

Liebe\*r Leser\*in,  
dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Wolfgang Lienemann

Dominium terrae. Überlegungen zur religiösen und theologischen Dimension in der  
Umweltethik

in: Antonietta Du Diulio/Rico Defila/Thomas Hammer/Susanne Bruppacher (Hg.),  
Allgemeine Ökologie. Innovationen in Wissenschaft und Gesellschaft. Festschrift für Ruth  
Kaufmann-Hayoz, Bern–Stuttgart–Wien: Haupt 2007, 141–159.

Ihr IxTheo-Team



# *Dominium terrae*

## Überlegungen zur religiösen und theologischen Dimension in der Umweltethik

*Wolfgang Lienemann*

Die lateinischen Wörter *dominium terrae*, die diesen Beitrag überschreiben und die man auf Deutsch am besten wiedergibt mit «Herrschaft über die Erde», beziehen sich auf das erste Buch der Bibel, wo es nach dem Wort von der Erschaffung der Menschen heisst: «Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und *füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet* über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht.» (Genesis 1,28)<sup>1</sup> Die Herausgebenden dieser Festgabe für Ruth Kaufmann-Hayoz haben die Beitragenden gefragt, was die Allgemeine Ökologie für ihre jeweilige Disziplin bedeutet, welche Anstösse von jener ausgegangen sind und von dieser empfangen wurden und welche Perspektiven damit eröffnet werden könnten. Unter dieser Fragestellung ist es ganz unabweisbar, auf den erwähnten Bibelvers einzugehen, verbindet sich doch mit ihm beispielhaft und zentral die Öffnung der Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für ökologische Herausforderungen. Um dies zu illustrieren, werde ich in einem ersten Abschnitt aus einer sehr persönlich bestimmten und sicher verengten Sicht darüber berichten, wie ich diese Öffnung wahrgenommen habe. In zwei weiteren Abschnitten sollen dann einige Einsichten und Probleme aus der Auslegung und Wirkungsgeschichte des biblischen Verses zur Sprache kommen, und schliesslich will ich knapp skizzieren, welche Folgerungen sich daraus theoretisch und praktisch (in Gesellschaft, Politik und Kirchen/Religionen) für das Verhältnis von Ökologie und Theologie ergeben können.

---

<sup>1</sup> Luthers Übersetzung in der Revision von 1984. Der Wortlaut der lateinischen Bibel (Nova Vulgata von 1979): «Benedixitque illis Deus et ait illis Deus: Crescite et multiplicamini et *replete terram et subicite eam et dominamini* piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus, quae moventur super terram.» (Hervorhebung W.L.)

## Herausforderungen der Theologie durch die (neue) Ökologie

### *Anfänge*

Während ich Theologie studierte (1964–1969) gab es dort, wo ich hinkam, das Wort «Ökologie» nicht. Als Willy Brandt im Wahlkampf 1961 erstmals den «blauen Himmel über der Ruhr» forderte, gehörte ich zu denen, die rauchende Schloten als Symbole für Fortschritt ansahen. Dass die Flüsse schmutziger wurden, war unvermeidlich. 1961 habe ich noch im Neckar gebadet; als ich in den 1960er und 1970er Jahren in Heidelberg studierte und doktorierte, war das unmöglich. 1965 fror der Fluss wohl zuletzt zu. Später war die Wasser-Temperatur zu hoch, nicht zuletzt wegen der Industrieentwicklung am Neckar einschliesslich des Kernkraftwerks Obrigheim, das 1968/69 ans Netz ging und im Mai 2005 in der Folge der Ausstiegsbeschlüsse der rot-grünen Regierungskoalition im Deutschen Bundestag geschlossen wurde.

Zur Ökologie kam ich indirekt durch Günter Altner, Gerhard Liedke und Georg Picht. Picht hatte, als ich ihn kennen lernte, einer Kommission vorgesessen, die ein Gutachten über Möglichkeiten wissenschaftlicher Politikberatung in Fragen des Umweltschutzes für die neue Bundesregierung unter Willy Brandt ausgearbeitet hat (DEUTSCHER BUNDESTAG 1971a, 1971b; vgl. MENKE-GLÜCKERT 1972). Seit 1958 leitete er die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg, die zu den Pionieren auf den Gebieten der Friedensforschung und der Humanökologie gehörte und deren Kollegium meine Frau und ich später viele Jahre lang angehörten. Picht hatte schon früher, wohl angestossen durch Heidegger, aber auf ganz eigenen Wegen, nicht zuletzt im Austausch mit seinem Freund Carl Friedrich von Weizsäcker, Grundlinien einer Philosophie der Technik skizziert (PICHT 1959). Sein Lebensthema war die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, ob und in welcher Weise Menschen ihre Verantwortung für jene Zukunftsaufgaben wahrnehmen können, die gelöst werden müssen, wenn ein menschenwürdiges Leben auf der Erde möglich sein soll. Dazu rechnete er in erster Linie die Sicherung des Friedens und die Erhaltung der «Natur» in einem umfassenden Sinn.

Worin lagen die Herausforderungen dieser Anstösse für die Theologie und näherhin für mein Fach, die theologische Ethik? Charakteristisch war vermutlich, dass man gar nicht einzelne Einflüsse und Ursachen herausheben konnte, sondern es gab eine Wechselwirkung von naturwissenschaftlichen, philosophischen, politischen, theologischen und ethischen Fragestellungen. So hat Picht immer wieder

gezeigt, dass eine naturphilosophische (Meta-)Reflexion der Naturwissenschaften unabdingbar ist, wenn man verstehen will, warum Menschen in einer bestimmten Weise sich der Natur bemächtigen und sie erhalten oder zerstören (PICHT 1989). Sodann war in den begleitenden Diskussionen von Beginn an klar, dass man Fragen der Humanökologie nicht anders behandeln kann als immer auch in ihrem politischen Zusammenhang, was manche Naturwissenschaftler irritieren musste, wurden sie doch teilweise sehr kritisch nach ihrer politischen Mitverantwortung u. a. für problematische Technikentwicklungen gefragt. Und dabei stellten sich immer auch Fragen nach den Beiträgen der Kirchen zu einem Prozess der gesellschaftlichen Sensibilisierung in umweltpolitischen Fragen. Auch heute dürfte diese ja durchaus nicht unproblematische Verbindung von Fragen und Problemen in Forschungsprojekten manche «reinen» Naturwissenschaftler eher abschrecken, aber kann man sich legitimerweise angesichts übergreifender Herausforderungen auf disziplinäre Forschungstraditionen begrenzen?

### *Ein Beispiel*

Eine Probe aufs Exempel war Mitte der 1970er Jahre eine Anfrage von Seiten der neu entstandenen Anti-Kernkraft-Bewegung am Oberrhein, ob die FEST bereit und willens sei, die Optionen in der Energiepolitik kritisch zu prüfen, zu vergleichen und zu bewerten. Es gab grosse Bedenken, ob ein Forschungsinstitut, zumal in kirchlicher Trägerschaft, sich in einer politisch so heiss umstrittenen Frage exponieren dürfe, wie dies die Kernenergienutzung war und ist. Das Ergebnis war ein Gutachten (LIENEMANN et al. 1978), an dessen Erarbeitung zahlreiche Experten aus unterschiedlichen Wissenschaften und der Praxis teilnahmen und dessen Empfehlungen ich in den Grundzügen nach wie vor bedenkenswert und zutreffend finde: Vergleichende Sachanalyse mittels plausibler Energieszenarien, Ansatz bei einem Konzept der Sicherung von «Energiedienstleistungen», Plädoyer für eine konsequente Politik der systemischen Energieeinsparung, Förderung des Einsatzes regenerativer Energiesorten, Plafondierung und Abbau der Kernenergienutzung, Förderung «fehlerfreundlicher» und dezentraler Energiesysteme angesichts technischer und terroristischer (Langzeit-)Gefahren.

In den Diskussionen, die diese Forschungen begleiteten, wurde regelmässig gefragt – nicht zuletzt von Kirchengemeinden am Oberrhein, die von den nuklearen Ausbauplänen betroffen waren –, ob es denn, jenseits der technischen Probleme und politischen Auseinandersetzungen, auch überzeugende *theologische* Gründe dafür gebe, dass sich Menschen für einen schonenden Umgang mit der Natur

einsetzen sollen und können. «Theologisch» heisst nicht nur, aber besonders in den Kirchen der Reformation stets auch: Nach Massgabe der Zeugnisse der Bibel. Weist die Bibel auf eine besondere Wahrnehmung der Natur hin? Eröffnet sie Perspektiven, die sonst vielleicht ignoriert werden? Oder liefern die kirchlichen und theologischen Debatten nur eine Art nachschwingender Resonanz zu ohnehin stattfindenden Klärungen und Entscheidungen, eine rhetorische Verdoppelung dessen, was sowieso schon stattfindet?

Gegenüber dieser auf den ersten Blick vielleicht nahe liegenden Kritik an theologischen Beiträgen zur Umweltethik möchte ich daran erinnern, dass die fachtheologischen Beiträge in den Anfängen der Ökologiebewegung nicht «nachklappten», auch nicht avantgardistisch vorseilten, sondern dass es so etwas wie eine Konvergenz von Erfahrungen und Erwartungen gegeben hat, eine, wenn man so will, dialogische und theoriefähige Parallelaktion von Naturwissenschaftlern und Theologen.

### *Allgemeine Ökologie in Bern*

Ein differenziertes und umfassendes Ökologie-Verständnis begegnete mir erneut in der Interfakultären Koordinationsstelle für Allgemeine Ökologie (IKAÖ) in Bern. In den vergangenen Jahren habe ich dabei einerseits beobachten können, dass sich hier nach wie vor auf einzelne Disziplinen bezogene Ökologie-Auffassungen begegnen, dass es andererseits einen breit abgestützter Konsens gibt, wonach im Blick auf die Erforschung der Interdependenzen von Menschen, Gesellschaften und «natürlicher» Umwelt es einer breit angelegten interdisziplinären Zusammenarbeit bedarf. Zwar macht die IKAÖ keine Auftragsforschung, aber sie ist insgesamt – neben ihren Ausbildungsaufgaben – durchaus anwendungsorientiert, was sich nicht zuletzt in zahlreichen praktischen Kooperationen in Fragen des Landschafts- und Tierschutzes zeigt sowie in der starken Beteiligung von Personen aus der «Praxis» im «Forum für Allgemeine Ökologie».

Einen Themenbereich der Arbeiten in der IKAÖ, der mir zuvor selten im Bereich der Ökologie begegnet war und den ich für unverzichtbar halte, möchte ich hervorheben: Die Frage nach dem Beitrag der Geistes- und Humanwissenschaften im Blick auf die verschiedenen Bedingungen, die dazu beitragen (können), dass Menschen bewusst «umweltverantwortlich» handeln (vgl. KAUFMANN-HAYOZ 1997; KAUFMANN-HAYOZ / DI GIULIO 1996, 1997; KAUFMANN-HAYOZ / GUTSCHER 2001). Ist die heutige Ökologie, wissenschaftsgeschichtlich gesehen, mehrheitlich aus Konzepten der Biologie, Zoologie und Soziologie entwickelt, und dann häufig

aufgrund politischer Initiativen (neu) institutionalisiert worden, so fehlten und fehlen vielfach ausdrücklich anthropologische und ethische Fragestellungen. Ohne eine derartige Perspektive hängen aber die gesellschaftlichen und politischen Bezüge der Ökologie gleichsam in der Luft. Die Frage nach umweltverantwortlichem Handeln führt einerseits zwingend auf die Aufgaben einer Umweltbildung, andererseits auf das Problem, dass von der tatsächlich gemachten *Umweltpolitik* – von ihren Leistungen und ihren Versäumnissen – entscheidende Impulse auf das Verhalten der Menschen ausgehen.

Eine zweite Besonderheit der Allgemeinen Ökologie liegt darin, dass sie ausdrücklich *nicht* als eine eigene wissenschaftliche Disziplin verstanden werden will, sondern als ein interdisziplinärer Wissenschaftsbereich und Verbund problemorientierter (Projekt-)Forschungen. Nun kann man trefflich darüber streiten, was eine wissenschaftliche Disziplin ausmacht, ob es Leitdisziplinen gibt, wie sie entstehen und wieder zurücktreten. Hier kommt es mir auf einen anderen Sachverhalt an: Erfahrungsgemäss ist es (leider) nicht (immer) ausreichend, wenn man den Austausch zwischen wissenschaftlichen Disziplinen den individuell interessierten Fachvertretern überlässt (vgl. DEFILA et al. 2006). Zusammenarbeit bedarf, wenn sie über gelegentliche, anregende Kontakte hinausgehen soll, der Institutionalisierung und einer basalen Organisation (nicht: einer Bürokratie).<sup>2</sup> Dies an der Universität Bern mit Hilfe einer «interfakultären Koordinationsstelle» aufgebaut zu haben, gehört zu den in meiner Sicht vorbildlichen strategischen Entscheidungen einer umweltpolitisch sensiblen Universitätsleitung.

### *Ökologie in der Ökumene in der Weltgesellschaft*

Mit der absichtlich etwas merkwürdig klingenden Zwischenüberschrift kehre ich noch einmal zu der Frage zurück, ob und wie die Ökologie die Theologie beeinflusst hat und umgekehrt. Das 20. Jahrhundert war u. a. die Epoche einer vorher so nie gekannten ökumenischen Öffnung der Kirchen füreinander. Mir ist das Bewusstsein für die ökologischen (Selbst-)Gefährdungen der Menschheit, über die oben erwähnten Zusammenhänge hinaus, vor allem im Umkreis des Ökumenischen Rates der Kirchen (World Council of Churches) begegnet. Hier war (erstmalig?)

---

2 Das Forum für Allgemeine Ökologie hat am 29. Juli 2005 ein Positionspapier für die künftige Entwicklung der Allgemeinen Ökologie in Bern vorgelegt, das auf <http://www.kge.unibe.ch/positionspapier.html> (zuletzt aufgerufen am 27.12.2006) einzusehen ist und sich auch zu dieser Frage äussert.

schon in den 1960er Jahren von der Aufgabe eines «sustainable development» die Rede, und zwar in der Verknüpfung der Probleme von Entwicklungs- und Umweltpolitik.<sup>3</sup> Über etliche Stufen ergab sich daraus die viel zitierte dreifache Aufgabe einer ökumenischen Sozialethik mit den Begriffen: Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung (justice, peace, integrity of creation). Die spezifische Herausforderung dieser sozialetischen Konzeption liegt erstens in der Tatsache, dass sie darauf zielt, dass Kirchen und Religionen im Horizont der Globalisierungsprozesse gemeinsame Herausforderungen erkennen und sich ihnen stellen (STACKHOUSE et al. 2000–2002), und zweitens in dem Bezug auf die Weltgesellschaft als dasjenige faktisch schon bestehende, globale Interaktionsgeflecht, das aus einem politischen Macht- und Abhängigkeitszusammenhang in die Ordnungsformen eines «Weltinnenrechts» überführt werden muss. Diese politischen und völkerrechtlichen Dimensionen eines umfassenden Ökologie-Verständnisses können vielleicht in Zukunft in der Arbeit der IKAÖ noch intensiver verfolgt werden.

### **Grundzüge im Verständnis des *dominium terrae***

Wenn die Theologie in Fragen der Allgemeinen Ökologie eigene Einsichten beitragen will, kommt sie nicht umhin, ihr biblisch orientiertes Verständnis der Schöpfung zu entfalten. Dies ist ihr originärer Beitrag, zu dem gleichzeitig und untrennbar die Frage nach den hier und jetzt gebotenen (ethischen, politischen und rechtlichen) Konsequenzen dieser Sicht des Menschen in seiner Umwelt gehört. Im November 1995 hat der Berner Alttestamentler Martin Klopfenstein, seinerzeit Vizerektor der Universität und vielfach um den Dialog über die Fächergrenzen hinweg bemüht, im Forum für Allgemeine Ökologie gefragt: «Was heisst: ‹Macht euch die Erde untertan?›» Er hat «Überlegungen zur Schöpfungsgeschichte der Bibel in der Umweltkrise heute» vorgetragen (KLOPFENSTEIN 1996). Ich knüpfe hier referierend an, um sodann auf zwei weiterführende Aspekte hinzuweisen.

Nicht erst seit Carl AMERYS breit rezipiertem Buch «Das Ende der Vorsehung» (1972) mit dem provozierenden Untertitel «Die gnadenlosen Folgen des Christentums» sind die Auslegungen der ersten beiden Kapitel der Bibel wiederholt kritisch

---

3 In der gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche eingesetzten Kommission für «Gesellschaft, Entwicklung und Frieden» (SODEPAX). Siehe dazu die entsprechenden Abschnitte in der Berner theologischen Dissertation von Kurt ZAUGG-OTT (2004).



revidiert worden.<sup>4</sup> Noch vor Amerys Buch erschienen Lynn WHITE Jr.'s viel beachtete Untersuchungen zur Technikgeschichte (1968)<sup>5</sup> sowie Gerhard LIEDKES Überblick über wichtige Stationen der Auslegungsgeschichte von Genesis 1,26b–28b «Von der Ausbeutung zur Kooperation» (1972) in einem Band der «Studien zur Friedensforschung» der FEST mit dem Titel «Humanökologie und Umweltschutz». Dieses Buch stand in der oben erwähnten engen Verbindung mit den Anfängen von Umweltschutz und Umweltforschung in Deutschland. Eingehend setzte sich damals ebenfalls Udo KROLZIK mit Amery auseinander (1979)<sup>6</sup>, und 1996 erschien, die seitherigen Debatten souverän zusammenfassend, von Simone RAPPEL eine umfangreiche Freiburger Dissertation, die versucht, eine Brücke zwischen unterschiedlichen Schöpfungsverständnissen und den Entwicklungen des Arbeitsethos in der abendländischen Geschichte zu schlagen.

Diese Arbeiten stimmen darin überein, dass die biblischen Schöpfungsberichte grundfalsch verstanden werden, wenn man aus ihnen einen Freibrief zur Legitimierung von Aneignung, Ausbeutung und Zerstörung der kreatürlichen Mitwelt des Menschen entnimmt. KLOPFENSTEIN (1996) hat in fünf Punkten die wichtigsten Gehalte und Intentionen der biblischen Texte zusammengefasst:

- (1) Nach Genesis 1,24 ff. wird der Mensch zusammen mit den Landtieren am sechsten Tag der Schöpfung geschaffen. Dies verweist auf keine Höherwertigkeit und Ausnahmestellung des Menschen, sondern auf «eine unlösbare Schöpfungsgemeinschaft» (KLOPFENSTEIN 1996: 277). Die Menschen bilden «einen Zweig am Baum der Abstammung aller Lebewesen» (ebd.: 278), und deshalb hätten Kirchen und Christen eigentlich keinen Anlass gehabt, zu einer kritischen Evolutionstheorie auf Distanz zu gehen.
- (2) Der Mensch ist nach dem Verständnis der Genesis nicht Ziel, Höhepunkt oder Krone der Schöpfung. Höhepunkt und Ziel der Schöpfung ist vielmehr der siebte Tag, der Sabbath, an dem JHWH von dem Werk, das er gemacht hat, ausruht. Juden feiern den Sabbath, weil Gott den Bund mit seiner Schöpfung einschliesslich des Menschen unverbrüchlich hält, und Christen haben diese Tradition in der neuen Verbindung von Ostererinnerung und Sonntagsfeier aufgenommen.

4 Vgl. besonders Claus WESTERMANN'S grossen Kommentar (1974) sowie seine Monographie (1983).

5 Vgl. später WHITE Jr. (1970, 1973).

6 Vgl. dazu Hans J. MÜNK (1987).

- (3) Die biblischen Berichte erinnern in ihrem plastischen Realismus die Menschen an ihre Kreatürlichkeit, und damit an ihre Vergänglichkeit. Menschen sind «Erdgeschöpfe» (hebr. adam), von der Erde genommen, und werden als Staub zum Staub zurückkehren. Als Erdgeschöpfe stehen Menschen in der Solidarität des vergänglichen und vielfach bedrohten Geschaffenen.
- (4) Nach Genesis 1,26f. ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen. Was diese «Ebenbildlichkeit» bedeutet, ist nicht ohne weiteres deutlich, aber im Unterschied zu diesem Motiv im alten Ägypten, wo der König als Bild Gottes angesprochen wird, ist in Israel davon im Blick auf die Menschen schlechthin die Rede. Dies bedeutet, dass jeder Mensch die Aufgabe hat, an seinem Teil und Ort «den Schöpfer auf dieser Welt zu vergegenwärtigen» (ebd.: 280). Dies geschieht dadurch, dass «die königliche Aufgabe, allen anderen Kreaturen ihr Recht zu verschaffen» (ebd.: 280), nunmehr den Menschen zufällt.
- (5) Der Grundsinn des Wortes «Machet euch die Erde untertan» besteht also darin, dem Schöpfer für die Erhaltung seiner Geschöpfe verantwortlich zu sein. JHWH hat die Menschen mitten in die Natur und in den Garten Eden versetzt, damit sie ihre Mitwelt «bebauen und bewahren». Das hebräische Wort hat dabei auch die Bedeutung von «dienen, bedienen». Das beste Bild zur Deutung dieses Auftrages ist das des Gärtners, der sein Haus in der Natur «nicht auf Kosten der Natur, sondern in Übereinstimmung mit der Natur baut» (ebd.: 282). Dies führt Klopfenstein zu der These: «Und wir müssen anerkennen, dass diese Mitwelt ein Eigenrecht gegen alle unsere Interessen hat.» (ebd.: 282)

Man darf fragen, ob diese Auslegung vor dem erschrockenen Innewerden der modernen Naturzerstörung durch die Menschen möglich gewesen wäre; und man muss darauf hinweisen, dass die Wörter, die die hebräische Bibel für das Unterwerfen und Herrschen in Genesis 1 verwendet, durchaus auch das brutale, gewalt-same Niedertreten und Zerstören bezeichnen. Aber Klopfenstein und andere können für ihre Auslegung ins Feld führen, dass sie zahlreiche, durchaus spannungsreiche alttestamentliche Überlieferungen zu JHWH als Schöpfergott aus verschiedenen Textschichten des Alten Testaments – und im Blick auf einen langen Traditionsprozess – zusammensehen und daraus eine heute vertretbare Verständnisperspektive entwickeln. Biblische Exegese ist kein «Schriftbeweis», sondern ein geschichtlich-kreativer, jedoch keineswegs willkürlicher Prozess. Man kann aus

2



einzelnen Bibelworten nicht das biblische Schöpfungsverständnis entnehmen, aber jede Zeit kann und muss, nicht zuletzt im Lichte ihrer eigenen geschichtlichen Erfahrungen und Aufgaben, eine vertretbare Zusammenschau gesamtbiblischer Zeugnisse anstreben.

### **Aufgaben und Vollzug des *dominium terrae***

Ergänzend zu Klopfensteins knappen und eindringlichen Überlegungen möchte ich auf zwei wichtige Präzisierungen und Weiterführungen hinweisen.

#### *«Ökologische» und konflikttheoretische Interpretation von Genesis 1*

Gerhard LIEDEKE, der schon vor Jahrzehnten unter dem Titel «Im Bauch des Fisches» eine kleine «Ökologische Theologie» vorgelegt hat (1979)<sup>7</sup>, hat die Aufmerksamkeit auf den Gesamtzusammenhang der Schöpfungsgeschichte bis einschliesslich Genesis 9 gelenkt und dabei betont: Auch im Bund Gottes mit Noah nach der Sintflut wird vorausgesetzt, dass es auf Erden Gewalttat (hebr. *hamas*) gibt, insofern auch zwischen Menschen und Tieren blutige Konflikte bestehen. Nach der Sintflut steht die Herrschaft des Menschen auf der Erde, das *dominium terrae*, unter den Bedingungen von Gewalt und Konflikt. Die Tiere und Pflanzen sind den Menschen in die Hand und zum Verzehr, und damit zum Töten und Nutzen freigegeben. Gleichzeitig schränken die Texte aber auch die Betätigung menschlicher Freiheit gegenüber den Tieren auf vielfache Art wieder ein (vgl. JANOWSKI et al. 1993). Das jüdische Gesetz ist darin folgerichtig, dass es sehr genaue Regeln für die Schlachtung von Tieren aufstellt und sogar die Jagd als Sport verbietet (vgl. LIEDEKE 1979: 144).

Liedke hat nun – in einem zugegeben kühnen Brückenschlag – die alttestamentlichen Texte als Anweisungen zum verantwortlichen Umgang mit Konflikten innerhalb der alles andere als gewaltfreien Schöpfung interpretiert und diese Deutung auf die Konflikttheorie Johan Galtungs bezogen. GALTUNG (1971, 1972) hat, vereinfacht dargestellt, im Blick auf menschliches Konfliktverhalten und entsprechende Konfliktlösungsstrategien dafür plädiert, symmetrische und asymmetrische Konflikte einerseits, assoziatives und dissoziatives Konfliktverhalten andererseits

---

7 Liedke ist in seinem Schöpfungsverständnis stark beeinflusst vom Genesis-Kommentar Claus WESTERMANN (1974).

zu unterscheiden. Bei asymmetrischen Konflikten kommt es ihm zufolge zuerst darauf an, die Gegner so lange voneinander fernzuhalten (Dissoziation), bis sie aufgrund welcher Veränderungen auch immer in ihren Ressourcen und Fähigkeiten, und vor allem hinsichtlich deren Kombination «gleicher» geworden sind. Erst dann sei ein Übergang zu assoziativen Strategien mit dem Ziel einer gemeinsamen, kontrollierten Konflikt-Deeskalation und Gewaltminderung möglich.

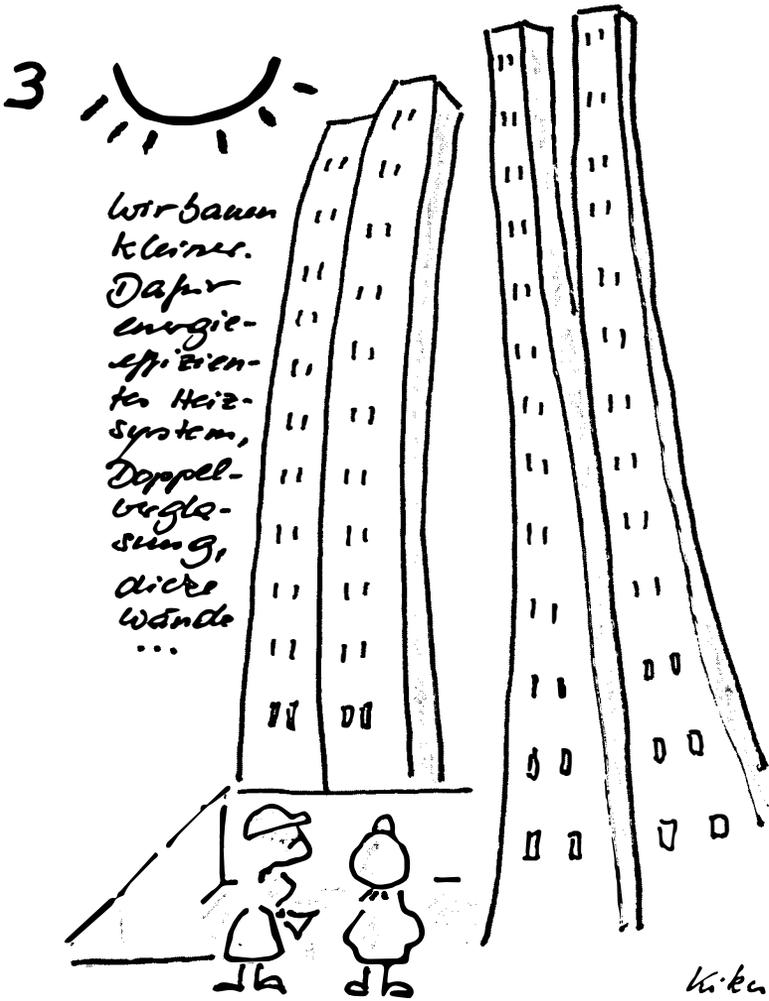
LIEDKE hat dieses Modell auf den Umgang der Menschen mit der Natur und insbesondere mit Tieren übertragen (1985)<sup>8</sup> und daraus die Forderung hergeleitet, unter allen Bedingungen die von Menschen den Tieren angetanen Leiden und Gewaltsamkeiten zu minimieren. Das Verhältnis der Menschen zu den Tieren (insbesondere zu Schlachttieren) stelle einen extrem asymmetrischen Konflikt dar, bei dem deshalb alles darauf ankomme, dass die Menschen sich strenge Selbstbeschränkung auferlegten. Konkret bedeutet dies, Haltung, Nutzung und Verbrauch von Tieren zu allen Zwecken unter einen zunehmend zu verschärfenden sittlichen und – vor allem – rechtlich nachprüfbaren Rechtfertigungs- beziehungsweise Begründungszwang zu stellen. Ich verweise an dieser Stelle lediglich ergänzend darauf, dass ausgehend von diesen Überlegungen auch sinnvolle Argumentationen im Blick auf Tierhaltung und -schlachtung einerseits, auf die Entwicklung ressourcenschonender Energiesysteme andererseits entwickelt werden können.

### *Arbeitsethos und Naturverhältnis*

Die ältere Literatur zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des alttestamentlichen Motivs des *dominium terrae* ist primär geistesgeschichtlich und sodann an der Geschichte von (Natur-)Wissenschaft und Technik orientiert. Sie folgt den Spuren jener Zeugnisse, die das Recht der Menschen zur systematischen Erschließung – Erkenntnis und Nutzung – der Natur aus einem spezifischen, vermeintlich biblisch legitimierten Herrschaftsauftrag glauben herleiten können. Francis Bacons Auffassung von der Machtförmigkeit oder Machtförderung menschlichen Wissens und René Descartes' Rede von den Menschen als «*maîtres et possesseurs de la nature*» sind dafür die immer wieder berufenen klassischen Beispiele (vgl. LIEDKE 1972: 49 ff.) (bei denen freilich die ursprünglichen Intentionen und Kontexte oft abgeblendet werden). Gleichwohl ist es zweifellos wichtig, nach den kollektiven

---

8 Vgl. dazu auch WEIBEL (1985) sowie die Artikel «Tierschutz» und «Tierversuche» im Lexikon der Bioethik (KORFF et al. 1998).



Bewusstseinstellungen zu fragen, welche das Naturverhältnis der Menschen in der Vergangenheit bestimmt haben und gegenwärtig bestimmen.

Ebenso wichtig ist freilich, nach dem Arbeitsethos und nach den Zukunftserwartungen oder -hoffnungen der vergesellschafteten Menschen zu fragen, wenn man ihr Verhältnis zur Natur zu verstehen versucht. Die Umweltprobleme resultieren ja nicht allein aus fragwürdigen Denktraditionen, sondern und sogar in erster Linie aus Strukturen und Prozessen gesellschaftlicher Machtbildung. Erst eine bestimmte gesellschaftliche Organisation der Arbeit, die Entfesselung des neuzeitlichen Kapitalismus (auch unter staatssozialistischen Vorzeichen), hat in Verbindung mit demographischen Entwicklungen zu der Art der Naturzerstörung geführt, wie sie uns in der Gegenwart begegnet. Diesen untereinander vielfach verzweigten Spuren – Naturverständnis, Arbeitsethos und Fortschrittsidee – ist Simone RAPPEL (1996) nachgegangen. Sie hat dabei insbesondere das Arbeitsethos in der christlichen Tradition des Abendlandes im Blick auf das Mönchtum und die Wirtschaftsethik des Protestantismus eingehender untersucht (RAPPEL 1996: Kap.3) und die Wandlungen der Idee des Fortschritts betrachtet (ebd.: Kap.5).

Über die schon von Max Weber benutzten Quellen hinaus hat Rappel den Puritanismus in Nordamerika eingehend und differenziert unter den Aspekten seines Naturverhältnisses und Arbeitsverständnisses charakterisiert (ebd.: 170 ff.). Wenn man eine neue Weise der «Weltgestaltung» bei den vom calvinistischen Geist (mit-)geprägten Pilgervätern findet, so muss man dabei doch immer gegenwärtig halten, dass das Berufs- und Arbeitsethos der Puritaner in einer kargen, strengen und entbehrungsreichen Welt wurzelte. Mir scheint, dass die Siedlergemeinschaften in Neuengland, auch wenn sie sich als das auserwählte Volk Gottes empfanden, generationenlang damit vor allem die Bedrohtheit, Ausgesetztheit und Schutzbedürftigkeit ihrer Existenz verbunden haben. Die verheissene Bundes-treue des alttestamentlichen Gottes stimulierte zunächst noch nicht den Geist rastloser Produktivität, Naturaneignung und Wertsteigerung, sondern war Trost in einer insgesamt kaum beherrschbaren Umwelt. Wieweit förderte der «covenant of grace» dann auch den «covenant of work» (vgl.ebd.: 182)? Es ist nicht zu bestreiten, dass im Calvinismus ein rationaler Geist herrschte, welcher auf Weltaneignung und -gestaltung zielte und die prägenden Kräfte der Tradition entzauberte. Doch war dies schon der «Geist des Kapitalismus»? Mussten nicht noch ganz andere Dynamiken der Ausbeutung von Natur und Mensch entfesselt werden, bevor der Auftrag zum *dominium terrae* in ein Aneignungs- und Vernutzungsrecht hinsichtlich aller Ressourcen umgedeutet werden konnte?

Rappels weitere Analysen (ebd.: 185 ff.) lassen vermuten, dass es sinnvoll ist, bei der Frage Max Webers nach den ursprünglichen Antriebskräften des neuzeitlichen, okzidentalischen Kapitalismus auch noch einmal zwischen dessen historischen Beschreibungen und seiner Gegenwartsdiagnose zu differenzieren. Webers historisch-vergleichenden Quellenstudien zum «Geist» des Kapitalismus sind die eine Seite seiner Einsichten, seine zeitgenössischen Evidenz-Erfahrungen die andere. Er hat die Zeugnisse der puritanischen Gründergenerationen (teilweise) rezipiert, aber daneben haben ihn die unmittelbaren Erfahrungen geprägt, wie er sie gemeinsam mit Ernst Troeltsch auf der USA-Reise zur Weltausstellung in St. Louis 1904 gemacht hat. In den späten redaktionellen Bemerkungen und Überarbeitungen zu seinen religionssoziologischen Studien haben sich beide Ebenen gleichsam übereinander geschoben. Dadurch wird der (beabsichtigte?) Eindruck erweckt, als biete das historische Material der Protestantismus-Studien auch schon den Schlüssel zur Erkenntnis der Gegenwart. In Wahrheit, so meine These, hat der späte Weber einen Kapitalismus vor Augen gehabt, der mit seinen historischen Vorläufern denkbar wenig gemein hatte: Es war der Kapitalismus der Gründerjahre, der Rohstoffextraktionen unerhörten Ausmaßes, der Konzerngründungen, der Kapitalakkumulation und der weltweiten Aufteilung des Kolonialbesitzes – kurz der frühen Globalisierung, wie sie 1848 im «Kommunistischen Manifest» charakterisiert worden war und wie es sie vor Mitte des 19. Jahrhunderts nirgends gegeben hat. Den geheimen Zwangsmechanismus, der diese Entwicklung antrieb, hat Karl Marx nach meiner Einsicht als Selbstverwertungsnotwendigkeit des Kapitals unvergleichlich klarer analysiert als Max Weber. Warum ist Weber im Entscheidenden an dieser Stelle blind geblieben? Vielleicht, weil er im Kern seiner Analysen auf die zurechenbaren *Handlungen* von (verantwortungsfähigen) Menschen fixiert war und weniger die überpersönlichen *Strukturen* im Blick hatte, welche jene Handlungen determinieren. Genau hier kann und muss man anknüpfen, wenn man heute nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Umweltethik fragt.

### **Freiheitsschutz durch rechtliche Grenzsetzungen menschlicher Naturbearbeitung**

Die biblischen Überlieferungen zur Schöpfung Gottes und zum Gestaltungs-, nicht Zerstörungsauftrag des Menschen stehen quer zu einem verbreiteten neuzeitlichen Technikverständnis und zur ungebrochenen Aneignung und Vernutzung begrenzter natürlicher Ressourcen. In den neueren Debatten über Grundlagen und Aufbau

einer «ökologischen Ethik» ist viel von einer dringend gebotenen Kritik aller anthropozentrischen Ansätze die Rede. Man spricht gern von «Eigenrechten» der Natur oder der Tiere, um damit auszudrücken, dass beispielsweise Lebewesen nicht bloss als Objekte, als Sachen im Sinne des Eigentumsbegriffs des Zivilgesetzbuches betrachtet werden dürfen. Klaus Michael MEYER-ABICH hat wiederholt für eine Verabschiedung selbst einer «geläuterten Anthropozentrik» plädiert (1984) und wie andere (SPAEMANN 1980; STONE 1992) von «Eigenrechten der natürlichen Mitwelt» gesprochen, mithin die Natur beziehungsweise alle Lebewesen, wenn nicht gar Landschaften als Rechtssubjekte betrachtet wissen wollen.

Ich denke, dass die schlichte Antithese von «biozentrischen» und «anthropozentrischen» Ansätzen oder Perspektiven in der Umweltethik auf semantischen Unklarheiten beruht und wahrscheinlich in die Irre führt.<sup>9</sup> Der Grund meiner Antikritik an der Kritik der so genannten Anthropozentrik liegt letztlich in meinem Moral- und Rechtsverständnis, das hier nur kurz angedeutet werden kann. Natürlich ist nicht zu bestreiten, dass Lebewesen, vielleicht gar «die Natur» überhaupt, in irgendeiner Form als leidensfähig, schutzbedürftig und achtenswert in Erscheinung treten oder treten können und dass man sie in gewisser Hinsicht, zumindest metaphorisch, auch als Träger von Interessen betrachten kann. Man kann auch sagen: Tiere – besonders wenn sie bedürftig hinsichtlich Nahrung und Schutz sind – konfrontieren uns mit einem vernehmbaren Anspruch, ihnen Achtung, Hilfe und damit irgendein «Recht» zu erweisen. Hier liegt der Ausgangspunkt so genannter pathozentrischer Ethikmodelle von David Hume über Jeremy Bentham und Arthur Schopenhauer bis hin zu Albert Schweitzer. Aber ein moralischer Anspruch auf Achtung ist als solcher noch kein Recht, sondern damit aus einem Anspruch ein Recht werden kann, muss ein Anspruch als solcher von Menschen wahrgenommen, anerkannt und gewährleistet werden. Dies sind Akte, die Menschen aus Vernunft und Freiheit vollziehen (können), und erst auf diesem Boden entsteht das Recht. Immanuel KANT hat in der Rechtslehre der «Metaphysik der Sitten» (1797/21798) diesen Umstand im Blick auf die mitmenschliche Natur treffend bezeichnet, wenn er über Erwerbung und Eigentum von Boden schreibt (AB 88): «Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugnis der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen, ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so

---

9 So auch Bernhard IRRGANG (1992: 175). Vgl. ebenfalls RAPPEL (1996: 369 ff.).

ihn sich zueignen will, ihn verteidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten.»

«Gleich als ob der Boden spräche» – in dieser Formulierung Kants wird deutlich, dass es sich um eine metaphorische Rede handelt, die darauf verweist, dass es möglich ist, den Boden gleichsam als Interaktionspartner und, wenn man so will, als eine Art «Rechtssubjekt» zu betrachten und zu behandeln. Dass Boden, Tiere, Landschaften, Flüsse und Wälder in einer solchen Weise wahrgenommen und anerkannt werden, dies vollzieht sich indes nur nach Massgabe des freien Willens und einer bewusst wahrgenommenen Verantwortung von Menschen. In diesem Sinne kann es gar keinen anderen als einen konstitutiv auf menschliche Entscheidungen bezogenen Rechtsbegriff geben, weil die Aufgabe der Gesetzgebung – auch und gerade im Hinblick auf die Natur – in den menschlichen Vermögen von Vernunft und Freiheit ihren Ursprung hat. Man kann auch sagen: «Recht schafft Freiheit, indem es Grenzen setzt.»<sup>10</sup> Schutz der natürlichen Umwelt bedarf des erkennenden, planenden und eben Recht setzenden Handelns des Menschen. Darum kann eine Umweltethik nur im Bezug auf handlungsfähige und -willige Menschen, denen ihr Tun und Lassen sittlich und rechtlich zugerechnet werden kann, konzipiert werden – *Umweltethik ist immer anthropo-relational*. Auf dieser Basis sind dann im übertragenen Sinne auch «Rechte» der Tiere nicht nur möglich, sondern schon gesetzlich von Menschen festgelegt.

Diese Schutzrechte können weiter entwickelt und präzisiert werden. Im Blick auf ein gesamtbiblisches Schöpfungsverständnis kann man dann argumentieren, dass derartige Schutzrechte, die notwendigerweise die Willkürfreiheit der Menschen begrenzen müssen, tatsächlich ausgeweitet und konkretisiert gehören, und zwar mit dem erklärten Ziel einer Minimierung aller Gewalt, welche Menschen ihren menschlichen und tierlichen Mitgeschöpfen antun. Die Erinnerung an die biblischen Zeugnisse kann den Menschen die Augen für Bedrohungen und Handlungsmöglichkeiten öffnen und sie sensibilisieren. Sie können für ihre entsprechenden ethischen Überzeugungen – allein oder, besser und wirksamer, in der Gemeinschaft von Religionen und Kirchen – öffentlich eintreten und um politische Mehrheiten kämpfen. Wenn derartige Kämpfe erfolgreich sind, kommt der (demokratische) Gesetzgeber nicht umhin, religiösen und sittlichen Überzeugungen

---

10 So der Titel eines Aufsatzes von Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE (1999: 233ff.), in dem er die Bedeutung internationaler Rechtsbestimmungen für den Freiheitsschutz angesichts der Globalisierung der Wirtschaft betont.

auch rechtliche Festlegungen folgen zu lassen. Ökologische Forschung, die problemorientiert und interdisziplinär angelegt ist, und Umweltethik, die ausdrücklich normative beziehungsweise Wertungsfragen erörtert, sind in derartigen Prozessen unerlässliche wissenschaftliche Berater.

## Literatur

- AMERY, Carl (1972): *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1999): *Staat. Nation. Europa*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DEFILA, Rico / DI GIULIO, Antonietta / SCHEUERMANN, Michael (2006): *Forschungsverbundmanagement. Handbuch für die Gestaltung inter- und transdisziplinärer Projekte*. Zürich: vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich.
- DEUTSCHER BUNDESTAG (1971a): *Das Umweltprogramm der Bundesregierung*. BT-Drucksache VI/2710 vom 14. Oktober 1971. Bonn.
- DEUTSCHER BUNDESTAG (1971b): *Materialienband zum Umweltprogramm der Bundesregierung*. Bonn.
- GALTUNG, Johan (1971): Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Dieter SENGHAAS (Hg.): *Kritische Friedensforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 55–104.
- GALTUNG, Johan (1972): *Modelle zum Frieden. Methoden und Ziele der Friedensforschung*. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag.
- IRRGANG, Bernhard (1992): *Christliche Umweltethik. Eine Einführung*. München, Basel: Reinhardt.
- JANOWSKI, Bernd / NEUMANN-GORSOLKE, Ute / GLESSMER, Uwe (1993): *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- KANT, Immanuel (1797/<sup>2</sup>1798): *Die Metaphysik der Sitten*.
- KAUFMANN-HAYOZ, Ruth (Hg.) (1997): *Bedingungen umweltverantwortlichen Handelns von Individuen*. Proceedings des Symposiums «Umweltverantwortliches Handeln», 4.–6./7. 9. 1996. Bern: IKAÖ.
- KAUFMANN-HAYOZ, Ruth / DI GIULIO, Antonietta (Hg.) (1996): *Umweltproblem Mensch. Humanwissenschaftliche Zugänge zu umweltverantwortlichem Handeln*. Bern, Stuttgart, Wien: Haupt.
- KAUFMANN-HAYOZ, Ruth / DI GIULIO, Antonietta (Hg.) (1997): *Kulturelle Kontexte und umweltethische Diskurse*. Proceedings des Symposiums «Umweltverantwortliches Handeln», 4.–6./7. 9. 1996. Bern: IKAÖ.
- KAUFMANN-HAYOZ, Ruth / GUTSCHER, Heinz (Hg.) (2001): *Changing Things – Moving People. Strategies for Promoting Sustainable Development at the Local Level*. Themenheft des Schwerpunktprogramms Umwelt (SPPU). Basel: Birkhäuser.
- KLOPFENSTEIN, Martin (1996): *Leben aus dem Wort. Beiträge zum Alten Testament*. Hrsgg. von Walter Dietrich. Bern usw.: Peter Haupt, 275–283.

- KORFF, Wilhelm / BECK, Lutwin / MIKAT, Paul (Hg.) (1998): *Lexikon der Bioethik*. Bd.3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 561–572.
- KROLZIK, Udo (1979): *Umweltkrise. Folge des Christentums?* Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.
- LIEDKE, Gerhard (1972): Von der Ausbeutung zur Kooperation. In: Ernst Ulrich von WEIZSÄCKER (Hg.): *Humanökologie und Umweltschutz*. Stuttgart: Klett-Cotta, 36–65.
- LIEDKE, Gerhard (1979): *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.
- LIEDKE, Gerhard (1985): «Tier-Ethik» – Biblische Perspektiven. Ein Bericht. *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 29, 160–173.
- LIENEMANN, Wolfgang / RATSCH, Ulrich / SCHUKE, Andreas / SOLMS, Friedhelm (Hg.) (1978): *Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- MENKE-GLÜCKERT, Peter (1972): Das Umweltprogramm der Bundesregierung. In: Ernst Ulrich von WEIZSÄCKER (Hg.): *Humanökologie und Umweltschutz*. Stuttgart: Klett-Cotta, 122–134.
- MEYER-ABICH, Klaus Michael (1984): *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*. München, Wien: Hanser.
- MÜNK, Hans J. (1987): Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft*, 28, 133–206.
- PICHT, Georg (1959): *Technik und Überlieferung*. Hamburg: Furche-Verlag.
- PICHT, Georg (1989): *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- RAPPEL, Simone (1996): «Macht euch die Erde untertan». *Die ökologische Krise als Folge des Christentums?* Paderborn usw.: Schöningh.
- SPAEMANN, Robert (1980): Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik. In: Dieter BIRNBACHER (Hg.): *Ökologie und Ethik*. Stuttgart: Reclam, 180–206.
- STACKHOUSE, Max L. et al. (Hg.) (2000–2002): *God and Globalization*. 3 Bde. Harrisburg: Trinity Press International.
- STONE, Christopher D. (1992): *Umwelt vor Gericht. Die Eigenrechte der Natur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- WEIBEL, Ewald R. (1985): Der ethische Konflikt des Tierversuchs. *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 29, 174–189.
- WESTERMANN, Claus (1974): *Genesis 1–11*. Biblischer Kommentar. Altes Testament I/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WESTERMANN, Claus (1983): *Schöpfung*. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.
- WHITE Jr., Lynn (1968): *Die mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft*. München: Moos.
- WHITE Jr., Lynn (1970): Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise. In: Michael LOHMANN (Hg.): *Gefährdete Zukunft. Prognosen anglo-amerikanischer Wissenschaftler*. München: Hanser, 20–29.
- WHITE Jr., Lynn (1973): Continuing the Conservation. In: Ian G. BARBOUR (Hg.): *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Towards Nature and Technology*. London: Addison-Wesley Publishing, 55–64.
- ZAUGG-OTT, Kurt (2004): *Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991*. Frankfurt a. M.: Lembeck.