

Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28

UDO KROLZIK

Es gibt in der Geschichte der Auslegung von Genesis 1,28 zwei Fragen, deren jeweils positive oder negative Antworten die vier Grundtypen der Auslegung bilden. Die erste Frage bezieht sich auf die Auswirkung des Sündenfalls. Die Antwort lautet entweder, daß die Herrschaft des Menschen über die Erde, das *dominium terrae*, erhalten geblieben oder daß die Herrschaft verlorengegangen ist. Die zweite Frage hat die Auffassung von der Geschichte zum Gegenstand. Sie wird entweder beantwortet mit hoher Einschätzung des Beitrags des Menschen und dynamischer Auffassung seiner Herrschaft oder aber mit geringer Bewertung des Beitrags und statischem Verständnis der Herrschaft. In der Kombination der Antworten ergeben sich die vier Grundtypen der Auslegung von Genesis 1,28: (1) Das *dominium terrae* ist erhalten geblieben und wird als Zustand verstanden; (2) das *dominium terrae* ist erhalten geblieben und schließt eine Entwicklung der Erde und der Natur ein; (3) das *dominium terrae* ist verlorengegangen und kann nicht wiedergewonnen werden; (4) das *dominium terrae* ist verlorengegangen und kann wiedergewonnen werden.

Diesen vier Grundtypen liegt ein Naturbegriff zugrunde, der die geschaffene Natur an sich meint, also ein ontologisches Verständnis. Neben diesem Verständnis, das im Neuen Testament zum Beispiel Römer 1,27; 2,14 zugrunde liegt, gibt es noch ein zweites, das die gefallene Natur des Menschen bezeichnet, also ein existentielles (z. B. Epheser 2,3). Wird nun dieser zweite Naturbegriff der *dominium-terrae*-Auslegung zugrunde gelegt, so ergibt sich ein fünfter Grundtyp der Auslegung: Die Vernunft herrscht über die Affekte und den Körper. Obgleich alle fünf Typen in der ganzen Auslegungsgeschichte nachweisbar sind, herrscht doch immer ein Auslegungstyp in einem bestimmten Zeitraum vor. Dabei lassen sich sechs Zeiträume in der Auslegungsgeschichte unterscheiden.

I. Erster Zeitraum: Der Mensch empfängt den Dienst der Natur, ohne sie zu verändern¹

Im ersten Zeitraum der Auslegungsgeschichte herrscht im Christentum die Auffassung vor, daß der Mensch die Herrschaft über die Erde durch den Sündenfall nicht verloren hat und diese Herrschaft statisch zu verstehen ist. So wird aus der Aufforderung von Genesis 1,28 eine Feststellung, und die statischen Ausdrücke von Psalm 8 werden häufig für eine entsprechende Interpretation herangezogen. Dabei wird die Herrschaft des Menschen auf zwei Weisen reflektiert: zum einen als Hingeordnetsein der Schöpfung auf ihren König, den Menschen, also als anthropozentrische Teleologie, und zum anderen als ontologische Überlegenheit des Menschen, wie sie in seinem Verstand, der Sprache, der aufrechten Gestalt, den Händen usw. erkennbar ist. Die Stellung des Menschen in der Welt erscheint als ein Geschenk Gottes, der die ganze Welt zum Dienst für den Menschen eingerichtet und ihn für die Königsherrschaft speziell ausgerüstet hat.

Zur Verteidigung der anthropozentrischen Teleologie und der ontologischen Überlegenheit wird behauptet, daß auch nutzlose und gefährliche Tiere dem Menschen dienen, denn aus Schlangengift gewinnt der Mensch Medizin (Origenes, *Selecta in Genesim* [PG 12,96D]), und die wilden Tiere testen den Mut des Menschen (Eusebius, *Theophania* [GCS 11/2, 61 ff.]), wobei eventuelle Vorteile der Tiere durch die Vernunft des Menschen wettgemacht werden (pseudoklementinische Homilien X,3).

Indem der Mensch der kosmischen Ordnung und der Unterordnung der Welt unter den Menschen ansichtig wird, erkennt er, daß er selbst Gott untergeordnet ist. Dies wird besonders deutlich bei Laktanz († nach 317). Nachdem er gezeigt hat, daß alles dem Menschen zu Nutzen geschaffen ist, schreibt er:

¹ Vgl. hierzu ausführlich *U. Krolzik, Umweltkrise; für die Zeit bis zum Konzil von Nicäa (325) vgl. auch die amerikanische Dissertation von D. Jobling, »And have dominium...«.*

»Schließlich ist deshalb ihm selbst alles übrige unterworfen, damit er selbst Gott, seinem Schöpfer und Bildner, untertan sei. Wenn Gott also den Menschen als seinen Anbeter gewollt hat und ihm darum soviel Ehre verlieh, daß er über alle Dinge herrscht, dann ist es ganz gewiß gerecht, Gott zu lieben...« (De ira Dei 14,2f.).

Andere Texte, in denen der Herrschaftsauftrag im Zusammenhang mit menschlichen Kulturleistungen genannt wird, scheinen nicht von einem statischen, sondern von einem dynamischen Verständnis der Herrschaft auszugehen. Aber diese kulturellen Errungenschaften liegen alle schon lange zurück, so daß auch in diesen Texten die Herrschaft wieder statisch gesehen wird. Der Befund, daß Genesis 1,28 im ersten Zeitraum statisch verstanden wurde, wird bestätigt durch die Verwendung des *dominium terrae* als Argument zur Begrenzung der menschlichen Eingriffe in die Natur, da einige Bereiche der Herrschaft des Menschen laut Genesis 1,28 nicht unterstellt seien. Der Mensch hatte die Herrschaft nur über den zivilisierbaren Teil der Natur erhalten, wie Landwirtschaft, Städtebau und Viehzucht zeigen.

Texte, die hiervon abweichend vom Verlust der Herrschaft nach dem Sündenfall ausgehen, sind nicht sehr zahlreich. Die Spannung zwischen Genesis 1,28 und der Erfahrung eines fehlenden *dominium terrae* wird individuell oder geschichtlich begründet. Die individuelle Begründung erklärt den Verlust als Folge der Sünde des Menschen und behandelt dann Genesis 1,28 aus ethischer Sicht. Der Mensch soll sich durch Selbstzucht, seinem Verstand folgend, über die Ebene der Tiere erheben. Selbstbeherrschung und *dominium terrae* sind hier miteinander verbunden. Die geschichtliche Begründung der Spannung zwischen Genesis 1,28 und der Abwesenheit des *dominium terrae* bezieht die Herrschaft des Menschen über die Natur hauptsächlich oder ausschließlich auf Adam oder auf das messianische Reich. Texte, in denen das *dominium terrae* am Anfang mit dem Sündenfall verlorenging, sind selten, insbesondere in ihrer eschatologischen Deutung. Das bedeutet indessen nicht, daß Spekulationen über den ursprünglichen Zustand der Natur und Adams Wesen sowie Ge-

danken über die Wiederherstellung der menschlichen Herrschaft kaum geäußert werden; sie sind nur selten auf Genesis 1,28 gegründet.

Wie ist nun die Häufung gerade der *dominium*-Interpretation zu verstehen, die das *dominium* in der gegenwärtigen anthropozentrischen Teleologie und ontologischen Überlegenheit des Menschen erblickt? Der alttestamentliche Text spricht direkt weder von einer anthropozentrischen Teleologie noch von einer ontologischen Überlegenheit des Menschen. Sicherlich ist Genesis 1,28 offen für solche Interpretationen; dennoch ist es erstaunlich, daß es in der Alten Kirche sogar zu einer Gleichsetzung des *dominium* mit der anthropozentrischen Teleologie kommen konnte. Die Kirchenväter wollten mit dieser Interpretation die Philosophen davon überzeugen, daß der so sinnvoll eingerichtete Kosmos, wie ihn auch die Philosophen erkennen, Schöpfung des christlichen Gottes ist. Deshalb greifen sie auf vorgegebene Gedankensysteme, nämlich die der Stoa, zurück. Obgleich nicht alle Kirchenväter, wenn sie das *dominium* teleologisch oder ontologisch untermauern, direkt von der Stoa beeinflusst sind, so sind sie es doch indirekt, vor allem durch Philo von Alexandria (13 v. Chr. bis 45/50 n. Chr.). Sie benutzen diese Interpretation des *dominium* auch, um die Heiden davon zu überzeugen, daß ihr Götterglaube – sei es der der Astrologen oder allgemein der an die Mächte der Natur – grundlos ist (Theophilus, Ad autolyicum 1,4; Basilius, Hom. Hexaem. 6,4; Tatian, Oratio adressus Graecos 4; u. ö.). Mit der Hervorhebung der ontologischen Überlegenheit des Menschen wurde zugleich den spiritualistischen Tendenzen entgegengetreten, die bei bestimmten Autoren und in manchen Zeitabschnitten zur Verachtung des Leibes geführt haben. So nehmen Augustin (354–430) (civ. Dei I,19), später Thomas von Aquin (1225–1274) (Summa theologiae II.2.64.1) und Gottfried von St. Viktor (ca. 1130–1194) (Microcosmus) gegen die spiritualistischen Auffassungen der Manichäer dadurch Stellung, daß sie mit der ontologischen Überlegenheit nach Genesis 1,28 argumentieren².

2 Vgl. M. Kurdzialek, Der Mensch als Abbild des Kosmos, in:

In Übereinstimmung mit diesen Zielen finden sich Ausführungen über Genesis 1,28 in der Hauptsache in der Apologetik und Schultheologie. Diese Auslegung ist nicht nur für die Alte Kirche, sondern auch für das Mittelalter bis zum 10. Jahrhundert kennzeichnend. Die statische Sicht des *dominium terrae* und die damit zusammenhängende christlich-griechische Naturordnung entsprach der gesellschaftlichen Ordnung der Monarchie im Römischen Reich und dem Feudalismus des Mittelalters.

II. Zweiter Zeitraum: Der Mensch herrscht über die Natur und sorgt für sie, indem er sie kultiviert³

Auch in diesem zweiten Zeitraum wird das *dominium terrae* anthropozentrisch und von der ontologischen Überlegenheit her ausgelegt. Dabei wird betont, daß die Herrschaft über die Natur auch die Sorge für die Natur einschließt. Bei Hugo von St. Viktor († 1141) heißt es dazu:

»Gott überläßt doch dem Menschen die Sorge für Ochsen und andere Tiere, damit sie seiner Herrschaft unterworfen sind und beherrscht werden durch seine Vernunft, so daß für die, von denen er Gehorsam empfängt, er auch wissen kann, wie das, was notwendig ist, zu beschaffen ist« (sacramentis 1.6.13).

Obgleich Hugo, insoweit in der Tradition stehend, die ganze sichtbare Welt als um des Menschen willen geschaffen sieht (1.2.1; vgl. 1.1.3) und – soweit erkennbar – als erster die bei Descartes (1596–1650) benutzte Doppelbezeichnung des Menschen als Herr und Besitzer (*dominus et possessor*) gebraucht (1.2.1), kann er doch abweichend von der Tradition die Fürsorge des Menschen für die Tiere betonen. In die gleiche Richtung weisen die Tierbücher (Bestiarius) in diesem Zeit-

Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter, Berlin/New York 1971, 35–75.

³ Vgl. hierzu U. Krolzik, a. a. O., 77–80.

raum; die Herrschaft des Menschen hat den eigenen Sinn der Tiere zu berücksichtigen⁴. Die Herrschaft des Menschen über die Natur wird demnach als auftragsgebunden und begrenzt verstanden.

Ein anderer christlicher Vorstellungszusammenhang hat nun dazu geführt, daß dieses im Vergleich mit dem ersten Zeitraum durch die Fürsorge schon aktiver gestaltete *dominium terrae* weiter dynamisiert wurde: der Sündenfall. Konnte der Mensch nach Hugo vor dem Sündenfall aufgrund seiner Kenntnisse (*scientia*) das *dominium terrae* sinnvoll wahrnehmen, so mußte er nach dem Fall diese Kenntnisse erst wieder erringen. Dadurch wurde das *dominium terrae* teilweise zur Aufgabe, indem der Mensch die ihm vor dem Sündenfall unmittelbar bekannten Möglichkeiten der Natur nun neu entdecken und kultivieren muß⁵. Ebenfalls als Kultivierung verstand Thomas von Aquin († 1274) das *dominium terrae*, weil es den Auftrag zur Vollendung der Natur mit einschließt. Der Mensch strebt nach Vollendung, und da er alles Geschaffene in sich schließt, betreibt er auch die Vollendung des Weltalls (*Summa contra gentiles* III.22). Robert Grosseteste (ca. 1175–1253) spricht davon, daß der Mensch, indem er »gleichsam alles ist«, die Schöpfung mit Gott versöhnt⁶.

Waren in dem vorhergehenden Zeitraum die anthropozentrische Teleologie und ontologische Überlegenheit nach Genesis 1,28 Anlaß zum Stolz, so geben sie in diesem Zeitraum eher Veranlassung zu ethischen Erwägungen, bezogen auf die Natur: Der Mensch muß für die Natur sorgen. Diese Art der Herrschaft über die Natur ist analog der feudalen Struktur, in welcher der Herrscher jedem das Seine zukommen läßt, auch sich selbst. Die Dynamisierung des *dominium*-Verständnisses entspricht insoweit dem Aufbrechen und Öffnen der Gesellschafts-

4 Vgl. T. H. White, Appendix zu der von ihm besorgten Übersetzung und Ausgabe eines lateinischen Bestiarium des 12. Jahrhunderts: *The Book of Beasts*, London 1954, bes. 247.

5 Vgl. dazu U. Krolzik, *Säkularisierung*, 85 f.

6 D. J. Unger, Robert Grosseteste Bishop of Lincoln (1235–1253), in: *Franciscan Studies* 16, 1956, 23–35.

struktur im 11. Jahrhundert durch die Armutsbewegung. Dadurch wird insbesondere der christlich-griechische Kosmosgedanke, der in dem vorherigen Zeitraum der Auslegung zugrunde lag, sowohl für die Gesellschaft als auch für die Natur in Frage gestellt.

III. Dritter Zeitraum: Die Herrschaft des Menschen gründet in seiner Freiheit⁷

Der dritte Zeitraum umfaßt den Renaissance-Humanismus des 14./15. Jahrhunderts. In dieser Zeit gewinnt der Mensch ein neues Selbstbewußtsein, das auch die *dominium-terrae*-Auslegung bestimmt. Der Mensch herrscht nicht im Rahmen der vorgegebenen Natur, sondern frei nach eigenem Willen. Er ist Gottes Stellvertreter auf Erden und als solcher frei in der Gestaltung seiner Herrschaft. So heißt es bei Marsilio Ficino (1433–1499):

»Daher ist der Mensch, der im allgemeinen für alle Dinge, lebendige und leblose, vorsorgt, eine Art Gott. Sicher ist er der Gott der Tiere, denn er macht von ihnen allen Gebrauch, er beherrscht sie und unterrichtet viele von ihnen. Es ist auch klar, daß er der Gott der Elemente ist, denn er bewohnt und kultiviert sie alle. Endlich ist er der Gott aller Dinge, denn er handhabt, verändert und gestaltet sie alle« (Theologia Platonica XIII,3).

Die anthropozentrische Teleologie ist offen angelegt, denn die Natur ist nicht in bestimmter Weise für den Menschen da, sondern sie ist offen für den Gebrauch, den der Mensch von ihr machen will. Der Mensch »imitiert alle Werke der göttlichen Natur und vollendet, korrigiert und verbessert die Werke der niederen Natur. Deshalb ist die Macht des Menschen nahezu der göttlichen Natur gleich, denn der Mensch handelt in dieser Weise aus sich selbst heraus« (Theologia Platonica XIII,3). Auch die ontologische Überlegenheit ist offen angelegt, denn

⁷ Vgl. P. O. Kristeller, Humanismus und Renaissance II, München o. J., 115–123.

sie ist allein durch die Freiheit bestimmt, die eigene Lebensweise zu wählen. Dies kommt in den Sätzen Pico della Mirandola (1463–1494) zum Ausdruck:

»Daher ließ sich Gott den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: »Wir haben Dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit Du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die Du Dir sicher wünschst, auch nach Deinem Willen und nach Deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. ... Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern Du sollst nach Deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich Dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur Dir selber vorher bestimmen.«⁸

In diesem Zeitraum wird das *dominium terrae* aus seinem jüdisch-christlichen Begründungszusammenhang herausgelöst. Zwar haben schon die Kirchenväter von der Würde des Menschen gesprochen, und im Mittelalter wurde die Würde des Menschen auch schon mit seiner Verantwortung für die Vollenendung der Natur verbunden, aber sie gründete in der Gottebenbildlichkeit und der Erneuerung in Christus. Nun wird sie in der Fähigkeit des Menschen gesehen, Neues zu schaffen. Leonardo da Vinci (1452–1519) ruft dementsprechend aus:

»O Erforscher der Dinge, rühme Dich nicht des Wissens um die Dinge, die die Natur in ihrem gewöhnlichen Lauf hervorbringt, sondern freue Dich, das Ziel und Ende derjenigen Dinge zu kennen, die von diesem Geist (des Menschen) entworfen sind!«⁹

Es ist vorherrschende Auffassung in der Renaissance, daß das *dominium terrae* nicht verlorengegangen ist. Es wird von der Offenheit der Natur und der Freiheit des Menschen her verstanden und ist mit einer Dynamik verbunden, die dem göttlichen Schöpfungshandeln vergleichbar ist. Der Mensch führt

8 G. Pico della Mirandola, Über die Würde des Menschen, Freiburg u. a. 1942, 52.

9 Zit. bei H.-R. Müller-Schwefe, Technik und Glaube, Göttingen/Mainz 1971, 95.

ein von allen vorhandenen Dingen unabhängiges Dasein. Dies ist die Situation des Renaissance-Fürsten, der nicht nur selbstständig, sondern auch selbstherrlich regiert.

IV. Vierter Zeitraum: Der Mensch muß seine Herrschaft gegen eine an den Folgen des Sündenfalls leidende Welt durchsetzen

Das 16. und 17. Jahrhundert ging davon aus, daß die Sünde des Menschen sich auch auf die Natur auswirkte. Der Grund war die anthropozentrische Teleologie: Wenn die Natur keinen Sinn in sich selbst hat, sondern für den Menschen geschaffen ist, dann – so folgerte man – mußte die Sünde des Menschen Auswirkungen auch auf die Natur haben¹⁰. Das *dominium terrae* war nach dem Sündenfall teilweise verlorengegangen. Dieser Verlust wirkte sich im Menschen aus, indem seine physischen, geistigen und moralischen Fähigkeiten schlechter geworden sind, und er wirkt sich an der Natur aus. So heißt es in Martin Luthers (1483–1546) Genesis-Vorlesung:

»Damals (im Paradies) war die Welt rein und unschuldig, weil der Mensch rein und unschuldig war. Jetzt beginnt auch die Welt anders zu sein... Alles ist nach dem Sündenfall entstellt worden, so daß alle Kreatur, auch Sonne und Mond, gleichsam einen Sack umgetan haben, und alles, was vorher gut war, wurde schädlich durch den Sündenfall« (WA 42, 59,5 f.; 68,36–38)¹¹.

Weil Natur und Mensch nach dem Sündenfall verdunkelt sind, gibt es nach Luther keine anthropozentrische Teleologie und auch keine ontologische Überlegenheit des Menschen, beides würde nur die Selbstsicherheit und -überschätzung des Menschen fördern. Der Mensch würde dann meinen, es wäre sein natürliches Recht, die Früchte der Natur zu genießen, und er würde darin gar nicht Gottes Gaben und Wohltaten erkennen.

¹⁰ Vgl. das Zitat bei K. Thomas, *Man*, 18.

¹¹ Vgl. zu diesen Zusammenhängen U. Krolzik, *Säkularisierung*, 52–61; s. auch 24.34; G. Liedke, *Ausbeutung*, 48 f.

Anthropozentrische Teleologie und ontologische Überlegenheit sind nur Ausdruck des gefallen Willens, des Ich-Willens, der die Erkenntnis zu falschen Ergebnissen leitet.

Während für Luther erst der durch Christus erneuerte Mensch das *dominium terrae* wieder wahrnehmen kann, wird in der Folgezeit davon ausgegangen, daß der Mensch die ursprüngliche Herrschaft wieder durchsetzen muß. Für einige Theologen, insbesondere lutherisch-orthodoxer Richtung, folgt aus dem eigentlichen Sinn der Natur, ihrem Nutzen für den Menschen, daß mit der Vollendung des Menschen die Natur vernichtet werden kann (*annihilatio mundi*), weil sie keine Funktion mehr hat. Gegenwärtig jedoch kann der Mensch die vom Sündenfall betroffene Natur, die zur Ruine zu verfallen droht, nicht als Gabe Gottes wahrnehmen, die er nutzen kann, sondern nur noch als Aufgabe¹². Es gibt zwar noch Anhaltspunkte für das ursprüngliche *dominium terrae*, so haben manche Tiere noch einen natürlichen Instinkt für den Gehorsam und Dienst gegenüber dem Menschen¹³, aber der Mensch muß immer wieder eingreifen, um den Verfall aufzuhalten und künstliche Nischen zu errichten, in denen er leben kann. Es ist also die Sorge um das Überleben, die den Menschen treibt, die Herrschaft über die Natur wieder aufzurichten.

In diesem Zusammenhang stehen auch die viel zitierten Aussagen von Francis Bacon (1561–1626) und René Descartes (1586–1650) über das *dominium terrae*¹⁴. Bacons zentraler Gedanke ist eine Naturerkenntnis, die im Dienste der Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen steht. Deshalb propagiert er einen Kampf gegen die Natur, in dem die Grenzen menschlicher Macht weiter vorgeschoben werden, »so weit es Gott in seiner Güte gewährt« (Instauratio II [Works III, 579 f.]).

12 Siehe dazu H. Böhme/G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1983, 32 ff.; R. P. Sieferle, Höfische und bürgerliche Natur, in: H. Lübbe/E. Ströker (Hrsg.), Ökologische Probleme im kulturellen Wandel, Paderborn u. a. 1986, 93–99.

13 Siehe z. B. A. Willet, Hexapla in Genesim, Cambridge 1605, 16.

14 Vgl. G. Liedke, a. a. O., 49–52; U. Krolzik, Säkularisierung, 94–99.

Nach Bacon trägt die anthropozentrische Teleologie nichts zur Behebung der Mängel und Widersprüche in der Natur bei; da angeblich alles zum Besten der Menschen geordnet ist, werden vorhandene Widersprüche verdeckt. Erst eine Natur, die nicht schon den Sinn für alle sichtbar in sich trägt – auch nicht den, fraglos für den Menschen dazusein –, schließt nach Bacon die Aufforderung ein, die Natur für die Nutzung zurechtzumachen. Dabei ist die Errichtung der Herrschaft mit den mechanischen Künsten verbunden. Auch für Descartes hat der *dominium*-Gedanke in seinem *Discours de la Méthode* zentrale Bedeutung¹⁵. Auch er glaubt, daß die Sorge für die Menschheit wahrgenommen werden kann, indem die Herrschaft des Menschen durch physikalische Erkenntnisse und deren Anwendung errichtet wird. Deshalb darf Descartes die Einsichten, die er erlangte, nicht verschweigen; sonst würde er sich an der Menschheit versündigen, weil er ihr die darin enthaltenen Hilfen vorenthielte.

Genauso wie der Mensch seine Herrschaft in der Natur erst errichten muß, muß er auch seinen Körper und die Gesellschaft ordnen und beherrschen. Die Körperbeherrschung erhebt ihn auch wieder zu seiner ontologischen Überlegenheit. Diese Sicht entspricht der höfischen Naturauffassung, in der die Natur nicht mehr unmittelbare Lebensgrundlage des Menschen ist, sondern ihm chaotisch und bedrohend gegenübertritt, so daß sie gezähmt werden muß. Natur und Gesellschaft erscheinen gleichermaßen von Verfallskräften bestimmt, denen der Fürst entgegenwirken muß. Entsprechend haben im 17. Jahrhundert die Höfe zunehmend nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Natur geordnet und geprägt. Dadurch ist aus der Natur die »höfische Natur« in den Parks geworden.

¹⁵ Vgl. dazu R. Kennington, *Descartes and Mastery of Nature*, in: *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday*, Dordrecht/Boston 1978, 201–223.

V. Fünfter Zeitraum: Die Kreisläufe der Natur dienen dem Menschen und können von ihm verbessert werden¹⁶

Seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert vollzieht sich ein grundlegender Wandel im Verständnis des *dominium terrae*. Nach wie vor ist man der Auffassung, daß die Natur zum Nutzen für den Menschen geschaffen ist. Im Gegensatz zum vorherigen Zeitraum wird betont, daß diese anthropozentrische Teleologie auch in der Gegenwart wirksam ist, so daß der Mensch mit allem versorgt wird, was er zum Leben braucht, ohne es der Natur in einem fortwährenden harten Kampf abringen zu müssen¹⁷. Aber dieser Nutzen für den Menschen ist nicht der einzige Sinn der Naturteile, sondern jedes Teil der Natur hat seinen Sinn für das Ganze der Wirklichkeit.

In Übereinstimmung damit stellt J. A. Fabricius (1668–1736) fest, daß wenn man »alle Eigenschaften des Wassers ... gegeneinander hält und das Wasser selbst bedenket, wie es sich verhält gegen die anderen Creaturen«, dann erkennt man, »wie dessen Natur gerichtete ist zu derselben Vortheil und wiederum von ihnen dasjenige erhält, wodurch es am besten bestehen und nützlich den anderen sich machen kann«¹⁸.

Der Mensch ist ein Teil des organischen Ganzen. Das Ganze muß der Mensch bei seinem Gebrauch der Natur respektieren. So wird im ausgehenden 17. Jahrhundert die anthropozentrische Teleologie in eine umfassendere eingebunden. Das Paradebeispiel für diese Zusammenhänge ist der Wasserkreislauf mit dem geologischen Kreislauf, der den Menschen und die gesamte Natur versorgt, so daß sie keinen Mangel leiden.

Trotz des Gedankens einer sinnvollen, lebensfördernden Einheit der Natur ist sie offen für Bearbeitung mit der Folge, daß der Mensch in diesem Rahmen eine große Bedeutung gewinnt.

¹⁶ Zu diesem Abschnitt vgl. U. Krolzik, Säkularisierung, 133–182.

¹⁷ Belege bei U. Krolzik, Säkularisierung, 139–149; A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.)/London 1976¹³, 186f., 195f.; W. Flemming, *Der Wandel des deutschen Naturgefühls vom 15. zum 18. Jahrhundert*, Halle/Saale 1931., 48ff., 86ff.; K. Thomas, a.a.O., 19f.27.

¹⁸ Hydrotheologie, Hamburg 1734, 81.

Es ist seine Rolle, den ursprünglichen Zustand der Erde zu verbessern. Die Natur ist »capable of Culture and Improvement«¹⁹. Die Herrschaft des Menschen wird so zur Rolle des Mitwirkenden. Für die Vervollkommnung der Schöpfung trägt der Mensch Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer.

Dies ist die bürgerliche Naturauffassung, in der der Mensch von der von Gott bereitgestellten Fülle der Natur lebt und sich den natürlichen Prozessen einfügt und angleicht; denn sie sind Ausdruck einer harmonisch sinnvollen Ordnung, die Gott geschaffen hat und noch erhält. Die Vorstellung von einer Ordnung, die in Gottes Handeln gründet, gibt dem, was natürlich genannt wurde, besonderes Gewicht. Weil sich darin der göttliche Wille kundtat, konnte es zu einer Verschiebung von der mittelalterlichen »imitatio Christi« zu einer »imitatio naturae« kommen. Der göttlich garantierte Gleichgewichtszustand dieser Naturordnung und die unerschöpfliche Fülle der Naturvorräte erlauben dem Menschen dabei eine uneingeschränkte und bedenkenlose Nutzung der Natur. Diese Haltung wird dadurch noch verstärkt, daß die sinnvolle Ordnung als eine zweckvolle Ordnung verstanden wurde.

VI. Sechster Zeitraum: Die Natur wird zum Darstellungsraum der freien Herrschaft des Menschen

Das 19. und 20. Jahrhundert sieht das *dominium terrae* als Möglichkeit, die der Mensch aufgrund seiner potentiellen Freiheit und der in der Natur angelegten Nützlichkeit erlangen kann. Hiernach ist das *dominium terrae* nicht eigentlich verlorengegangen, sondern es ist eine Verheißung, die den Menschen zur Verwirklichung anspornt. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) sieht in seinen Reden (1799) die menschliche Arbeit mit Hilfe der Wissenschaft und Technik noch als Selbstbefreiung des Menschen von der Natur zum geistigen Leben.

¹⁹ J. Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, London 1691, 114; vgl. 66.68 f.72.113–118; J. A. Fabricius, a. a. O., 170 f.182 f.191–210.

»Das hoffen wir von der Vollendung der Wissenschaften und Künste, daß sie uns die toten Kräfte werden dienstbar machen, daß sie die körperliche Welt und alles von der geistigen, was sich regieren läßt, in einen Feenpalast verwandeln werde, wo der Gott der Erde nur ein Zauberwort auszusprechen, nur eine Feder zu drücken braucht, wenn geschehen soll, was er gebet.«²⁰

In seinen Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (2. Ausgabe 1834) sieht er dann das *dominium terrae* darin, daß der Mensch die Ideen in sich selbst und in der Natur darstellt und so sich der Gottheit annähert, ihr ähnlich wird (178f.). Die Natur dient der Selbstdarstellung des Geistes, das *dominium terrae* in seiner fortschreitenden Verwirklichung ist der Inhalt der Geschichte. Dabei ist dieser Prozeß nicht an einem ursprünglichen Vollkommenheitszustand orientiert, sondern das anfänglich immer schon gegebene *dominium terrae* ist Bedingung für den fortschreitenden Prozeß seiner Vervollkommnung. Natur wird durch den Geist gebildet, Arbeit ist Vermenschlichung der Natur. Arbeit dient nicht der Selbsterhaltung, sondern der Selbstdarstellung, der Identitätsbildung. Damit sind die Natur und das *dominium terrae* aus ihrer Gottesbezogenheit gelöst, sie sind säkularisiert.

In diesem Rahmen kann alle Selbstdarstellung des Menschen im Medium der Natur und alle Lösung von der Naturabhängigkeit als Ausdruck des *dominium terrae* und seines Prozesses der Vervollkommnung verstanden werden. Genesis 1,28 wird so zur »magna charta« allen Kulturstrebens. Dabei werden immer wieder Naturwissenschaft und Technik als Mittel für diesen Prozeß genannt²¹. Dies gilt bis in die Gegenwart, wenn Politiker und Naturwissenschaftler zum Beispiel die Gentechnik mit dem Hinweis auf Genesis 1,28 rechtfertigen.

Die kritischen Stimmen in den letzten zwei Jahrhunderten, die die Verantwortung des Menschen für den Eigenwert der

20 Zitiert in Naturwissenschaft und Theologie, hrsg. von H. Aichelin/ G. Liedke, Neukirchen-Vluyn 1974², 278.

21 Siehe die Belege bei J. H. J. van der Pot, Bewertung, 499–524; U. Hasler, Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1982, 42–58.

Natur aufgrund des *dominium terrae* betonen und die Verführung zur Hybris durch das gängige Verständnis anklagen²², fallen quantitativ kaum ins Gewicht. Sie sind noch einmal Beweis für die Verbreitung der Auffassung, die sie in Frage stellen. Erst seit Beginn der Umweltdiskussion werden die Stimmen zahlreicher, die eine unbeschränkte Herrschaft des Menschen über die Natur als Mißverständnis von Genesis 1,28 hervorheben.

Literatur

Ecology and Religion in History, hrsg. von D. und E. Spring, New York u. a. 1974.

C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, Berkely u. a. 1967.

D. Jobling, »And have dominium...«, *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*, New York 1972.

U. Krolzik, *Umweltkrise – Folge des Christentums?*, Stuttgart/Berlin 1980².

U. Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn 1988.

G. Liedke, *Von der Ausbeutung zur Kooperation*, in: *Humanökologie und Umweltschutz*, hrsg. von E. v. Weizsäcker, Stuttgart/München 1972, 36-65.

J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, London 1974.

J. H. J. van der Pot, *Die Bewertung des technischen Fortschritts*, 2 Bde., Assen 1985.

K. Thomas, *Man and the Natural World*, Harmondsworth 1987.

L. White, *Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise*, in: M. Lohmann, (Hrsg.), *Gefährdete Zukunft – Prognosen angloamerikanischer Wissenschaftler*, München 1970, 20-29.

²² Siehe die Belege bei J. H. J. van der Pot, a.a.O., 504f.510. 1085.1094f.1100; W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1960³, 187; K. Thomas, a.a.O., 23.