elemente und sogar Krankheit und Tod als Geschwister schätzen. Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass sie einen Eigenwert besitzen, unabhängig von menschlicher Betrachtung und Funktionalisierung. Sie sind unmittelbar zu Gott, so dass der Mensch ihnen nicht nur erkennend, ordnend oder in Dienst nehmend gegenübertritt, sondern auch mit ihnen ins Schöpfungslob einstimmen kann. In der franziskanischen Schultheologie wirkte diese kosmische Frömmigkeit noch lange in dem Gedanken weiter, dass die Kreaturen über ihre Dinglichkeit hinaus lesbare Ausdrucksgestalten Gottes unterschiedlichen Grades sind (Bonaventura und Duns Scotus).

Ökologische Denkmuster prägen auch *Gesundheitslehre und Heilkunde* des gesamten Mittelalters (Hildegard von Bingen, Paracelsus u.a.). Die antiken Bilder von der Korrespondenz zwischen Makro- und Mikrokosmos, vom Weltenrad und vom Tierkreis dienen als Rahmen zur Zusammenschau und werden zugleich als symbolische Herausforderung zur Entdeckung der vielfältigen kosmischen, rhythmischen, stofflichen und psychischen Wechselwirkungen zwischen Natur und Mensch verstanden. Genügsames Maßhalten (*temperantia*) und umsichtige Sorge (*discretio*) sind die primären Tugenden im Umgang mit der naturalen Realität. Gesundheit gilt als Ausdruck leiblich-seelischer Harmonie mit der Umwelt, Krankheit als Ausdruck von deren Störung.

Unkonventionelle Formen einer *Naturfrömmigkeit*, die später auch die Naturphilosophie der katholischen Romantik stark beeinflusst hat (Schelling, Schlegel, Novalis, Baader), finden sich bei dem lutherischen Mystiker J. Böhme. Ihr Zentrum bildet die als untrennbar angesehene Einheit von Mensch und Natur, von Geist und Leben, von Innen- und Außenwelt. Anders als in den archaischen Formen der »*participation mystique*« (L. Lévy-Bruhl) bleibt die Einheit hier aber nicht vorreflex und infolgedessen magisch beeinflussbar, sondern bewusst und intentional in den Bereich der Lebensorientierung eingefügt.

Der Gedanke, dass Natur und Kosmos nicht bloße Materie, sondern geistgeformt sind, und dass Mensch und Natur eine organische Ganzheit bilden, steht lange vor dem Bewusstwerden der ökologischen Krise auch bei A. Schweitzer und Teilhard de Chardin im Zentrum der *Naturtheologie und -philosophie*. Während Schweitzer den Fundamental- und Totalzusammenhang des Wirklichen im universellen Willen und Anruf des Lebens wahrzunehmen glaubt und dieser Erfahrung eine alles Lebende umfassende Forderung zur Ehrfurcht vor dem Leben entnimmt, gründen Einheit und wechselseitige Verschränktheit in Teilhards Naturmetaphysik in der noch immer im dynamischen Prozess befindlichen und erst

im wiederkommenden Christus in ihren alles einigenden Zielpunkt einlaufenden Evolutionsgeschichte der Natur und des Universums mit all ihren bereits erfolgten und noch bevorstehenden qualitativen Transformationen (besonders: *Le Phénomène humain*, 1955). Als Grundaufgabe für den Menschen ergibt sich daraus, seine Identität in der Vergewisserung und bejahenden Gestaltung seiner Beziehung zu dem in Entwicklung befindlichen Ganzen zu suchen.

5. RESÜMEE. Der Blick auf die Theologiegeschichte ergibt ein differenziertes Bild: (1) Die ökologische Krise nimmt vom kulturellen Wirkungsfeld der christlichen Tradition ihren Ausgang. Die theoretische Grundlegung der reduktionistischen Sicht von Natur und die herrscherlich-ausbeuterische praktische Einstellung zu ihr finden allerdings zeitgleich mit der Ausklammerung bzw. Marginalisierung des Rückbezugs von Schöpfung und Mensch auf Gott statt, der bis dahin als Relativierung und Einschränkung der Kulturvollmacht des Menschen gewirkt hatte. In der nunmehr entstehenden Dichotomie verliert Natur den Nimbus ihrer theologischen Dignität und alles Nichtzweckhafte; sie wird der denkerischen Betrachtung und praktischen Behandlung als verfügbare Dinglichkeit ungebremst ausgeliefert. (2) Auch wenn in der christlichen Tradition aufs Ganze gesehen der Mensch als vernunftbegabtes und zum Heil berufenes Wesen sehr stark herausgehoben wird, gibt es sowohl biblisch als auch theologiegeschichtlich eine Reihe von Texten, Strömungen und Gedanken, die sich einer Einordnung als anthropozentrisch widersetzen. (3) Die ökologischen Probleme der Gegenwart waren den Autoren damals unbekannt. Was deshalb bei ihnen allenfalls erwartet und gefunden werden kann, sind Denkstrukturen, die sich dem heutigen Problemhorizont als vorbereitend-verstärkend oder entgegensteuernd-verlangsamend zuordnen lassen. Unter dieser Hinsicht dürfte die christliche Glaubensgeschichte in doppelter Weise in die Entstehung der ökologischen Problematik involviert sein, nämlich einerseits durch die starke Entgegensetzung von Leib und um ihr Heil besorgter Geistseele in der traditionellen theologischen Anthropologie, der theologisch ein Dualismus von transzendtem Gott und zur Sünde neigender Welt der Menschen bzw. von Schöpfungs- und Heilsordnung entspricht, und andererseits durch das auf weite Strecken hin gebrochene Verhältnis zur neuzeitlichen Naturwissenschaft, das den Schöpfungsglauben zuerst um seine praktische Wirksamkeit und zuletzt auch um ein Gutteil seiner Plausibilität gebracht hat.

IV. Ökologie und Ethik

Die ökologische Krise zwingt dazu wahrzunehmen, dass der Mensch in der Lage ist, die Welt, die ihm als Lebensgrundlage dient, auszubeuten, zu schädigen und sogar zu zerstören. Sie macht dramatisch sichtbar, dass der Mensch in die Kreisläufe, Prozesse und Ordnungen der Natur eingeflochten ist. Sie lässt nicht mehr zu, den Menschen als schlechthin überlegene Sinnspitze der Schöpfung zu sehen,

als jene Kreatur, die zwar auf der Erde wohnt, sich diese aber entsprechend ihren Bedürfnissen und Möglichkeiten unbeschränkt dienstbar machen kann. Vielmehr verlangt sie, den Menschen in seinem Wesen auch von seinen Wechselwirkungen mit den Beständen, Ensembles, Vorgängen, Gleichgewichten, Rhythmen und begrenzten Ressourcen der Natur her zu begreifen. Er *hat* nicht nur eine natürliche Umwelt, sondern er *ist* auch selbst umweltlich, insofern er ein Teil der Natur ist, die ihn ihrerseits als Umwelt erhält, prägt oder auch bedroht. Natur als Umwelt ist integraler Bestandteil und »Verlängerung« seiner Leiblichkeit, so wie sich umgekehrt die Gefährdung der Natur als eine neue Gestalt der Endlichkeit des Menschen herausstellt.

Die ökologische Reformulierung der Anthropologie hat einschneidende Konsequenzen für das Verhältnis von Kultur und für die Ethik. Denn *Kultur* kann jetzt nicht mehr auf das Bearbeiten bzw. Überwinden von Natur festgelegt werden, sondern umgreift auch die Modi des Schützens, Pflegens, Wiederherstellens, Belassens und Integrierens. Die *Ethik* als Sorge um ein sinnorientiertes, gutes Leben sowie um ein gerechtes Miteinander aber muss hinfort auch die Bewahrung der Schöpfung einschließen. Umweltlichkeit ist nicht mehr nur anthropologisches Konstituens, sondern folglich auch Gegenstand sittlich zu verantwortenden Handelns.

Dieses generelle Ziel stellt Aufgaben, die in der Geschichte der Ethik neuartig sind, vor allem folgende:

1. KOEXTENSIVITÄT DER ETHISCHEN REFLEXION ZUR WACHSENDEN KOMPLEXITÄT MENSCHLICHEN HANDELNS. Die Aufmerksamkeit der Ethik muss Schritt halten sowohl mit den Spielräumen der Beeinflussbarkeit und Machbarkeit als auch mit der Erkenntnis der Komplexität der Wirklichkeit des Handelns. Diese Komplexität überschreitet längst die Handlungsräume und Haltungen des Individuums sowie jene Beziehungsarten, die traditionell in der Ethik reflektiert wurden. Tendenziell betreffen zahlreiche Handlungen heute bereits die gesamte Menschheit. Im Vordringen der Kategorie *Verantwortung* als Grundparadigma des Ethischen findet die Erweiterung der Verpflichtung entsprechend der Erweiterung der Reichweite des Handelns ihren begrifflichen Niederschlag.

2. SYSTEMISCHE SICHT. Soziale, wirtschaftliche, technologische, beschäftigungsmäßige, politische, demographische u.a. Problemlagen erweisen sich heute zunehmend als interdependent. Die Wirkungszusammenhänge sind zirkulär und jeweils von vielen Einflussfaktoren bestimmt. Ethische Orientierung erweist sich in den menschheitlichen Fragen als nur in dem Maße wirksam und hilfreich, in dem sie nicht beim Partikulären stehen bleibt, sondern dieses im Kontext von Strukturen und im Rahmen umfassender Systeme betrachtet. Auch Natur und Erde insgesamt müssen als begrenzte Systeme erfasst werden. Das Postulat, die Entwicklung von Gesellschaft und Zivilisation so zu gestalten, dass die Interdependenzen mit den lebenswichtigen ökologischen Regelkreisen nicht Schaden

nehmen, wird in der Sozialethik teilweise als Prinzip der Retinität gefasst (Korff, in: Umweltgutachten 1994; Vogt 1999).

3. BERÜCKSICHTIGUNG VORAUSSEHBARER ZUKUNFT. Wechsel- und Rückwirkungen sind, wenn sie bloß im jeweiligen Augenblick betrachtet werden, nicht mehr als Momentaufnahmen in einem andauernden Fließprozess. Durch ökologische Vernetzung können sich aber unbemerkt Belastungen und Zerstörungen akkumulieren, die erst in einer fernerer Zukunft wirksam werden, die allerdings ihren Verursachern, wären diese selbst die Betroffenen, unerwünscht wären. Deshalb ist die Vermeidung unerwünschter Negativeffekte in der Zukunft durch die Korrektur des Handelns schon jetzt ein Grundpostulat ökologischer Ethik. Die Verantwortbarkeit eines Systems bemisst sich nicht allein an seinem momentanen Funktionieren, sondern an seiner Fähigkeit, Überleben und sinnvolles Dasein für alle auch in Zukunft zu ermöglichen. Voraussetzung solcher in die Zukunft dimensionierter Rücksicht ist der Wille zur Erkundung der mit den Zukunftsprojekten verbundenen Risiken und die Bereitschaft, zu lernen und umzulernen. Entsprechende Bemühungen haben auf der Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro zur Verpflichtung der internationalen Staatengemeinschaft auf das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung (*sustainable development*) geführt (Agenda 21).

Indem sich die Ethik dieser dreifachen Aufgabe stellt, gewinnt sie selbst eine neue Dimension hinzu: *Formal* überschreitet ihre Zielsetzung sowohl das gute Leben für den Einzelnen als auch die Gerechtigkeit von Institutionen und ordnenden Strukturen, die in der klassischen Sozialethik auf die Gesellschaft bezogen waren und in der jüngeren auf die weltweite Menschheit hin erweitert wurden, hin auf die durch menschliches Tun und Unterlassen zu gestaltende und auch für spätere Generationen als Grundlage des Lebenkönnens zu sichernde Natur. *Material* befasst sie sich nicht mehr nur mit dem Menschen als Einzelnem und mit den zwischenmenschlichen und politischen Gemeinschaftsformen, sondern auch mit der außermenschlichen Natur in ihren Bestandteilen und Gesetzmäßigkeiten, weil Mensch und menschliche Gemeinschaften als noch einmal in einem weiteren naturalen Bedingungsgefüge stehend und auf sie unersetzlich angewiesen erkannt und anerkannt sind.

Die Durchführung des Programms ökologischer Ethik bis hin zu kohärenten handlungsleitenden Maximen verlangt aber nicht, die personale und soziale Ethik traditionellen Verständnisses durch eine anders geartete abzulösen, sondern muss in Anknüpfung, Erweiterung und kritischer Revision bisheriger Verantwortlichkeiten erfolgen. Vereinfacht betrachtet wird heute solche Erweiterung und Revision auf zwei unterschiedlichen Wegen versucht: einerseits durch Übertragung und Analogisierung von Prinzipien herkömmlicher Ethik auf das fundamentale Verhältnis Mensch-Natur und die Verhältnisse zu Lebewesen, Pflanzen, Landschaften («Geschwisterlichkeit«, «Partnerschaft«, «Kooperation«, «Solidarität«, «Mitleid«, «Friede«; den Menschenrechten analoge «Eigenrechte« von Tieren), an-

dererseits durch Ausweitung der sozialen Pflichten aufgrund der erst jetzt erkannten Begrenztheit der naturalen Lebensgüter (Schutz von Wasser, Luft, Fauna, Landschaftsgestalt) als nicht individuell zuteilbaren Gütern (man könnte auch von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums an Natur sprechen), durch die Erweiterung der Gerechtigkeit auf das Verhältnis zu den künftigen Generationen, durch die Anerkennung von Menschenrechten auf die zum Leben notwendigen natürlichen Grundlagen (Hilpert 1985; 1999).

Die oft als eigentlicher Schicksalspunkt der gesamten umweltbezogenen Ethik diskutierte Frage hingegen, ob die ethischen Überlegungen grundsätzlich vom Menschen (anthropozentrisch) oder von einem anderen Fixpunkt (von der Leidvermeidung [pathozentrisch], von der Erhaltung jeden Lebens [biozentrisch] oder vom Ungestörtbleiben übergeordneter Systemebenen der Natur [physio- oder ökozentrisch bzw. holistisch]) auszugehen haben, ist für die Entwicklung konkreter materialer Imperative nicht ausschlaggebend, sofern die Beschränkung der Wahrnehmung und der Orientierung auf die Interessen der hier und/oder heute Lebenden aufgebrochen ist. Von beiden Ansätzen her führt kein Weg an der Notwendigkeit vorbei, die Position des Menschen in ihrer Besonderheit zu explizieren; denn der Natur sind nämlich ohne die Vermittlung der menschlichen Vernunft und außerhalb menschlicher Kultur keine Maßstäbe für den Umgang mit ihr abzugewinnen. Und nur der Mensch kann Subjekt sittlicher Verantwortung und Adressat ethischer Forderungen sein. Allerdings bedarf die Anthropozentrik einer ökologischen Korrektur im Sinne einer Selbstaufklärung von Ökonomie, Technik und Politik über die naturhaften Bedingungen menschlichen Existierens.

Die Bereitschaft, im Umgang mit der Natur die ausschließliche Orientierung an den Interessen der durchsetzungsfähigen Akteure hier und/oder heute aufzubrechen, kann wichtige Unterstützung erfahren durch eine Spiritualität, die auch die nicht-menschliche Natur in die Anerkennung des Schöpfers einbezieht (Dank; Ehrfurcht; das Begehen des Sabbats/Sonntags als ein die Schöpfung Schöpfungsein-Lassen; Kunst, Feier und Spiel als Formen der Distanzierung vom Sog totaler Verzweckung). Das technizistische Festhalten an der reduktiven Sicht von Natur als bloßem Rohstoff menschlicher Verfügung und Reparatur ist auf Dauer ebenso bedrohlich wie sich der Versuch, von einer technisch-industriellen Zivilisation wieder zurückkehren zu wollen in die (doch immer nur scheinbar) unberührte und in sich friedliche Natur, hinsichtlich Gesellschaft und Menschheit sowie deren Probleme als regressiv-utopisch erweist. Wohl aber ist der Weg projektbezogener, exemplarischer oder zeitweiser Distanzierung durchaus sinnvoll und moralisch achtenswert, wenn er die Erfahrung der eigenen ökologischen Vernetztheit intendiert oder als Zeichenhandlung Nachdenklichkeit gegenüber ökologischer Fahrlässigkeit in den Strukturen des Alltags in Gang setzt. Hierin liegt die gesellschafts-politische Brisanz der Suche nach alternativen Lebensstilen in Gesundheitsorge, Ernährung, Konsumieren und sozialer Fürsorge.

Agenda 21. Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro, Bonn 1993; A. Auer, Umweltethik, Düsseldorf ³1989; O. Bischofberger u.a., Umweltverantwortung aus religiöser Sicht, Freiburg/Zürich 1988; A. Bondolfi, Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses, Freiburg i.Ue. 1994; *Die deutschen Bischöfe*, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998; H. Diefenbacher, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Darmstadt 2001; E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt, Regensburg ⁶1990; U. Duchrow/G. Liedke, Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden, Stuttgart ²1988; S. Feldhaus, Verantwortbare Wege in eine mobile Zukunft. Grundzüge einer Ethik des Verkehrs, Hamburg 1998; G. Gresbake, Gott in allen Dingen finden, Freiburg 1986; H. Halter/W. Lochbühler (Bearb.), Ökologische Theologie und Ethik, 2 Bde., Graz/Wien/Köln 1999; K. Hilpert, Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, ThPh 60 (1985) 376–399; —, Das Natürliche, das Kultürliche und das Verbindliche, Moralthologisches Jahrbuch 1 (1989) 202–223; —, Rechte der Natur. Zur Problematik der Ausweitung der Menschenrechtsfigur auf die Natur: H.-R. Reuter (Hg.), Ethik der Menschenrechte, Tübingen 1999, 321–349; H. Höhn, Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn u.a. 2001; B. Irrgang, Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München/Basel 1992; H. Kessler, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990; — (Hg.), Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996; A. Th. Khoury/P. Hünermann (Hg.), Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen?, Freiburg 1987; M. Klöcker/U. Tworuschka (Hg.), Ethik der Religionen – Lehre und Leben 5: Umwelt, München/Göttingen 1986; W. Korff, Schöpfungsgerechter Fortschritt. Grundlagen und Perspektiven der Umweltethik, HK 51 (1997) 78–84; U. Krolzik, Umweltkrise – Folge des Christentums?, Stuttgart ²1980; —, Säkularisierung der Natur, Neukirchen 1988; H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990; G. Liedke, Im Bauch des Fisches, Stuttgart ³1983; Ch. Link, Schöpfung, 2 Bde., Gütersloh 1991; W. Lochbühler, Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundfragen. Philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft, Frankfurt 1996; G. Mertens, Umwelterziehung, Paderborn ³1999; J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München ³1985; H. J. Münk, Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums, JCSW 28 (1987) 133–206; —, Bewahrung der Schöpfung als Grundauftrag einer nachhaltigen Entwicklung: K. Hilpert/G. Hasenhüttl (Hg.), Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungsglaube und Naturwissenschaften, Paderborn u.a. ²2002, 226–242; D. v. d. Pfordten, Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur, Reinbek 1996; S. Rappel, »Macht Euch die Erde untertan.« Die ökologische Krise als Folge des Christentums, Paderborn u.a. 1996; G. Rau/A. M. Ritter/H. Timm (Hg.), Frieden in der Schöpfung, Gütersloh 1987; Ph. Schmitz, Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht, Freiburg u.a. 1997; M. Schramm, Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie, Paderborn u.a. 1994; D. Sölle, Lieben und arbeiten, Stuttgart 1985; O. H. Steck, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978; G. M. Teutsch, Die »Würde der Kreatur.« Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres, Bern/Stuttgart/Wien 1995; Umweltgutachten 1994, Stuttgart 1994, hg. v. Rat von Sachverständigen für Umweltfragen; —, Umweltgutachten 1996, Stuttgart 1996; M. Vogt, Das neue Sozialprinzip Nachhaltigkeit als Antwort auf die ökologische Herausforderung: W. Korff u.a. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. I, Gütersloh 1999, 237–257; D. U. v. Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1989.

KONRAD HILPERT