

Vorläufer ökologischer Theologie

UDO KROLZIK

Mit diesem Artikel soll daran erinnert werden, daß es in der Geschichte des Christentums auch ökologisch bestimmte Theologie gab. Diese Theologie ist für die Gegenwart von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Die heutige ökologische Theologie kann daran anknüpfen, sich in der Auseinandersetzung mit den früheren Vorstellungen anregen lassen oder sich von ihnen absetzen und dabei die eigene Auffassung schärfer profilieren.

Unter ökologischer Theologie soll der Versuch verstanden werden, das ökologische Denken in die Theologie aufzunehmen, indem sein Zusammenhang mit dem christlichen Glauben aufgewiesen wird. Bei dem ökologischen Denken handelt es sich um Vorstellungen über die Wechselbeziehungen zwischen Mensch, Tier, Pflanze und unbelebter Umwelt¹. Bei diesem Zusammenspiel der Naturteile einschließlich des Menschen zu einem großen Ganzen wird auf die Gleichgewichte geachtet, die sich herausgebildet haben, und die darin liegende Harmonie. Besonders bewußt wird diese Harmonie, wenn sie gestört wird und dadurch Turbulenzen und Gefährdungen auftreten. Die Ökologie untersucht besonders anthropogene Umweltveränderungen und deren Rückwirkungen auf Mensch und Natur. Insgesamt verweist das ökologische Denken darauf, daß die Natur nicht nur Material für das menschliche Handeln und seine Produkte ist, sondern einen Eigenwert besitzt. Die ökologische Theologie versteht diese Naturbeschaffenheit als Ausdruck der Beziehung Gottes zur Natur. Die Beziehung Gottes zur ökologisch verstandenen Natur kann dabei über den Schöpfungsglauben oder auch über die Vorstellung der Inkarnation oder des Heiligen Geistes verstanden werden und auch über alle drei, also trinitarisch. In jedem Fall wird das Geheimnis dieser

¹ Nach K. H. Kreeb, *Ökologie und menschliche Umwelt*, Stuttgart/New York 1979, 68, »die Kernfrage der Ökologie«.

Lebenswelt betont, das jedem Naturteil einen eigenen Wert gibt, den Menschen aber in den Horizont einer universalen Verantwortung stellt.

Obgleich der Begriff Ökologie erst 1866 von Ernst Haeckel eingeführt wurde, sind ökologische Betrachtungen schon älter und haben ihren Sitz im Leben in einer bestimmten theologischen Tradition, die hier als Vorläufer ökologischer Theologie zur Sprache kommen soll.

Nach einigen Bemerkungen zur frühen Geschichte dieser Tradition soll ihre Ausformung seit dem 17. Jahrhundert genauer dargestellt werden, da erst dann das Gegenbild einer ökologischen Theologie, wie wir es in der Gegenwart sehen, wirklich vorstellbar wird, nämlich eine Sicht, in der die Naturteile ohne Eigen-Sinn und -Wert nach mechanischen Gesetzen funktionieren und bloßes Material für die menschliche Nutzung bilden. Diese mechanistische Weltsicht, die einer stärker organischen gegenübersteht, war erst seit dem 17. Jahrhundert möglich.

I. Ökologische Theologie in der Alten Kirche und im Mittelalter²

Es war das westliche Mönchtum, das die Natur als einen von Gott geschaffenen Kosmos verstand, in den der Mensch eingebunden ist. Der Mensch wurde gleichzeitig als Mitarbeiter Gottes, *cooperator dei*, gesehen, der die Schönheit des Kosmos nicht nur erhält, sondern durch Kultivierung noch steigert. Die Begründung wurde aus Genesis 2,15 gewonnen, wonach der Mensch den Garten Eden »bebauen und bewahren« soll. Die Mönche im Abendland trennten die Arbeit vom Sündenfall und verknüpften sie mit dem paradiesischen Zustand. Dadurch gewann ihre Naturbearbeitung die paradiesische Würde eines Beitrags zur Vollendung der Schöpfung. In dieser Auffassung

² Ausführlich U. Krolzik, »Machet Euch die Erde untertan...!« und das christliche Arbeitsethos, in: K. M. Meyer-Abich (Hrsg.), Frieden mit der Natur, Freiburg 1979, 174–195.

hat der Mensch die Fähigkeit zur begrenzten Distanznahme zur Natur, weil Arbeit ohne eine solche Distanz nicht möglich ist und auch die Verantwortung eines Mitarbeiters diese Distanz erfordert. Dennoch wird die Zugehörigkeit des Menschen zur Natur stark betont, denn der Mensch ist in sie eingebettet. So umschlingt »Pflanze, Tier und Mensch... ein gemeinsames Band der Abhängigkeit und gegenseitigen Dienstleistung«³. Die Natur ist in dieser Sicht sinnvoll geordnet: Zum einen hat alles seinen Platz im Ganzen der Natur, zum anderen ist alles auf ein Ziel hingeeordnet. Es gibt also eine »zweifache Ordnung der Dinge«, eine bezogen auf das Universum und die andere bezogen auf das Ziel. Das eine ist die sinnvolle Ordnung der Gleichzeitigkeit, in der jedes seinen sinnvollen Platz hat, wie die Bücher in einer Bibliothek, das andere ist die teleologische Ordnung der Abfolge, in der jede Station des Weges ihre Bedeutung für das Erreichen des Zieles hat. Beide Ordnungen sind harmonisch miteinander verbunden »wie ein sehr schönes Lied, das dahinfließt gemäß äußerst schöner Harmonien«. Dieses schöne Bild des franziskanischen Theologen Bonaventura († 1274)⁴ zeigt deutlich, wie in dieser theologischen Tradition das Zusammenspiel aller Naturteile einschließlich des Menschen, der wie alle Kreatur aus dem Nichts geschaffen ist, zu einem Ganzen gesehen wird. Und obgleich sich alles bewegt und damit verändert, bleibt die Harmonie erhalten. In diesem Prozeß hat jedes Teil wie jede Note in einem Lied seine eigene Bedeutung, seinen eigenen Sinn für das Ganze. Garantiert wird die harmonische Einheit durch die Fürsorge Gottes.

In mönchischen Tradentenkreisen ist die Vorstellung von einer sinnvollen Ordnung der Natur, in die der Mensch eingebunden ist und zu deren Entwicklung er als Mitarbeiter Gottes beitragen kann, wobei jedes Naturteil seinen eigenen Sinn und Wert für das Ganze besitzt und behält, fast unverändert bis ins ausgehende Mittelalter weitergetragen worden.

3 P. Sinz, Die Naturbetrachtung des Hl. Bernhard, in: *Anima* I (1953) 30–51, hier: 31.

4 *Commentarius in II. Librum Sententiarum*, d.1,p.II,a.2; vgl. *Breviloquium*, Prolog. 2.

II. Ökologische Theologie in der Erbauungsliteratur und im Vertrauenslied des 17. Jahrhunderts⁵

Im 17. Jahrhundert wurden auf dem Hintergrund der großen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen die Lehrsysteme in endlos erscheinenden Lehrstreitigkeiten entwickelt, vertieft und festgeschrieben. Neben allen diesen Lehrentfaltungen war es aber auch die Zeit, in der die Glaubenserfahrung an Bedeutung gewann. Ihren Ausdruck suchte und fand diese Erfahrung in Erbauungsliteratur und Liedgut.

Johann Arndts (1555–1621) »Vier Bücher vom wahren Christentum« (1605–1609) können als exemplarisch für das Erbauungsbuch im deutschen Luthertum des 17. Jahrhunderts gelten. Für Ansätze einer ökologischen Theologie ist das vierte Buch »liber naturae« von besonderer Bedeutung. Den Grund für die Aufnahme der Naturbetrachtung in sein Erbauungsbuch nennt Arndt in der Überschrift der Vorrede zum vierten Buch:

»Die Kreaturen sind Hände und Boten Gottes, die uns zu Gott führen sollen.« Die Natur verweist nach Arndt auf die Vaterliebe Gottes. »Gott thut gleich als ein liebevoller Vater, der ein Kind zu sich ruft und gewöhnet mit süßen Worten. Wills dann nicht bald kommen, so wirft er ihm einen Apfel oder Birne zu, oder einen schönen bunten Rock, wie Israel seinem Sohn Josef, 1. Mose 37,3... Also lasset's unser lieber Vater im Himmel dabey nicht bleiben, da er uns mit so holdseligen und freundlichen Worten durch die Propheten und Apostel zu sich ruft; sondern giebt und wirft uns auch noch viel gute Gaben zu, *viel fruchtbare Zeiten vom Himmel, und erfüllet unsere Herzen mit Speise und Freude*, Apgesch. 14,17. Welches eitel Hände und Boten Gottes seyn, die uns sollen zu Gott führen, und uns seine Liebe bezeugen und einbilden, auf daß wir den Geber selbst in den Creaturen und Gaben empfangen sollen« (4. Vorrede, 5).

⁵ Vgl. im einzelnen U. Krolzik, Säkularisierung, 18–37. Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum werden hier zitiert nach der Ausgabe des Evangelischen Bücher-Vereins, 4. Auflage, Berlin 1853. Die Zitate werden nach Buch, Teil, Kapitel und Abschnitt nachgewiesen. Gerhardts Lieder werden nach dem Reprint der Ausgabe von Paul Gerhardts »Geistliche Andachten« (1667) zitiert. Die Verweise erfolgen nach Liednummer (römische Zahlen) und Strophe.

Für Arndt ist Gott in der Natur gegenwärtig, so daß der Mensch »in den sterblichen Kreaturen den unsterblichen Gott finden möge« (4. Vorrede, 6). Dies kann Arndt sogar mit Formulierungen ausdrücken, die ans Abendmahl erinnern: »Darum, so oft du einen Bissen Brot issest, so issest du deines himmlischen Vaters Liebe und Barmherzigkeit« (4.I.3.47). Dies ist ein sakramentales Verständnis der Natur. Die Natur ist durch die Gegenwart Gottes geheiligt. Deshalb zeugt die Natur genauso wie Christus, der »der größte Bote und Gesandte Gottes« ist (4. Vorrede, 7), von Gottes väterlicher Liebe.

Es ist also die *providentia Dei*, zu der die Kreaturen den Menschen führen. Daß die Kreaturen dies leisten, ist in der Schöpfung begründet: Gott hat den Menschen als Bedürftigen geschaffen; als solcher erfährt der Mensch nun, daß er täglich mit allem Nötigen aus der Natur versorgt wird. Diese Erfahrung weist ihn auf den Geber aller Gaben hin (4. Vorrede, 6; vgl. 4.I.3.47 u. ö.). Die Zuordnung von menschlicher Bedürftigkeit und natürlichen Angeboten bindet den Menschen in die Natur ein. Dabei ergibt sich allerdings die Gefahr, daß der Sinn der Natur auf ihre Dienstfunktion für den Menschen beschränkt wird, also in einer anthropozentrischen Teleologie aufgeht. Dem widersteht jedoch Arndt in der Überzeugung, daß das Verhältnis zwischen Natur und Mensch ein Liebesverhältnis ist, dessen Grund letztlich Gottes Liebe ist, in der die Natur wie auch der Mensch zur Vollendung kommt (4.II.21.4).

Es besteht jedoch eine Spannung zwischen der Aufgabenstellung der Vorrede und der sich daran anschließenden Durchführung. Hatte sich Arndt vorgenommen, die gegenwärtig wirkende *providentia* aufzuweisen, so ist es bei der Durchführung dann doch die bei der Schöpfung wirksam gewesene *providentia*, die er aufweist: Gott hat die Zuordnung von menschlichen Bedürfnissen und natürlichen Angeboten bei der Schöpfung der Natur eingestiftet und auf Dauer gestellt, so daß er gegenwärtig nur eingreifen muß, wenn die Sünde überhand nimmt und die natürlichen Abläufe dadurch gestört werden. Indem so der Natur eine weitgehende Eigengesetzlichkeit zugeschrieben wird, erhält Gott einen größeren Abstand zur aktuellen Natur, als der sakramentale Ansatz es erwarten ließ.

Das Vertrauenslied als besondere Ausdrucksform des geistlichen Liedes im 17. Jahrhundert knüpfte wie das Erbauungsbuch an die Glaubenserfahrung an und zielte auf den Lebenswandel. Thema des Vertrauensliedes war die Herrschaft Gottes in der Welt. Diese Herrschaft, die sich als seine *providentia* zeigt, wurde in den Liedern unerschütterlich bezeugt. Dabei gewann – wie schon im Erbauungsbuch – die Naturerfahrung mit der sich darin kundtuenden *providentia* Bedeutung.

Paul Gerhardts (1607–1676) Vertrauenslieder gelten als Höhepunkt dieser Liedgattung im 17. Jahrhundert. Sie sind durchflutet von dem Gefühl der Geborgenheit in Gott. Aus ihr gewinnt der Gläubige Sicherheit den Erfahrungen im Alltag gegenüber. Freude am Leben und an der Natur hallt aus den Liedern wider. Man denke nur an das bekannte Lied »Geh aus, mein Herz, und suche Freud«.

Das in Gerhardts Liedern zum Ausdruck kommende Vertrauen, das die Erfahrung von Leid und Anfechtung einschließt, gründet sich auf die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen im Christusgeschehen; Leid und Angst sind hier durch Gottes Barmherzigkeit überwunden. Gerhardts Gelassenheit ist nicht durch ein Absterben für alles Äußere, alles Geschaffene, Irdische gekennzeichnet, sondern findet ihren Grund in der Geborgenheit des Kindschaftsverhältnisses. Aus dem Vertrauen in Gottes Vaterliebe quillt dann das Vertrauen zum Leben. Deshalb kann der Mensch sich dem Geschaffenen ganz neu zuwenden und selbst in der Natur die göttliche Vaterliebe erkennen. Blickt der Mensch in die Natur, so »liest« er dort die göttliche *providentia*. Ein solcher Blick macht ihn zuversichtlich und stärkt seine Hoffnung auf die Gnade in »Christi Garten«. Wem wie Gerhardt die Analogien zwischen der »schönen Gärten Zier« und dem »Garten Christi« aufleuchten (XLII), der kann sich der Fürsorge des Weltregenten getrost anvertrauen:

Befiehl du deine Wege /
Und was dein Hertze kränckt /
Der allertreusten Pflege
Deß / der den Himmel lenckt /XXXI,1).

Christus ist für Gerhardt »die Sonne, die mir lachet«, und auch die Sonne, die die ganze Natur belebt (XIII, 15). Weil das so ist, preist die ganze Natur durch ihre Schönheit ihren Herrn, und dieses Lob reißt den Menschen mit (XLII, 7.8). Neben der Schönheit, die den Eigenwert der Natur erkennen läßt, regt auch der Gabencharakter der Natur den Menschen zu Lob und Dank gegenüber dem Geber an (CX, 6). Beides ist jedoch bedroht und kann im nächsten Augenblick vergehen. Dann bleibt nur noch der »heilige Grund« der Schrift (XVII, 11.12). Der Christ weiß, daß selbst wenn Gott »eine Weile mit seinem Trost verziehen« wird, »Gott sitzt im Regimente« (XXXI, 7.9). Das Regiment Gottes ist für Gerhardt verbunden mit Gottes aktuell wirkender Macht:

Er ist der Herrscher in der Höh' /
Auff ihn steht unser Wol und Weh:
Er trägt die Welt in seiner Hand /
Hinwieder trägt uns See und Land
Was Gott gefällt.
Er hält der Elementen Lauff /
Und damit hält Er uns auch auff (XXXIV, 8.9a).

Die Macht Gottes ist nicht mit der Schöpfung erschöpft und wird nicht nur durch die Naturgesetze vermittelt, sondern sie ist in der Natur als Liebeswille aktuell wirksam. Der einzelne erlebt so durch die Geborgenheit in der Natur die Fürsorge Gottes, die einst in Gottes Gegenwart enden wird. Deshalb kann der Mensch sich mit Freude der Natur zuwenden und noch in ihrer Vergänglichkeit die göttliche Vaterliebe erkennen. Die ganze Natur kann zum Gleichnis für die noch schönere »Natur« Gottes werden, die den Christen erwartet.

In der Theologie der Erbauungsliteratur und des Vertrauensliedes haben wir also die Vorstellung einer Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur, wobei das Ganze durch Schönheit gekennzeichnet ist, die insbesondere durch menschliches Fehlverhalten gestört werden kann, was wiederum auf den Menschen zurückwirkt. In der Schönheit der Natur zeigt sich auch ihr Eigenwert, den sie neben ihrem Nutzwert besitzt. Diese Naturbeschaffenheit ist Werk der Liebe Gottes, die für den Menschen und alle Kreatur sorgt.

III. Physikotheologie als Vorläufer ökologischer Theologie

Zu einem breiten Strom erweitert sich die hier betrachtete Tradition kurzfristig am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts in der sogenannten Physikotheologie⁶. In dieser Theologie wurden nicht nur einzelne ökologische Beobachtungen gemacht oder allgemein ökologische Zusammenhänge behauptet, sondern die Natur wurde nach solchen Zusammenhängen systematisch durchforscht, um dann die Ergebnisse in umfangreichen Werken mitzuteilen. Dabei fußten die ökologischen Einsichten häufig auf den kausalmechanischen Erkenntnissen der damaligen Zeit. Die Physikotheologen sind auch für das gegenwärtige ökologische Denken von Interesse, weil sie auf dem Hintergrund kausalmechanisch vorgehender Naturwissenschaften ein ökologisches Denken entwickelten. Sie stellen dem aus den »neuen Naturwissenschaften« abgeleiteten mechanistischen Weltbild ein organisches gegenüber.

Das naturwissenschaftliche Arbeiten der Physikotheologen war theologisch motiviert und begründet, denn die Natur – auch in ihren kausalmechanisch beschreibbaren Eigenschaften – verwies den Menschen auf Gott als den Schöpfer und Erhalter, und umgekehrt gab der Glaube an die gegenwärtig wirkende Fürsorge Gottes darin auch eine Erklärung für das Zusammenwirken der Naturteile zu einem größeren Ganzen.

Das Haupt der deutschen Physikotheologie, Johann Albert Fabricius (1668–1736), hat diese Einsichten zuerst und am ausführlichsten am Wasser und Wasserkreislauf deutlich gemacht. Deshalb soll dieses Denken an seinem Werk der »Hydrotheologie« vorgestellt werden.

1. *Wasser und Wasserkreislauf im physikotheologischen Denken.* Fabricius will in seiner Hydrotheologie von 1734 nicht nur »obenhin« das Wasser betrachten und auch nicht nur dessen Verwertbarkeit für den Menschen hervorheben, sondern in das ganze Gebäude des Wassers fleißiger eindringen, denn erst »ein vernünftiges Auge« sieht die Naturdinge in ihren wirk-

6 Zur Physikotheologie vgl. U. Krolzik, Säkularisierung, 133–182.

lichen Eigenschaften. Der Weg zu dieser fleißigeren, vernünftigeren Erkenntnis ist der naturwissenschaftliche.

Fabricius teilt deswegen umfangreiche naturwissenschaftliche Kenntnisse über das Wasser und den Wasserkreislauf mit. Er benutzt die neuesten Erkenntnisse über die chemische Zusammensetzung des Wassers und seine physikalischen Eigenschaften, wie sie zum Beispiel E. Halley in seinen Experimenten zur Verdunstung und den Extrapolationen seiner Ergebnisse auf den Wasserverlust durch Verdunstung aus dem Mittelmeer nachgewiesen hat (I.13).

Obleich die naturwissenschaftliche Betrachtung des Wassers Grundlage für alle anderen Aussagen ist, beginnt Fabricius sein Werk mit einer anderen Beobachtung: Leben, wie wir es hier auf der Erde vorfinden, bedarf bestimmter Lebensbedingungen, nämlich Wärme, Licht, Wasser und Luft. Den kausalmechanischen Beobachtungen geht also die Erkenntnis voraus, daß zum Leben bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein müssen. Die lebensfördernde Bedeutung des Wassers zeigt Fabricius nun so auf, daß er zunächst die chemischen und physikalischen Eigenschaften des Wassers darstellt und dann deren Sinn für das Ganze der Natur aufweist. Die Eigenschaften des Wassers ermöglichen dessen Verdunstung und Kondensierung, so daß der Wasserkreislauf zustande kommt. Dieser spendet wiederum in Form des Regens allen Lebewesen das notwendige Wasser. Daß es zu diesem geordneten Zusammenwirken und nicht zu einem chaotischen Auseinanderstreben kommt, ist der einheitstiftenden Weltregierung Gottes zu verdanken. Die Beziehung der Dinge, ihr Zusammenwirken liegt »nicht in den Dingen selbst, sondern in einem Urheber und Schöpfer derselben« (III.19). Der Nutzen für den Menschen ist dabei nur ein Teilziel des Gesamtsinnes, den Gott der Natur gibt. Die Naturdinge besitzen darüber hinaus auch einen Sinn für andere Teile der Natur. Alle Teile sind so beschaffen, daß sie aufeinander hingebordnet sind. Diese aufeinander abgestimmte Zuordnung bildet die Einheit der Wirklichkeit. Im Gegensatz zur anthropozentrischen Teleologie soll diese »zirkulär« heißen⁷.

7 E. Schramm (Hrsg.), Ökologielesebuch. Ausgewählte Texte zur Ent-

Die Erhaltung der Welt geschieht nach Fabricius durch die Bewegungsgesetze, die Gott in die Natur gelegt hat und die nun die Natur in Gang halten wie die Feder in einer Uhr (I.23), und durch Gottes »Absichten«, die die Bewegungen in der Natur sinnvoll zusammenfügen, so daß die Natur wie ein Uhrwerk funktioniert (III.19). Dabei hat der Vergleich mit dem Uhrwerk keinerlei materialistischen Nebensinn, sondern meint das Zusammenspiel aller Teile zu einem Ganzen; denn es sind die göttlichen Absichten und nicht materialistisch erfassbare Faktoren, die die Natur als Uhrwerk konstituieren. Da diese Absichten nicht in der Natur, sondern allein in Gott liegen, muß Gott in der Natur ständig prägend anwesend sein. So findet der Wasserkreislauf nur deshalb immer wieder statt, weil Gott mitwirkt. Es ist Gottes ständige Fürsorge, die diesen Naturprozessen ihre Stabilität verleiht, so daß sie nicht zerstörerisch, sondern sinnvoll zusammenwirken.

Der Mensch steht in einer letzten Solidarität mit dieser Natur, da er selbst ein Teil des Ganzen ist. Das Ganze der Natur aber strebt nach Vollendung und ist bis dahin offen für Bearbeitung. Weil es sich so verhält, hat die Natur selbst Geschichte und kann der Mensch diese Geschichte durch Arbeit an der Natur mitbestimmen. Diese Arbeit – auch mit Hilfe der Technik – wird als Kultivierung verstanden (II.28) und ist göttliche Pflicht. Gott hat das Wasser so geschaffen, wie wir es vorfinden, und er hat gleichzeitig dem Menschen »den Witz« gegeben (II.40), daß er Flußläufe verlegen, Seen und Sümpfe trockenlegen, an den Küsten Land gewinnen, Kanäle und Häfen bauen, trockenes Land bewässern (II.28.33.36.38 u. ö.) und auch zum Beispiel Wassermaschinen entwerfen und bauen kann (III.23). So sind Natur und Kunst nichts Entgegengesetztes, sondern Kunst ist eine Form der Natur. Fabricius deutet aber auch an,

wicklung ökologischen Denkens, Frankfurt a. M. 1984, 23–32, hat das physikotheologische Denken aufgrund dieser zirkulären Teleologie als frühes Beispiel ökologischen Denkens bezeichnet. In dem zusammen mit T. Kluge herausgegebenen Band: Wassernöte. Umwelt- und Sozialgeschichte des Trinkwassers, Aachen 1986, 43–47, betont Schramm zu sehr die anthropozentrische Teleologie der Physikotheologen.

daß Veränderungen der Natur negative Rückwirkungen auf den Menschen haben können, wenn der Mensch bei seinen Eingriffen das einheitstiftende Handeln Gottes mißachtet. Dies entspricht ganz der Logik seiner Naturbetrachtung, in der jedes Teil der Natur – auch der Mensch – im Wirkungsgeflecht des Naturganzen steht. Menschliche Eingriffe haben deshalb erdgeschichtliche Bedeutung; der Mensch ist ein geographischer Faktor. Aber nicht nur durch den Menschen entstehen Veränderungen; die Natur hat auch vom Menschen unabhängig Geschichte. Ohne menschliches Zutun sind zum Beispiel Landengen durchbrochen, Afrika ist von Europa losgerissen. Die damalige Auffassung, daß diese Geschichte dem Altern der Welt gleichzusetzen ist und damit eine Verfallsgeschichte darstellt, lehnt Fabricius ausdrücklich ab.

2. *Gegenüber des physikotheologischen Denkens*⁸. Fabricius nimmt ausdrücklich – wie schon andere vor ihm – gegen die pessimistisch-konservative Anschauung vom allgemeinen Zerfall, vom Schlechterwerden der Welt als Folge des Sündenfalls Stellung. Nach jener Anschauung hat der Mensch die ursprünglich vollkommene Schöpfung mit in die Verdammnis gerissen. Der zeitliche Verfall der Natur, ihre Degeneration zur Ruine, ist Indiz dafür und läßt erkennen, daß das Ende der Welt nahe ist. Diese pessimistische Sicht war mit der Hoffnung verbunden, daß nach dem Ende der Geschichte und Natur Gott eine neue Welt errichten wird. Gottes Handeln an der Menschheit und der Natur, seine *providentia*, führt diesen Plan aus. Dabei handelt Gott nicht durch besondere Eingriffe, sondern durch natürliche Prozesse des Verfalls, der Degeneration. Besondere Bedeutung für diesen Verfallsprozeß besitzt das Wasser: Die fruchtbare Erdkrume wird zunehmend von den Bergen abgewaschen und ins Meer gespült; es kommt immer häufiger zu

8 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 1986, 93–99.

Überschwemmungen, und die sinnlosen und unbewohnbaren Wasserflächen nehmen ständig zu, weil das Land von der Küste weggespült wird.

Wenn die Natur pessimistisch in einem von Gott geleiteten Prozeß gesehen wird, an dessen Ende ihre Auflösung und Vernichtung steht, ergibt sich zwangsläufig eine Distanz des Menschen zur Natur. Der Mensch ist nicht mehr in die Natur eingebettet und lebt nicht mehr unmittelbar von ihr, sondern er muß immer wieder eingreifen, um ihren Verfall aufzuhalten und künstliche Nischen zu errichten, in denen er leben oder überleben kann. Vor allem muß er die zerstörerischen Kräfte des Wassers bändigen.

Die Natur ist in dieser Sicht nicht durch Schönheit gekennzeichnet, sondern durch zunehmende Häßlichkeit. Der Mensch nimmt die Natur nicht ästhetisch wahr; sie wird zur Aufgabe, die Ausbesserung und Bearbeitung verlangt. 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. So haben im 17. Jahrhundert die Höfe zunehmend nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Natur geordnet und geprägt. Entsprechend ist aus dem natürlichen Wasser das »höfische Wasser« in Schloßteichen, Kanälen und Wasserspielen geworden.

Eine weitere Vorstellung, gegen die sich die Physikotheologen wenden, ist René Descartes' (1596–1650) Auffassung von den Lebewesen als Maschinen. In dieser Auffassung äußert sich derselbe Geist wie in der Geometrisierung der Natur am Hofe: Die Natur ist im Idealzustand in exakten, mathematisch beschreibbaren Formen erfassbar. Wo sie diesen Formen nicht entspricht und Auswüchse zeigt, muß sie zurechtgestutzt werden.

3. *Ökologisches Denken der Physikotheologen.* Gegen die pessimistisch-konservative Natursicht des Absolutismus wie auch gegen Descartes wenden sich die Physikotheologen aus theologischen Gründen. Sie meinen, es widerspreche der gött-

lichen *providentia*, daß die Welt verfallende, und so erklären sie die von anderen als Verfallsprozesse beschriebenen Erscheinungen als Kreisläufe, die auf sinnvoll abgestimmten Vorgängen beruhen, deren Einheit wiederum von Gott garantiert wird. Mit dem Wasserkreislauf und geologischen Kreislauf hat Fabricius den Naturprozeß gefunden und in den Mittelpunkt gestellt, der den Verfallsprozeß in der Natur widerlegt. Damit trat der Reichtum der Natur in den Blick statt ihrer Verarmung und ihres Untergangs.

Für die Physikotheologen ist die Natur ein organisches Ganzes, in dem ein Teil dem anderen dient und es fördert. Da die Natur eine solche sinnvolle, lebensfördernde Einheit bildet, die Gott erhält und garantiert, befindet sich der Mensch inmitten einer ihn bergenden und fördernden Natur. Er muß nicht der Natur in einem fortwährenden harten Kampf einen Sinn abringen und den Verfall hinauszögern, indem er Nischen des Überlebens schafft, sondern er kann von und aus der Fülle der Schöpfung leben. Dabei ist die Natur keineswegs allein für den Menschen geschaffen – dies stellen die Physikotheologen immer wieder ausdrücklich fest⁹ –, sondern jedes Teil der Natur hat seinen Wert für das Ganze der Wirklichkeit. Der Mensch ist ein Teil des organischen Ganzen. Aus diesem Denken heraus erkannte schon der englische Botaniker John Ray (1627–1705) Gleichgewichte in der Natur, obgleich erst sein Schüler und Freund, der anglikanische Kanonikus William Derham (1657–1735), diesen Begriff einführte. Während Ray diese Gleichgewichte an der wunderbaren Angepaßtheit der Pflanzen- und Tierreproduktion an Klima und Umwelt sowie an Erosion und Schwemmland aufzeigte, verwies Derham zusätzlich noch auf das Gleichgewicht in der Vermehrung bei langlebigen und kurzlebigen Lebewesen.

Die Vorstellung vom Gleichgewicht in der Natur leitete den

9 Vgl. neben Fabricius auch J. Ray, *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, London 1691, 71f.113.127f. u. ö.; W. Derham, *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from His Works of Creation* (1714), London 1798, new edition in 2 vols., I, 84–94.257–270.

Menschen an, die Natur ästhetisch wahrzunehmen und sich an ihrer Schönheit unabhängig von jedem menschlichen Eingriff zu freuen. Fabricius war geradezu überwältigt von der Schönheit des Wassers, die in einer harmonischen, sinnvollen Ordnung begründet ist. Gegen die höfische Auffassung, daß die geometrischen Formen die schöneren seien, nimmt 1692 der englische Theologe Richard Bentley nachdrücklich Stellung¹⁰.

Trotz des Gedankens des Gleichgewichts und der Einheit der Natur mit allen ihren Teilen maßen die Physikotheologen dem Menschen in diesem Rahmen eine erhebliche Bedeutung zu. Sie sahen es als seine Rolle an, den ursprünglichen Zustand der Erde zu verbessern. Der Mensch kann – und das ist seine Aufgabe – die Zusammenhänge in der Natur erkennen und sie nutzen, um dadurch die Natur zu verwandeln. Die Natur ist »capable of Culture and Improvement«¹¹. Die Herrschaft des Menschen wurde so zur Rolle des Mitwirkenden. Für diese Vervollkommnung der Schöpfung trägt der Mensch Verantwortung gegenüber dem Schöpfer.

Diese Vorstellung von einer Ordnung, die in Gottes Handeln gründet, gab dem, was natürlich genannt wurde, eine hohe Bedeutung. Weil sich darin der göttliche Wille kundtat, konnte es zu einer Verschiebung von der mittelalterlichen »imitatio Christi« zu einer »imitatio naturae« kommen.

IV. Wirkungsgeschichte

In der Folgezeit ist es vor allem der schwedische Biologe Carl Linné (1707–1778), der, von Fabricius auf John Ray verwiesen, mit seiner Lehre von der »Oeconomie der Natur« die physikotheologischen Vorstellungen von dem Gleichgewicht in der Natur, der »göttlichen Oeconomie«, aufnimmt und vertieft¹².

Ganz im Sinne der physikotheologischen Gleichgewichtsvor-

¹⁰ Works, ed. by A. Dyce, London 1838, Vol. 3, 196f.

¹¹ J. Ray, a. a. O., 114; vgl. 66.68f., 72.113–118; W. Derham, a. a. O., 60–64.116.131f.270f.

¹² Vgl. hierzu Schramm, Ökologielesebuch, 33–42.

stellungen vermerkt der (nicht namentlich angegebene) Herausgeber von Derhams »Physico-Theology« 1798, daß amerikanische Kolonisten versuchten, die Dohlen zu vernichten, weil sie die Getreideernte gefährdeten. Mit der Verringerung der Zahl der Dohlen nahmen aber die Würmer, Raupen und Maikäfer rasch zu. Als die Bekämpfung der Dohlen aufgegeben wurde, ging die Ungezieferplage wieder zurück¹³.

Es lassen sich in der Geschichte des Christentums Vertreter nennen, die diese Tradition aufnahmen. Aber durch die Säkularisierung der Natur und die damit verbundene Auffassung von ihrer Eigengesetzlichkeit konnte sich diese Tradition nicht durchsetzen, und so wird spätestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis auf wenige Ausnahmen die Natur nicht mehr als theologisches Thema verstanden. In den theologischen Lehrbüchern wird die Natur zwar weiterhin in dem Lehrstück von der Schöpfung genannt; was aber Natur bedeutete, blieb theologisch unklar und unausgeführt. Die Theologen überließen die nähere Bestimmung den Naturwissenschaften und wandten sich dem Menschen als Thema zu. Andere theologische Lehrstücke – wie das von der *providentia Dei* oder dem Reich Gottes –, die traditionell auch auf die Natur hin ausgelegt wurden, verloren diesen Bezug. Dies ist der Hintergrund dafür, daß die hier betrachteten Vorläufer einer ökologischen Theologie kaum Nachfolger fanden und in Vergessenheit gerieten. Gleichwohl hat sich in der Frömmigkeit vieler Menschen etwas von dem Staunen über die sinnvolle Ordnung der Natur erhalten und auch der Glaube, daß dies der Fürsorge Gottes zu verdanken ist, deren Verlässlichkeit tröstet angesichts der Generalfahrungen.

13 W. Derham, *Physico-Theology*, I,94.

Literatur

- A. *Barthelmeß*, Problemgeschichte von Naturschutz, Landschaftspflege und Humanökologie, Freiburg/München 1972 ff, 4 Bde.
- G. J. *Glacken*, *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley u. a. 1967.
- U. *Krolzik*, Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen-Vluyn 1988.
- J. *Passmore*, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, London 1974.
- W. *Philipp*, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957.
- E. *Schramm* (Hrsg.), *Ökologielesebuch. Ausgewählte Texte zur Entwicklung ökologischen Denkens. Von Beginn der Neuzeit bis zum »Club of Rome«* (1971), Frankfurt a. M. 1984.
- S. *Stebbins*, *Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung*, Frankfurt a. M. 1980.
- W. *Tischler*, *Historische Entwicklung der Ökologie und ihre heutige Situation*, in: *Zool. Anz.* 207 (1981) 223–237.