

„Der Wald als Lebensraum“

Theologische Wahrnehmungen

Am Anfang der 70er Jahre, als die ökologische Bewegung Fahrt aufnahm, hatte sie einen prominenten Gegner, die christliche Kirche und ihre Theologie. Denn stand am Beginn ihrer Bibel nicht jener verhängnisvolle Befehl, der das Unheil der Umweltzerstörung zur Folge haben musste: „Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde und macht sie euch untertan und herrschet über die Fische des Meeres, die Vögel unter dem Himmel und alles Getier, das sich regt auf dem Felde!“ (Gn 1,28) Das, so sieht es rückblickend aus, wäre ein längst übererfüllter Befehl, und bis ins 19. Jahrhundert hat man ihn tatsächlich als Legitimationsurkunde der Technik und schrankenloser Ausbeutung aller natürlicher Ressourcen verstanden. Friedrich Naumann, ein bekannter Theologe jener Zeit machte auf seiner Palästina-Expedition die Entdeckung, „Jesus könne unmöglich der praktische Sozialreformer gewesen sein, den wir nötig haben, sonst müssten die Straßen und Wege des dortigen Landes in besserer Verfassung sein.“¹ So kam er schließlich zur Aufrichtung einer neuen Dreieinigkeit: Demokratie, Industrie, Weltmacht. Im Lärm der Maschinen und Webstühle meinte er seinen Gott am sichersten zu erkennen. Doch war das jemals so gemeint?

Die Theologen jener 70er Jahre stellten sich dieser Herausforderung und wandten sich mit konzentrierter Kraft der Analyse des 1. Kapitels der Genesis zu. Aus dieser Arbeit ging der erste Entwurf einer ökologischen Theologie von Gerhard Liedke hervor, das in vielen Auflagen erschienene Buch „Im Bauch des Fisches“ (4. Aufl. 1884), das Schritt um Schritt den Abstand der alttestamentlichen Weltauffassung von den neuzeitlichen Ideen demonstrierte.

Wie tief sich der biblische Weltentwurf (Gen 1) von modernen Vorstellungen unterscheidet, erkennt man, wenn man sich einer Schwierigkeit stellt, die die klassische Auslegung nicht hat bewältigen können: Die Pflanzen („Gras und grünes Kraut“) treten nach Gen 1,11 noch vor Sonne, Mond und Gestirnen ins Dasein. Das aber wusste man in der Antike auch, dass sie Licht und Wärme zum Wachstum brauchen. Das Rätsel klärt sich auf, wenn man auf das Darstellungsprinzip des Textes achtet: Zuerst werden die Lebensräume erschaffen (Himmel und sublunarer Bereich, Meer und Festland), danach erst die ihnen korrespondierenden Lebewesen: an der Spitze Sonne, Mond und Sterne, die als Götter galten, danach Fische und Vögel, und am Ende Tiere und Menschen, die sich den Raum des Festlands teilen müssen. Und die Pflanzen? Sie gehören zur Naturausrüstung der Erde, sie sind ihr Kleid, Quelle der Nahrung für Mensch und Tier und werden nach dieser Systematik (Lebensraum!) folgerichtig vor Sonne und Mond erschaffen.

Sollte es also auch mit der Übersetzung des hebr. „rda“ als „herrschen“ nicht seine Richtigkeit haben? Was von dem Herrscher erwartet wurde, zeigt die Königsbitte in Psalm 72, 1: „Gott, gib deine Rechtmacht dem König / und deine Gerechtigkeit dem Königssohn!“

¹ K.Barth, Vergangenheit und Zukunft (1919), in: J.Moltmann (Hg), Anfänge der dialektischen Theologie München 1962, 41.

Legitime „Herrschaft“ (Vorbild ist der für seine Herde sorgende Hirte) ist Herrschaft des *Rechts* und ist ohne Fürsorge nicht zu denken. Ebach hat den „Schöpfungsauftrag“ daher das „am wenigsten eingelöste aller Gebote der Bibel genannt“, und damit setzte auch im Raum, der Kirche – spät genug – das Umdenken, ein tiefgreifender Bewusstseinswandel ein. Er hat sein beachtlichstes Dokument in dem von der ökumenischen Weltkonferenz in Vancouver den Gemeinden verbindlich gemachten Prozess für Gerechtigkeit Frieden und die Bewahrung (*integrity*) der Schöpfung gefunden.

Noch eine zweite Bemerkung sei dem Folgenden vorangestellt: Wer von der Schöpfung reden will, muss von *Gott* reden. Das aber ist eine bekannte Verlegenheit für die (empirische) Wissenschaft. Seit Descartes spricht man vom „*methodischen* Athesimus“. Dietrich Bonhoeffer hat ihn im Zeihen der intellektuellen Redlichkeit in aller Form verteidigt: „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden ... Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten.“² Wir wissen es längst: Die neuzeitliche Wissenschaft findet, ihren methodischen Regeln folgend, *nirgendwo* einen Gott. Ein Gottesbeweis ist nicht möglich. Denn wo anders sollte das notwendige Beweismaterial hergenommen werden als von der Welt? Man müsste Gott zu einem Gegenstand der Physik oder der Biologie machen, um mit einem solchen Unternehmen Erfolg zu haben. Damit aber hätte man ihn in seiner qualitativen Differenz zur Welt verleugnet. „Ein bewiesener Gott ist ein Stück Welt“ erklärt Bonhoeffer und setzt die Pointe noch schärfer; „Einen Gott des es ‚gibt‘ [wie Gegenstände unserer Anschauung] gibt es nicht.“ Gott, so habe ich gelegentlich formuliert, liegt in dem „toten Winkel“, den keine Wissenschaft mit dem ihr eigenen Instrumentarium erreicht. Wir brauchen eine andere Form der Wahrnehmung, einen anderen Zugang zur Welt, um auf ihn *und* auf das Werk seiner Schöpfung aufmerksam zu werden. Die *Unterscheidung von Natur und Kreatur* gehört daher zu den Fundamenten einer Schöpfungstheologie.

1. *Natur und Kreatur: zwei verschiedene Perspektiven*

Dass die Welt in ihrer sinnenfälligen „natürlichen“ Ordnung neben ihrer internen Rationalität auch noch eine *theologische* Aussage hat, die sich von dem unterscheidet, was wir an Überraschenden und Staunenswerten schon mit unbefangenen vollends mit wissenschaftlich geschulten Blick erkennen: dafür hat uns in besonderer Weise die Bibel die Augen geöffnet. So heißt es in dem schönen Erntelied von Matthias Claudius: „Wir pflügen und wir streuen

² D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1977 (Neuausgabe), 393.

den Samen auf das Land, *doch* Wachstum und Gedeihen steht in des Himmels Hand“. Natürlich sehen wir auch, wie aufgeforstete Wälder nach schweren Sturmschäden wieder „wachsen“ und „gedeihen“. Dass dies jedoch keineswegs so selbstverständlich ist wie das Streuen des Samens und das Ausbringen junger Setzlinge, dass es nicht in unsrer Verfügung, sondern – in der Metaphorik des Liedes – in des „Himmels Hand“ steht: dafür braucht es noch einmal ein besonderes Organ, sozusagen einen zweiten geschärften Sinn. Denn hier geht es um das Geheimnis der natürlichen Vorgänge.

In einem faszinierenden (in 11 Auflagen verbreiteten) Buch hat der Forstmeister Peter Wohlleben das „Geheime Leben der Bäume“ beschrieben, ihre durch unterirdisches Wurzelwerk vernetzten Sozietäten, die in ihrer Gemeinschaft ein Ökosystem bilden, in dem es – auch hier wird in Metaphern geredet – „Freundschaften“ gibt, auch Sympathie und Liebe, wo starke Mitglieder Schwachen und Kranken wieder „auf die Beine helfen“. Man kann das alles erklären, was Wohlleben mit ebenso großer Kenntnis wie Empathie tut, und steht dann doch vor der Frage, wer dies alles in solcher „Weisheit“ geordnet hat (Ps 104, 24). Das ist die Frage nach dem *Geheimnis* der Natur, die Frage nach der *Schöpfung*. Der Wald, die Bäume leben nicht nur mit, sondern von diesem Geheimnis. Würde es zerstört, gäbe es keine intakten Wälder mehr. So gesehen ist die Frage nach der Schöpfung keine leere oder überflüssige Spekulation. Sie steht im Dienst des Lebens und der Lebendigkeit der Natur. Sie bewahrt ihr Geheimnis. Davon und von den ökologischen Konsequenzen, die man heute aus dieser Erkenntnis gezogen hat, will ich im Folgenden aus theologischer Sicht reden.

Es gibt, so sagte ich, einen elementaren Unterschied zwischen der Erkenntnis der Welt als *Natur* und ihrer Darstellung als *Schöpfung* Gottes. *Natur* ist ein Begriff der erklärenden Wissenschaft und Philosophie, *Schöpfung* ist ein Begriff ihrer theologischen Wahrnehmung und Deutung. Als Schöpfung hat die Welt einen offenen Rand. Sie weist über sich selbst hinaus auf den Schöpfer, den sie als ihr Geheimnis in der planvollen Ordnung der Dinge und ihrer in den Psalmen gepriesenen Herrlichkeit zu erkennen gibt, wie es einer der schönsten Texte des Alten Testaments ausspricht: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt das Werk seiner Hände. Ein Tag sagt es dem andern, und eine Nacht tut es der andern kund – ohne Sprache, ohne Worte. Ihr Kingen geht aus durch alle Lande, ihr Reden bis zum Ende der Welt“ (Ps 19,2-5). So betrachtet ist die Welt mehr als das, was „der Fall ist“, mehr als das, was wir messen und berechnen können. Wir erfahren sie als eine Wirklichkeit, in die wir selbst mit einbezogen sind, die uns durch ihre Schönheit oder Rätselhaftigkeit provoziert und die selbst noch in ihren dunklen Schattenseiten auf die schöpferische Macht Gottes bezogen bleibt. Thesenhaft formuliert: Geht es in der wissenschaftlichen Beschreibung

der Natur um die Frage. Was kann ich *wissen?*, so in der Interpretation der Schöpfung um die Frage: Was darf ich (mit und jenseits meines Wissens) *hoffen?*

Die Wissenschaft orientiert sich an der vorfindlichen *Wirklichkeit*. Die Unterscheidung von wirklich und (noch) nicht wirklich ist der Maßstab, dem sie das Urteil über die Welt unterwirft. Demgegenüber hat es die Schöpfung mit der „ungleich fundamentaleren Unterscheidung“ von *möglich* und *unmöglich* zu tun, „weil mit ihr der Unterschied zwischen Gott und Welt berührt ist.“³ Gott erschafft die Welt, indem er zwischen Kosmos und Chaos unterscheidet, d.h. indem er von dem, was zum Dasein bestimmt ist, das ihm Widersprechende, also das Chaotische, das niemals wirklich werden sollte, als das Unmögliche ausschließt. So aber zu unterscheiden, dass von dieser Unterscheidung zugleich abhängt, was überhaupt möglich und was unmöglich ist, ist allein Gottes Sache. Nur dem Menschen scheint es vorbehalten zu sein, auch das damit als unmöglich Ausgeschlossene, atomare Katastrophen, unheilbare Umweltzerstörungen, oder rassistische Diskriminierung, wirklich werden zu lassen. Deshalb ist die Welt erst da als Schöpfung begriffen, wo „die Absolutsetzung der Dimension ihrer Wirklichkeit überwunden wird“, wo sie also „mehr (ist) als ihr eigener Habitus“.⁴

Es sind also zwei verschiedene *Perspektiven*, unter denen sich dieselbe „Welt“ hier und dort zeigt, und von der Perspektive, unter der wir die Dinge sehen hängt für die Wahrnehmung eines Sachverhalts bekanntlich viel ab. Denn „alle Erkenntnis und somit jedes Urteil ist von der Perspektive abhängig, in der wir etwas sehen“.⁵ Es ist offenbar ein Unterschied, ob ich als Physiker nach der Gravitationskonstante der Erde frage, oder als Theologe, wer die Welt im Ganzen „gemacht“ hat. Es ist unmöglich, beide Fragen unter ein und derselben Einstellung des Blickwinkels zu beantworten. Das lässt sich gerade am Beispiel des Waldes unmittelbar demonstrieren. Die Ökologie hat uns in neuer Weise die Augen dafür geöffnet: Der Förster sieht einen Wald anders als der Holzhändler, der sein Augenmerk auf den Ertrag der geschlagenen Stämme richtet, und wieder anders sieht ihn der Maler oder der Lyriker. Das ästhetische Wunder, das den Künstler fasziniert, bleibt dem Förster vielleicht verborgen, und worauf dieser seine Aufmerksamkeit richtet, auf das labile Gleichgewicht zwischen alten und jungen Bäumen, Witterungs- und Insektenschäden, dafür hat der Dichter keinen Sinn. Sie leben, sagt man, in verschiedenen Welten. Und doch ist deutlich, dass die Aussagen, mit denen diese drei Berufsgruppen ihr Interesse und ihren „Wahrheitsanspruch“ begründen,

³ E.Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Unterwegs zur Sache, München 1972, 221.

⁴ Ebd. 225.

⁵ D.Ritschl, Zur Logik der Theologie, München 1984, 55.

einander nicht zu widersprechen brauchen. Sie entlarven lediglich das Dogma der *einen* Wahrheit als eine vorschnelle, jedenfalls noch ungeklärte Redeweise.

2. *Schöpfung als utopischer Entwurf*

Nun ist der Wald, vollends der deutsche Wald, kein Gegenstand und Thema biblischen Nachdenkens, was niemanden verwundert, der den Nahen Osten oder das heutige Israel mit eigenen Augen gesehen hat. Ich muss ein anderes Beispiel wählen, um den Punkt der Differenz, um den es mir geht, zu erläutern. Da bietet sich, um das besondere Profil der Schöpfung sichtbar zu machen, der *Garten* an, den es im Orient in viel bewunderter Zahl und Schönheit gab.⁶ Denn Gott, so schildert es der zweite (aber ältere) Schöpfungsbericht der Bibel, pflanzte einen „Garten *in* Eden gegen Osten“ und setzte den Menschen, den er gebildet hatte, darein (Gen 2,8). Der Garten ist das Erste, was der Mensch erblickt. Sobald er zur Welterkenntnis erwacht, hat er „Eden“ zu seiner Umgebung, die seine Anschauung prägt, ihm die Perspektive seiner Wahrnehmung vorzeichnet und ihm so einen Standort gibt, der ihm erlaubt aus sich [dem Anthropozentrismus] herauszutreten – das nämlich meint das Wort „Ek-sistenz – und *Welt* zu entdecken. Er wird im Raum, einem umgrenzten Garten, verortet. Es ist der Raum des Kulturlandes im Gegensatz zur Wüste, der Raum der Arbeit (2,15), der Raum der Begegnung mit den Vögeln und Tieren des Feldes (2,20) und schließlich auch der Raum der Gefährdung und Verführung. Hier wird Gott als der erfahren, der dem Menschen – eine Grunderfahrung Israels – neben sich und bei sich Raum gibt. Die unlösbare Beziehung von *adam* und *adama*, von Mensch und Erde, hat ihr gleichsam existentielles Vorspiel im Garten.

Diesen Raum aber haben wir unwiderruflich verloren. Die Tore des Gartens haben die Keruben nach dem „Sündenfall“ hinter uns verriegelt, wir stehen vor einer verschlossenen Wirklichkeit. Statt an den Ursprung anzuknüpfen, sehen wir nur den Verlust, den Bruch, der uns von ihm trennt. Nur Erinnerungsspuren in biblischen Texten und Kirchenliedern führen uns noch einmal dahin zurück. Der einst lokalisierbare „Garten *in* Eden“ (Gen 2,8) ist zum sprichwörtlichen „Garten Eden“ (Gen 3,23) geworden, einem heiligen Bezirk, der die Gegenwart Gottes umschließt. Er wird zum verlorenen Paradies, liegt jetzt nicht mehr hinter uns, sondern vor uns, wird – paradox gesprochen – zur Erinnerung an eine Zukunft, deren Anbruch wir am Ende aller Tage erwarten. So heißt es im Lied von Paul Gerhardt: „Erwecke mich zum Paradeis / und lass mich bis zur letzten Reis’ / an Leib und Seele grünen.“ Aus der Urzeit wandert er aus in die Endzeit, ist Ziel der „letzten Reise“, die wir anzutreten haben.

⁶ Vgl. hierzu ausführlich: Chr. Link, Die Erde als Garten und die Gärten der Erde, in: J.Ebach u.a. (Hg.), „Schau an der schönen Gärten Zier ...“, Gütersloh 2007, 84 – 111.

Wohl gehört er nach wie vor zu der von Gott geschaffenen Wirklichkeit, bleibt das von ihm uns bestimmte Modell menschlichen Lebensraumes, doch auf der Erde, die wir bewohnen und kennen, ist dieser Raum nicht mehr zu finden. Er hat hier keinen Ort. Er ist zum Nicht-Raum geworden, zur U-topie in des Wortes eigentlicher Bedeutung. Gemessen an allem, was uns hier und heute umgibt, ist er nur als *Gegenwelt* aussagbar, als *Gegenentwurf* eines Lebens, von dem wir uns seit frühester Zeit getrennt haben. Seine Leuchtkraft und Farbe gewinnt er unter den Bedingungen der Gegenwart allein vom zukünftigen Ziel, auf das wir zuzugehen hoffen. Seine Bäume, einst Voraussetzung für die Ernährung von Mensch und Tier, werden zu Trägern sehr viel weiter reichender Hoffnungsinhalte. Sie leben fort in den „Terebinthen der Gerechtigkeit (Jes 61,3), in den „Strömen lebendigen Wassers“ (Joh 7,38) und zuletzt in den „Bäumen des Lebens“, deren Blätter zur „Heilung der Völker“ dienen (Offb 22,2). Hier kehrt sich die Logik der alten Erzählung um: Es ist das *Ziel*, das in den ersten Ursprung hineinleuchtet und ihm das Gefälle auf eine letzte Erfüllung gibt.

Wie die Schöpfung in ihrer vollendeten Ordnung das Gegenbild darstellt zu dem in Trümmern liegenden Jerusalem (der Text von Gen 1 ist im Exil niedergeschrieben worden, die Gewalt der Vertreibung, das Ende von Königtum und Staat vor Augen), so ist der Garten von Anfang an das Gegenbild zu der Welt, in die wir von unserer Mutter hineingeboren wurden. Indem Gott uns hier unsere Wohnstätte zuweist, beheimatet er uns im Noch-nie-Gewesenen: So könnte es sein, so müsste es sein! Das ist, theologisch begriffen, das Geheimnis unseres Ursprungs. So muss man die Genesis als einen Bericht lesen, dessen zentrale Aussagen von der Hoffnung gestaltet sind, dass es einmal *anders* werde, als die geschichtliche Erfahrung uns heute sehen lehrt, „dass das, was ist, nicht alles ist“ (Th.W.Adorno).

Diese utopischen, auf eine andere und bessere Zukunft weisenden Züge kann man bereits im ersten Schöpfungsbericht entdecken. So bleibt das Prädikat „Bild Gottes“ nicht wie im Orient allein dem Herrscher bzw. König vorbehalten, sondern wird unterschiedslos allen Menschen zugesprochen. Darin realisiert sich die eigenverantwortlich Übernahme des Auftrags zu „herrschen“, und was das bedeutet, wird mit einem Wort umschrieben, das (im Gegensatz zu unsrer Gewalt) die Aufgabe des Hirten bezeichnet, der seine Herde gegen alle Gefahren beschützt und dafür sorgt, dass sie genug Wasser und Nahrung hat. Damit ist zweierlei gesagt: Statt Last oder gar „Fluch“ zu sein, ist Arbeit Segen, d.h. die Form, die der göttliche Segen (Gen 1,28) unter den Bedingungen irdischen Daseins annimmt. Und das hat zweitens zur Folge, das Menschen – so die kritische Pointe – das so Beherrschte, ob Pflanze oder Tier, nicht zum Objekt willkürlicher Verfügung machen können. Deshalb werden die

Lebensbereiche von Mensch und Tier so geschieden, dass es zu keiner Nahrungskonkurrenz kommen kann; vor allem aber sollen beide *vegetarisch* leben. Kein Leben soll sich auf Kosten anderen, fremden Lebens behaupten können. Zwar wird nach der Sintflut die Tötung der Tiere freigegeben (Gen 9,2f.), doch mit der bedeutsamen Einschränkung, dass der Blutgenuss, also die unumschränkte Verfügung über animalisches Leben, untersagt wird. Das Blutvergießen in der Natur soll nicht das Modell für den Umgang des Menschen mit seinesgleichen abgeben, so dass die Gewaltgeschichte der Menschheit weiterhin so verlaufen müsste, wie sie faktisch bisher verlief. – Die Ruhe des siebenten Tages schließlich (Gen 2,2) hat mit dem Ausruhen „nach getaner Arbeit“ nichts zu tun. Sie wird ursprünglich ohne Beziehung zum Sabbat in Erinnerung gerufen, sondern erst später mit ihm verbunden und zwar als Erinnerung an die Befreiung aus dem „Sklavenhaus Ägypten“. Die *Unterbrechung* von Arbeitsverhältnissen – das ist der utopische Gehalt des Sabbatgebots – soll das Bewusstsein für die noch ausstehende Freiheit der Menschengattung wach halten. In der Spannung zwischen der *Erinnerung* an die noch uneingelöste Verheißung und der *Utopie* einer vom Zwang blinder Produktion freien Arbeit bindet der Anfang der Genesis Ursprung und Ziel zusammen.

Die Bestimmung der Welt als Schöpfung liegt also darin, in der *Differenz* zweier Zeiten zu existieren, der geschichtlichen Gegenwart und der *letzten* Zukunft, der wir in der Erwartung einer endzeitlichen Vollendung unserer Welt (Offb 21) entgegengehen. Bonhoeffer hat unsere „natürliche“ Welt daher als ein „Vorletztes“ charakterisiert, ein Tun, Leiden, Bitten oder Hoffen, das auf das „Letzte“ bezogen ist, ja überhaupt nur um dieses Letzten willen existiert: „Das Natürliche ist die von Gott der gefallenen Welt erhaltene Gestalt des Lebens, die auf die Rechtfertigung, Erlösung und Erneuerung durch Christus ausgerichtet ist.“⁷ In umgekehrter Richtung gesprochen: Erst durch den „Fall“, durch die Möglichkeit, Gott zu verneinen, die mit der Eigenständigkeit der Welt nun auch die Möglichkeit ihrer Selbstvernichtung heraufführt, „wird die Kreatur zur Natur“, angewiesen darauf, dass Gott sie noch einmal – wie am ersten Tag – ins Recht setzt und neu schafft.

3. *Der Auftrag: Bebauen und bewahren*

Arbeit – so die Grundbedeutung des hebräischen Wortes „bebauen“ – ist unsere paradiesische Bestimmung. Arbeit gehört zum Menschsein. Sie dient dem Lebensunterhalt und – wichtiger noch – der Erhaltung des dafür unerlässlichen agrarischen Lebensraums und steht daher vom ersten Anfang an im Zeichen des göttlichen Segens. Dabei ist die einzigartige Ausgewogenheit oder richtiger: Verbindung von „bebauen *und* bewahren“ das singuläre Kennzeichen der

⁷ D.Bonhoeffer, Ethik, München 1958, 94.

paradiesischen Lebensform: Arbeit in den Grenzen und im Einklang mit den Rhythmen der Natur. Dem Auftrag an den aus dem Paradies *vertriebenen* Menschen – Ebach hat auf diesen bemerkenswerten Befund aufmerksam gemacht – fehlt jedoch die entscheidende zweite Hälfte: Ihm ist nur das „Bebauen“ geblieben (Gen 3,23), das Bearbeiten des widerständigen, Dornen und Disteln abzutrotzenden Erdbodens.⁸ Das Bewahren – hier vollzieht sich der Bruch – ist jenseits von Eden in fremde Hände übergegangen. Es ist Aufgabe der Cheruben, die den Baum des Lebens bewachen und den zum Handwerker gewordenen Menschen nun definitiv von seinem Ursprung trennen. Hier zeichnet sich der im Fortgang unserer Kulturgeschichte immer tiefer gewordene Riss zwischen Natur und Schöpfung ab. Was die zur Bearbeitung uns freigegebene Natur verliert – ihre Vielfältigkeit (man denke nur an die traurigen Monokulturen unserer Fichtenwälder!), ihr Geheimnis und nicht zuletzt ihre Toten – das bewahrt, das *kann* unter dem Schutz der Cheruben allein Gott selbst bewahren, und dafür steht (im Unterschied zu der nun Objekt gewordenen Natur) der Titel der Schöpfung. So hält der ursprüngliche Auftrag „bebauen *und* bewahren“ als „utopische Erinnerung“ (Ebach) fest, was um der Zukunft der Erde willen geschehen müsste, damit die Produkte unserer Arbeit am Ende nicht über uns selber herrschen und uns das Gesetz des Handelns vorschreiben.

Demgegenüber steht der Herrschaftsauftrag von Gen 1,28 seit Jahrzehnten im Zentrum von Schuldzuweisungen, scheint er doch das schrankenlose Verfügungsrecht über die gesamte Schöpfung zu legitimieren. Auf der anderen Seite lernt man ihn heute als eine hochreflektierte Aussage über den Menschen als Kulturwesen zu verstehen, der sein Leben keineswegs rein passiv den Gegebenheit und Zwängen des „Naturwüchsigen“ überlassen kann.⁹ Er ist an Ort und Stelle eine Folge, ja geradezu ein authentischer Kommentar der Rede von Menschen als „Bild Gottes“, und besagt: Wo immer der Mensch auftritt, soll er mit seiner Existenz, in der Art und Weise, *wie* er sein Mandat wahrnimmt, Gott selbst gleichsam zur Erscheinung bringen, ihn in der Welt vertreten und repräsentieren. Denn seine Auszeichnung, so hat Günter Altner diesen Vorrang interpretiert, besteht darin,

„dass er ein Mitwisser Gottes ist; er kann die Schöpfung verstehen, ihr Geheimnis wenigstens teilweise entschlüsseln. In ihm kommt die Schöpfung zum Bewusstsein ihrer selbst, und in diesem Bewusstsein spiegelt sich das Geheimnis ihres Ursprungs. Insofern ist der Mensch als ein Mitwisser Gottes tiefer und ‚radikaler‘ in das Geschehen der Schöpfung einbezogen, als das von jedem anderen Geschöpf gesagt werden kann.“¹⁰

⁸ J.Ebach, Arbeit und Ruhe, in: Ursprung und Ziel, Neukirchen 1986, 94f.

⁹ Vgl. C.Westermann, Genesis, BK II, 78f. und G.Liedke, Von der Ausbeutung zur Kooperation, in: E.U.von Weizsäcker (Hg), Studien zur Friedensforschung, Bd. 8, Stuttgart, 1972, 36-65.

¹⁰ G.Altner, Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 91

Erst die neuzeitliche Berufung auf dieses Mandat hat sich über diese „utopische Dimension“ des Schöpfungsauftrags hinweggesetzt und ihn als Rechtfertigung eines in Prinzip unbegrenzten technischen Fortschritts in Anspruch genommen.

4. *Schöpfung: eine Welt in Grenzen*

Erschaffen heißt in Gen 1 scheiden, also *Grenzen* setzen zwischen Chaos und Kosmos, Himmel und Erde, und dadurch definierte Verhältnisse und Beziehungen schaffen, die der Grund dafür sind, dass sich das Leben durch Auswahl und Entscheidung von *Möglichkeiten* entwickelt. In diesem Netz definierter Entscheidungen finden wir uns vor. Es ist die unhintergehbare Basis alles Lebens, weshalb seiner Erschaffung auch in Zukunft – alle zweideutigen „Erfolge“ unserer Genetik eingerechnet – kein menschlicher Schöpfungsakt an die Seite zu stellen sein wird. Dem entspricht eine ebenso fundamentale anthropologische Einsicht: *Geschöpfsein heißt in Grenzen existieren*. Wir sind nicht ins Grenzelose, sondern an einen bestimmten Ort im Raum und in der Zeit gestellt. Die Endlichkeit ist unsere Auszeichnung, nicht ein zu behebender Mangel.

Bonhoeffer hat den Baum in der Mitte des Gartens Eden (Gen 2,9) als das Grundsymbol solcher Grenzen beschrieben: als Hinweis auf eine Grenze, die unserer theoretischen Neugier und unserem praktischen Handeln gezogen ist. Er findet darin den Schlüssel zu zeigen, was die menschliche *Sünde* ist, was sie sozusagen ausmacht:

Der Baum, „der die Grenze des Menschen bezeichnet, steht in der Mitte. Die Grenze des Menschen ist in der Mitte des Daseins und nicht am Rand: die Grenze, die am Rand des Menschen gesucht wird, ist die Grenze seiner Beschaffenheit, Grenze seiner Technik, Grenze seiner Möglichkeit. Die Grenze in der Mitte ist Grenze seiner Wirklichkeit, seines Daseins schlechthin.“¹¹

Grenzen unserer technischen Möglichkeiten können wir bis zu jenem spektakulären Mondflug der Astronauten fast beliebig hinausschieben. Dass wir dabei wie Adam und Eva mit dem verbotenen Baum auch eine andere, hier von Bonhoeffer gemeinte Grenze überschreiten, die Grenze unserer Geschöpflichkeit, indem *wir* die Gott vorbehaltene Mitte okkupieren, merken wir meistens zu spät. Denn hier ist nicht von einer Grenze des Gesetzes oder einer Grenze der Moral die Rede, sondern von einer Grenze, jenseits derer wir unsere Geschöpflichkeit verleugnen und damit uns selbst verfehlen. Denn was ist mit dem Übergriff auf den verbotenen Baum geschehen, indem der Mensch den Ort Gottes okkupiert?

„Zunächst dies: „Die Mitte ist betreten, die Grenze ist überschritten, nun steht der Mensch in der Mitte, nun ist er ohne Grenze ... in der Mitte sein und allein sein, das heißt *sicut deus* sein. Der Mensch ist *sicut deus*. Nun lebt er aus sich selbst, nun schafft er sein Leben selbst, ist sein eigener

¹¹ D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, DBW 3,80.

Schöpfer ... Adam ist nicht mehr Geschöpf, ... er *ist sicut deus*, und dieses ‚ist‘ ist ganz ernst gemeint, nicht. Er fühlt sich so, sondern er ist es. Mit der Grenze verliert Adam seine Geschöpflichkeit.“

„Wenn es Götter gäbe“, ragt Nietzsche im „Zarathustra“, „wir hielte ich’s aus, kein Gott zu sein?“ Um welche Grenzen also geht es? Seit in den 70er Jahren der Club of Rome mit seinem Bericht über die „Grenzen des Wachstums“ die ökologische Bewegung angestoßen hat, kennen wir die Probleme: In einer Welt mit endlichen Ressourcen kann es kein unendliches Wachstum geben. Eine Wissenschaft, die die Natur zerstört, kann nicht wahr sein (G.Picht). Eine offenkundige Grenze setzt uns die Zeit. Sie meldet sich als Grenze unseres befristeten Daseins. Das gilt erst recht für das Leben der durch unsere Zivilisation tödlich bedrohten Natur. Denn die Schöpfung ist ein Werdegesehen in der Zeit. Wir aber leben in einer „Beschleunigungsgesellschaft“, in der Wachstumsprozesse nicht schnell genug ablaufen können. Unter naturnahen Bedingungen vollzieht sich die Evolution in außerordentlich langen Zeiträumen. Mit dem atemberaubenden Tempo der heute gentechnisch gesteuerten Entwicklung hält die Natur nicht mit, und so droht die lebenswichtige Verbindung zwischen der Naturgeschichte und der Dynamik der menschlichen Geschichte zu zerreißen:

„Die Umwandlung Mitteleuropas vom Urwald zum Kulturland hat etwa 6.000 Jahre gedauert [...] bis ins späte Mittelalter. Die gewaltige ökologische Umweltveränderung wurde kulturell verkraftet, weil sich die Menschen über viele Generationen an die bäuerliche Kultur anpassen konnten. Aber wieviel Zeit werden wir haben, uns den genetischen Veränderungen unserer Umwelt anzupassen?“¹² Den Tieren bleibt dazu offenbar keine Zeit. Wir haben uns an das Artensterben gewöhnt.

Unter dem Druck unserer Wachstumsinteressen öffnet sich die Schere zwischen Natur- und Menschengeschichte immer weiter – mit unabsehbaren Folgen für das Gleichgewicht der Erde. Hier ist die Erinnerung an die Schöpfung ein unüberhörbarer Not- und Alarmruf. Über das oft zitierte ökologische Potential von Gen 1 und 2 brauchte man darum heute kein Wort mehr zu verlieren. Es gehört zur „uneingelösten Utopie humaner Verhältnisse“ (Ebach). Wir stehen mit jedem Schritt unserer kulturellen Emanzipation – ob bei der Entwicklung medizinischer Technik, beim Städtebau oder bei der Erprobung neuer land- und forstwirtschaftlicher Methoden – wie Adam jedes Mal vor einer kreatürlichen Grenze, die wir respektieren oder über die wir uns hinwegsetzen werden. Das in der Genesis gemeinte Mandat setzt die Vorläufigkeit, jedenfalls die Widerrufbarkeit des menschlichen Handelns als die ihm gesetzte Grenze voraus, wenn anders es als eine Folge der Gottesbildlichkeit des Menschen verstanden sein will. Denn dieses Sonderprädikat (so noch einmal Günter Altner), das nur Dem Menschen zuteil wird,

¹² F.Cramer, Chaos und Ordnung, 1989, 97

„meint eine Verantwortung zwischen Gott und Mensch, zwischen Geschichte und Natur, meint jene noch nie erreichte Fähigkeit, über die Kreatur zu verfügen, ohne sie zu zerstören, mit der Zukunft und im Blick auf die Zukunft zu leben, ohne sie herbeizuzwingen.“¹³

4. Maße der Schöpfung

Den so bestimmten Grenzen korrespondieren bestimmte Maße. Diese Maße sind keine Elemente einer Operation des Messens, sondern immanente Bestimmungen der Phänomene, die wir messen. Ein Gebäude hat dann die echten Maße, wenn es dem Leben, das seinem Schutz anvertraut ist, eine Ordnung gibt, in der es gedeiht. Die Schöpfung der Genesis gleicht in idealer Weise einem solchen Gebäude. Die Maße, nach denen wir fragen, angefangen von den Bahnen der Gestirne und den Naturkonstanten, beschreiben also keinen Zustand, den wir von uns aus herbeiführen und schaffen könnten. Sie begründen vielmehr eine Verfassung der Welt, in die wir eingebettet sind und die in unserem Gedeihen. In der Erfüllung, die uns gelingen mag, nur ihr partikulares geschöpfliches Echo findet. Es handelt sich, modern gesprochen, um die Erhaltung von „Gleichgewichten zwischen dynamischen Verhältnissen, in denen sich die Rhythmik der Lebensvorgänge gestaltet“.¹⁴ Maße sind die inneren Proportionen der Schöpfungswelt.

Ein solches Maß ist die in biblischer Weite verstandene *Gerechtigkeit*, also die Fähigkeit, der besonderen Situation gerecht zu werden, in die wir im Gegenüber zu unserer Erde (ihren Landschaften, Flüssen, Wäldern und Seen) und zu den nach uns kommenden Generationen gestellt sind. Ein analoges Maß ist der *Friede*, der die kosmisch-naturhafte Einrichtung der Welt mit umfasst und deshalb sogar die archetypischen Bilder des „paradiesischen“ Naturfriedens (Jes 11,6-9) an sich gezogen hat. Auch hier ist ein Maß gemeint, das nicht dem Willen oder der Einsicht von Menschen entspringt, sondern das in seiner umfassenden Reichweite allein von Gott garantiert werden kann. Nicht zuletzt ist auch die sinnfällige *Schönheit* der Natur – man denke an die sprichwörtlichen „Lilien des Feldes“ (Mt 6,28ff.) – ein solches Maß. Sie ist, wie wir heute wissen, ein hoch empfindlicher Indikator für die ökologische Integrität unserer Lebenswelt, und dafür ist nun auch der *Wald* ein beredtes Beispiel. Hier ist in besonderer Weise unsere Wahrnehmung gefordert.

„Natur“ und „Schöpfung“, sagte ich, sind auch Titel für zwei unterschiedliche *Perspektiven* der Wahrnehmung, die erst seit der Aufklärung zunehmend auseinander getreten sind. Die Bibel kennt diese Unterscheidung nicht. Natur und Schöpfung liegen hier noch spannungslos ineinander. Wir jedoch müssen sie einführen, weil die Natur, die uns als Gegenstand

¹³ G.Altner, Das Christenzum und der Fortschritt, in: EvKommentare 7,1974, 197.

¹⁴ G.Picht, Zum Begriff des Maßes, in: C.Eisenbart (g), Humanökologie und Frieden, Stuttgart 1979, 420.

wissenschaftlicher Forschung, aber auch als zerstörte Umwelt tagtäglich umgibt, uns zugleich mit einer Fülle von Herausforderungen konfrontiert, die der biblischen Sicht auf die Welt noch durchaus unbekannt waren. In jeder Wahrnehmung und Erfahrung wird also auch unser Selbstverständnis – mit welchen Erwartungen und Zielen wenden wir uns etwa einem Wald zu? – mitthematisiert. Es bestimmt den Weg, die „Methode“ unserer Weltinterpretation und Weltdeutung. Hier hat sich in der ökologischen Bewegung ein tiefgreifender Wandel vollzogen: *weg* von den Verwertungsinteressen, dem „instrumentellen“ Umgang mit Pflanze und Tier, *hin* zur Entdeckung eigener Werte und Rechte der Natur, und hier zeigt sich auch der (in aller Romantik) meist übersehene theologische Aspekt.

„Das Naturschöne teilt die Schwäche der Verheißung mit deren Unauslöschlichkeit“, sagt Adorno¹⁵, und hat damit auch die Bibel auf seiner Seite. In der Schönheit der Welt, ihrer Herrlichkeit¹⁶, meldet sich, wie vergänglich auch immer, die der Schöpfung verheißene Zukunft, die mit ihrem neutestamentlichen Namen „Reich Gottes“ heißt. Damit stehen wir vor einem Phänomen, das die Theologie und die darstellende Kunst nahezu aller Zeiten intensiv beschäftigt hat. Die Natur scheint von sich her transparent zu sein für das Geheimnis der Schöpfung, und diese Transparenz gibt sie im Phänomen der Schönheit sinnenfällig zu erkennen.¹⁷ „Sollte Gott nicht in jedem Grashalm, in jeder Schneeflocke heilig sein“, fragt Karl Barth, ein jedem Arrangement mit „natürlicher Theologie“ unverdächtiger Zeuge. Denn als Schöpfung ist unsere Welt ein theologisch sprachfähiger Kosmos. Diese Entdeckung begleitet als eine Art *Cantus firmus* das biblische Nachdenken über den Lebensraum des Menschen. Selbst über dem „ängstlichen Seufzen der Kreatur“ liegt noch ein Schein der künftigen Herrlichkeit der Söhne Gottes (Röm 8,19), gibt Paulus zu verstehen. „Durch seine Wunderbarkeit und die Weisheit seiner Anlage“, so hat Gerhard von Rad diesen ästhetischen Aspekt der Welt beschrieben, „transzendiert sich alles Geschaffene selbst nach Gott hin; es ist umhüllt von einem Geheimnis, umspielt von einer *doxa*, die auf Gott zurückweist.“¹⁸ Denn „alle seine Werke loben Gott“ (Ps 145,10).

Unter den Theologen hat wie kein zweiter Calvin diese Spur aufgenommen und weiter verfolgt. Die Transparenz der Welt wird fast bis zur Evidenz gesteigert:

„Wohin man die Augen auch schweifen lässt, es ist ringsum kein Teilchen der Welt, in dem nicht wenigstens einige Fünkchen der Herrlichkeit Gottes zu sehen sind. Man kann dieses weiträumige, wunderbare Kunstwerk nicht mit einem Blick umfassen, ohne unter der Gewalt dieses unermesslichen Glanzes zusammenzubrechen.“ (Inst I,5,1)

¹⁵ Th.W.Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1973, 114.

¹⁶ Griech.: „*doxa*“, sie bezeichnet die Aura, die Gott selbst umgibt.

¹⁷ Vgl. dazu: Chr.Link, *Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung*, in: G.Altner (Hg), *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989, 1[^]66-195.

¹⁸ G.von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1962 (4Aufl.), 462

Von der Schönheit der Welt heißt es mit Recht: „Was aber schön ist, selig scheint es in sich selbst“ (E.Mörike). Das Schöne nimmt für sich ein. Und doch bleibt es nicht in sich verschlossen. Es leuchtet in fremdem Licht, lässt uns – das macht sein Scheinen aus – den Vorschein einer künftigen Seligkeit ahnen und weist insofern über alles Vorhandene hinaus. Es macht die Welt zum Darstellungsraum einer letzten, uns noch verborgenen Herrlichkeit. Das ist umso bedeutsamer, als die Anschauung des Naturschönen, sei es der Blume des Feldes oder der Blüte eines Menschenlebens, einhergeht mit der Erfahrung der Vergänglichkeit. Sie nimmt den Tod, den Austritt aus der Zeit, vorweg und kann deshalb – man denke an die Lyrik des Barock – noch im Absterben und Verblühen ein Zeichen und einen Abglanz der Ewigkeit gewahr werden.

Mit dem Verschwinden jeglicher Transparenz sind wir in der von uns verwalteten Welt wie in einer Hülle eingeschlossen und arbeiten mit jedem Schritt, den wir tun, an der wachsenden Verdinglichung der Welt. Es scheint heute das Vorrecht der Philosophie und Theologie zu sein, wieder an diese Zusammenhänge zu erinnern. Sie haben helllichtiger begriffen, dass die Entstellung der Natur auch die Zerstörung unserer Erkenntniskraft zur Folge haben muss.

6. *Nachhaltigkeit*

Wie kann es gelingen, den Grenzen und Maßen der Schöpfung zu entsprechen? – eine Frage, die sich auch der Forstwirtschaft nach den großen Sturmschäden stellt, für die die Namen „Lothar“ und „Kyrill“ stehen. Solange es Konflikte gibt zwischen den Nutzungsinteressen des Menschen und dem Schutzbedürfnis der Wälder, kann von einer Harmonie zwischen Mensch und Natur, etwa im Sinne einer „Reintegration“ des Menschen in die Natur keine Rede sein. „Vernatürlichung“ ist noch nie eine ernsthafte Option des Menschen, geschweige denn einer realistischen ökologischen Ethik gewesen. Wir müssen uns mit einem bescheideneren Ziel begnügen. So ist der Begriff der *Nachhaltigkeit* in den letzten 30 Jahren zu einem umweltethischen Leitbegriff aufgestiegen. Die Brundtland-Kommission (1987) hat ihn als Leitbegriff einer Entwicklung definiert, die „die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“. Man hat ihn geradezu als Basis eines neuen „Weltgesellschaftsvertrages für eine klimaverträgliche Weltwirtschaftsordnung“ bezeichnet, die uns langfristig und zukunftsfähig instand setzt, eine „kollektive Verantwortung des gefährlichen Klimawandels und für die Abwendung anderer Gefährdungen [...] des Erdsystems zu übernehmen“. ¹⁹ Er stellt als

¹⁹ Gutachten des Wiss. Beirats der Bundesregierung, 2011.

kritischer Einspruch kurzfristig oder nur punktuell ansetzende Programme, die uns eine schnelle Heilung des gegenwärtigen Zustands versprechen, in Frage.

Der Begriff selbst stammt ursprünglich aus der Forstwirtschaft des 18. Jahrhunderts, damals angesichts einer Expansion der auf Brennholz angewiesenen Erzverhüttung und des daraus resultierenden Holz Mangels. In dem überhaupt ersten forstwissenschaftlichen Werk „*Sylvicultura Oeconomica*“ (1713) forderte Carl von Carlovitz daher eine „beständige und *nachhaltige*“ Nutzung. Als ökologischer Terminus ist er erstmals von der ökumenischen Konferenz in Bukarest (1974) eingeführt worden und zwar als *Leitbild* einer „sustainable society (tragfähigen Gesellschaft), in welcher jedes Individuum sicher fühlen kann, ob seine oder ihre Lebensqualität in gutem Zustand ist oder verbessert werden muss“. Auch wenn dieses Leitbild eher den Charakter einer faszinierenden Vision als einer ausdifferenzierten Konzeption hat, ist mit ihm die Frage nach dem Verhältnis von Ökologie und Ethik scharf gestellt. Denn ohne bestimmte Wertvorstellungen und Prinzipien lässt sich ein umweltethischer Entwurf nicht gut begründen.

Man ist sich heute weitgehend darin einig, dass das ethische Problem der Nachhaltigkeit auf einen Gerechtigkeitsdiskurs hinauslaufen muss, und zwar nicht nur zwischen den heute lebenden, sondern auch im Blick auf die nach uns kommenden Generationen. Für den Bereich des nachhaltigen Wirtschaftens hat Arthur Rich drei Kriterien namhaft gemacht: das Menschengerechte, das ökonomisch Sachgemäße und das Umweltgerechte. Über den ersten Punkt wird man sich am leichtesten verständigen können:

Es gibt einen Zusammenhang zwischen der weltweiten ökonomischen Ungerechtigkeit und der Urwaldrodung im Amazonasbecken. Es gibt einen Zusammenhang zwischen den Flüchtlingsströmen in Somalia und der Naturzerstörung am Horn von Afrika. Vor allem aber lässt sich nicht länger übersehen, dass die Frauen es sind, die von Ungerechtigkeit, Kriegen und Umweltschäden sehr viel unmittelbarer betroffen sind als die Männer. Hier steht das Gebot der Teilhabe aller Betroffenen an Rechten, Befugnissen Gütern auf dem Spiel, die durch die Machtstrukturen unserer Welt begründet werden.

Sehr viel schwieriger ist das Kriterium des *Umweltgerechten* zu bestimmen, da man hier zwischen der Natur als *Gegenstand* wissenschaftlicher oder agrarischer Bearbeitung und der Natur als Träger von *Bedeutungen* unterscheiden muss. Zwar geht eine Mehrheit von Ökonomen davon aus, dass sich im Bedarfsfall fast alle natürlichen und kulturellen Güter durch Produkte menschlicher Kunstfertigkeit substituieren lassen (schwache Position). Längerfristige Studien machen jedoch den Schluss unabweisbar, dass es – etwa durch das Aussterben ganzer Arten – zu irreparablen Verlusten kommen wird mit unabsehbaren Folgen für künftige Generationen (starke Position). Hier gewinnt das Argument des *Eigenwerts* der Natur ein zunehmendes Gewicht, wie es etwa in den Ideen von Malte Faber und Reiner

Manstetten zu einer *Ökologischen Ökonomie* aufgenommen worden ist. Sie sprechen von dem „Versuch, die Interaktion zwischen Wirtschaft und Natur unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, dass eine eigene ‚Würde der Natur‘ respektiert werden muss“. ²⁰ Dabei zielt Nachhaltigkeit nicht auf ein vermeintlich ein für allemal feststehendes ökologisches Gleichgewicht, sondern auf die dauerhafte Funktionsfähigkeit menschlicher Zivilisationssysteme *und* auf die Tragkapazität der Natur.

7. Rechte künftiger Generationen – Rechte der Natur

Auf der Fluchtlinie dieser Überlegungen liegt ein Resolutionsentwurf, den eine Gruppe Berner Theologen und Juristen 1990 unter dem Titel „Rechte künftiger Generationen – Rechte der Natur. Ein Vorschlag zur Erweiterung der allgemeinen Erklärung der *Menschenrechte*“ verabschiedet hat. ²¹ Er interpretiert das Gebot der Nachhaltigkeit als Fairnessregel, der zufolge künftigen Generationen dieselben Chancen der Lebensgestaltung und der dafür notwendigen Subsistenzmittel zugestanden werden müssen, wie wir sie für uns selbst in Anspruch nehmen. Er folgert daraus, dass die *moralische* Verpflichtung gegenüber der Natur, von der und durch die wir unsern Lebensunterhalt bestreiten, nach einer *rechtlichen* Verstärkung verlangt.

Zwar ist die Natur heute schon rechtlich erfasst als Ding bzw. als Sache, d.h. als Eigentum, das jemandem gehört, über das er, sei es im Handel oder in der Produktion verfügen kann. Der Entwurf geht jedoch einen Schritt weiter. Die unbestrittene *moralische* Verpflichtung soll „Motor einer *Rechtsentwicklung*“ werden, die die Natur nicht länger von Wohlwollen und Interesse einzelner Menschen oder Organisationen abhängig macht. Sie soll nicht Objekt, sondern Subjekt, also Träger *eigener* Rechte sein, so wie es in unserer Rechtsordnung möglich ist, „selbst einen Haufen Geld, eine Stiftung, mit Rechten auszustatten, oder andere, sogenannte juristische Personen zu schaffen wie Aktiengesellschaften, die als Rechts-Subjekte eigene Rechte haben“ (457). Zu diesen Rechten zählt der Entwurf das „Recht [der Natur] auf Existenz“, das Recht „auf Schutz ihrer Ökosysteme“, auf „Erhaltung und Entfaltung ihres genetischen Erbes“ sowie auf ein „artgerechtes Leben einschließlich Fortpflanzung in den ihnen angemessenen Ökosystemen“ (436). Dass die Wahrnehmung dieser Rechte einer Vertretung bedarf, versteht sich von selbst. Deshalb die Forderung: „Eingriffe in die Natur bedürfen der Rechtfertigung“. Was wir also meinen, wenn wir mit A.Rich vom „Menschen-

²⁰ R.Manstetten / R.Faber, Umweltökonomie, Nachhaltigkeitsökonomie und Ökologische Ökonomie., in: Jahrbuch Ökologische Ökonomik 1, Marburg 1999, (53-97), 83

²¹ Veröffentlicht in: EvTh 51, 1991, 434ff. sowie 447-471. Zitate daraus in ().

gerechten“ oder „Umweltgerechten“ sprechen, soll einen rechtlich fassbaren und einklagbaren Titel bekommen.

Die Provokation dieses Entwurfs liegt also nicht schon darin, dass er schärfere Schutznormen fordert, sondern dass er sich in seiner Begründung an der Figur der Menschenrechte orientiert.²² Jörg Leimbacher erinnert daran, dass die Grundsätze der „Weltcharta für die Natur“ (1982) in Anlehnung an die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen ausgearbeitet wurden. Wie Menschenrechte eine Antwort auf exemplarische Unrechterfahrungen sind, so wollen auch die hier proklamierten Rechte auf einen Notstand der Natur reagieren. Juristische Kritiker halten die damit unterstellte Analogie allerdings für „irreführend“, denn Rechte, so wenden sie ein, „lassen sich nur denen zusprechen, die auch als Rechtssubjekte gedacht werden“, d.h. die sich selber zum Anwalt ihrer Lebensinteressen machen können. Sie übersehen dabei jedoch, dass der Entwurf in der von ihm intendierten *Rechtsbegründung* bewusst andere Wege geht als die neuzeitliche subjekttheoretische Rechtsauffassung. Er orientiert sich an der theologischen Figur des *Bundes Gottes* mit seiner Schöpfung als Quelle des Rechts. Thesenhaft formuliert: Nicht das Recht bestimmt, was als gerecht zu heißen verdient, sondern umgekehrt ist die Gerechtigkeit das Maß, aus dem Rechte abgeleitet und an dem sie gemessen werden müssen.

Man muss bis in die Antike zurückgehen, um einen Begriff der Gerechtigkeit zu finden, der diesem Maßstab entspricht, der also über den Bereich menschlicher Anerkennungsverhältnisse hinausgeht. So spricht Platon von der „aus der Natur (physis) genommenen Definition des Gerechten“ (Nomoi 714 C 3) und begründet darauf den Primat der Ethik vor der Physik. Das bedeutet beispielsweise, dass „eine Wasseroberfläche in ihrer Ebenheit, welche sich aus der Gravitation oder Schwere ergibt, nicht nur ein Bild der Gerechtigkeit oder des gerechten Ausgleichs, sondern geradezu ein Ausdruck der Gerechtigkeit in der Natur ist.“²³ So verstanden ist „Gerechtigkeit eigentlich ein kosmisches Prinzip, ... und die Gerechtigkeit unter Menschen ist dementsprechend in der *Politeia* eine Besonderung der kosmischen Gerechtigkeit“. Dieser Gedanke ist nicht weit entfernt von der biblischen Auffassung, wonach die Gerechtigkeit zu den Maßen der Schöpfung zählt.

8. *Eigenwert und Würde der Natur*

Die Forderung eigener Rechte für die außermenschliche Natur wird in der amerikanischen Prozesstheologie mit einer inzwischen weit verbreiteten Formel begründet: „The non-human nature, if it has intrinsic worth, has rights.“ Hat die Natur einen „inneren Wert“, dann hat sie

²² Jörg Leimbacher, *Die Rechte der Natur*, aa.O. 457.

²³ K.M.Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie*, München 1997, 228.

auch Rechte. Wie standfest ist dieses Argument? Mit dem Eigenwert verbindet sich die Zuschreibung einer eigenen Würde. Nun lässt sich eine „unantastbare“ Würde nur dann begründen, wenn das zu schützende Gut von einer Bedingung abhängt, die unserem Zugriff entzogen ist. Gelingt es, so wäre zu fragen, eine der Menschenwürde analoge und gleichzeitig spezifische Würde der Natur und ihrer Lebewesen zu behaupten? Hier muss man offenbar unterscheiden. Die These einer naturgeschichtlichen Verwandtschaft von Pflanze, Tier und Mensch, die, wie man argumentiert hat, zusammen mit Luft und Wasser, Himmel und Erde eine „Rechtsgemeinschaft“ bilden, muss in ihren maximalen Anspruch etwas herabgestuft werden. Ein „Zweck an sich selbst“, der über jeden Preis erhaben ist (so die klassische Formulierung Kants) ist in der Tat nur der Mensch. Die belebte und unbelebte Natur neben ihm lässt sich legitimerweise immer *auch* als Mittel für seine Zwecke einspannen. Von einer Unverfügbarkeit wird man daher nicht gut reden können. Auch das in den 70er Jahren oft bemühte Argument einer verborgenen immanenten Gottespräsenz oder Sakralität der Schöpfung kann nicht recht überzeugen, zumal es auf ganz modernen, unbiblischen Vorstellungen beruht.

Theologisch muss man einen anderen Ausgangspunkt wählen, die besondere *Beziehung* der Kreatur zu Gott, der sie zu seinem Gegenüber und Eigentum erklärt hat (Ps 24,1). Der „Wert“, um den es hier geht, ist dann gerade *nicht* in bestimmten inhärenten Eigenschaften der geschaffenen Welt begründet (obwohl es solche „Werte“ zweifellos gibt: was wären wir ohne Pflanzen und Tiere!), ist also streng genommen *kein* „intrinsic value“. Er lässt sich nicht biologisch ausweisen, (was im Blick auf Menschenrechte zu behaupten, ja auch keinem einsichtigen Verfechter einfallen würde), sondern verdankt sich allein der *Zuschreibung* dessen, der Pflanze und Tier geschaffen hat. Das *biologische* Argument wäre ein naturalistischer *Fehlschluss*, denn „aus der der evolutiven Wechselwirkung folgt noch nicht, dass etwas als schützenswertes Gut erhalten werden soll“. Der fragliche Wert ist vielmehr ein „durch Gott zuerkannter Wert“. ²⁴ Dann darf man sogar sagen, er bestehe „in der Einordnung in den Lebenszusammenhang der Geschöpfe, da alles auf alles hin geschaffen ist“. ²⁵ Daraus folgt weiter, dass er je nach seiner spezifischen Relation einen unterschiedlichen Grad annehmen und deshalb auch vom menschlichen Wahrnehmungskontext her bestimmt werden kann. Vor allem aber – das spricht für seine rechtliche Fixierung – begründet er, weil in *Gottes* Zuschreibung verankert, eine *universal* gültige Verpflichtung, den Bestand der Schöpfung zu

²⁴ So mit Recht U.Beuttler, Nachhaltig bebauen und bewahren, in: EvTh 71, 2011, 354f.

²⁵ J. Hübner, Dolly und die Folgen, Universitas 53, 11998, 631.

bewahren. Und weil sich der Schöpfungscharakter der Welt am eindringlichsten in der Zusage ihrer dauerhaften Existenz manifestiert, ist das fundamentalste der ihr zuzuerkennenden Rechte das Recht der ihr von Gott bestimmten Zukunft.

- - -

J