

MARTIN M. LINTNER

Philosophisch-Theologische Hochschule Brixen/Bressanone, Italien

<https://orcid.org/0000-0001-9950-4804>

[martin.lintner@pthsta.it](mailto:martin.lintner@pthsta.it)

## **Anthropozentrismus, Biozentrismus, Ökozentrismus (1)<sup>1</sup>**

### 1. Abgrenzung zum Theozentrismus - 2. Beschreibung der Ansätze

Beim Anthropozentrismus, Biozentrismus und Ökozentrismus handelt es sich um unterschiedliche weltanschauliche und naturethische Modelle. Es sind philosophische Positionen, die das Selbstverständnis des Menschen in seiner Beziehung zu den nichtmenschlichen Lebewesen und zur Natur zum Ausdruck bringen und die eine ethische Relevanz haben, besonders im Kontext der Bio-, Tier- und Umweltethik. Dabei geht es um die Frage, wer und was zum moralischen Kosmos dazugehört. In den genannten Positionen wird dies unterschiedlich eng oder breit gefasst.

In den Bezeichnungen stecken etymologisch die griechischen Begriffe *ánthrōpos* (Mensch), *bíos* (Leben) und *oikos* (Haus) sowie *kéntron* (Mittelpunkt, Kreismitte). *Kéntron* meint nicht nur die geometrische Mitte oder den perspektiven Standpunkt der Sicht auf die Realität, sondern beinhaltet auch den Maßstab für die ethische Bewertung normativer Forderungen. Eine erste Annäherung, um die verschiedenen Ansätze zu charakterisieren, besteht also in der Frage, ob der Mensch, alle Lebewesen oder die Welt als Ganzes in den Mittelpunkt gestellt werden, von dem her die unterschiedlichen Realitäten in den Blick genommen und moralisch in Bezug auf ihre normative Stellung gewichtet werden.

---

<sup>1</sup> Der Beitrag ist der erste Teil eines Lexikoneintrags des Autors für *Nuovo dizionario di Bioetica*.

## 1. Abgrenzung zum Theozentrismus

Der Theozentrismus ist eine religiöse Weltanschauung, die Gott (gr. *Theós*) bzw. eine transzendente Wirklichkeit als Zentrum alles Seienden ansieht und die Lebens- und Denkweise der Menschen bestimmt. Im Unterschied dazu geht es bei den oben genannten Modellen nicht um die ontologische Letztbegründung der irdischen Wirklichkeiten in Bezug auf eine göttliche Wirklichkeit oder um die hermeneutische Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der transzendenten, göttlichen Wirklichkeit, sondern um eine Deutung der irdischen Wirklichkeiten im Allgemeinen und um die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt bzw. um die Beziehung des Menschen zur Natur und zu den nichtmenschlichen Lebewesen im Besonderen. Weiter gefasst geht es darum, ob Naturschutz wesentlich über die Werthaftigkeit einzelner Individuen oder ganzer Systeme begründet wird und welche Individuen oder Systeme dazugehören.

Dennoch spielt der Gottesbezug eine Rolle, wenn die irdischen Wirklichkeiten religiös gedeutet werden. In den monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam geschieht dies durch die Deutung der Welt als Schöpfung und dadurch, dass dem Menschen eine besondere Beziehung zu Gott zuerkannt wird. Diese wiederum kann als Begründung dafür dienen, dass der Mensch für sich in Bezug zu den nichtmenschlichen Lebewesen und zur unbelebten Natur eine Sonderstellung in Anspruch nimmt und dass er den eigenen Interessen und Bedürfnissen einen normativen Vorrang gegenüber den Interessen von nichtmenschlichen Lebewesen zuerkennt. Im theozentrischen Ansatz können der Mensch und die Welt nicht ohne Bezugnahme auf Gott verstanden werden, der als der Ursprung, Ziel und Vollendung allen Seins angesehen wird, auf das hin die gesamte Schöpfung inklusive des Menschen ausgerichtet ist. Die christliche Theologie war bis zum ausgehenden Mittelalter weitgehend von der Annahme geprägt, dass in die Welt als Schöpfung Gottes eine dem göttlichen Logos entsprechende Seinsordnung hineingelegt ist, die der Mensch kraft seiner Vernunft erkennen kann und die er respektieren soll. Der Mensch verstand sich als Teil dieser gottgewollten Ordnung und als Mitglied der Schöpfungsgemeinschaft, allerdings an der obersten Stelle. Die gesamte Schöpfung sei auf die Schaffung des Menschen hingeordnet und diene ihm nicht nur als Lebensgrundlage, sondern auch – metaphorisch gesprochen – als „Buch“, um Gott zu erkennen. Daher sah sich der Mensch von Gott befugt, die nichtmenschliche Schöpfung für die eigenen Interessen und Bedürfnisse zu nutzen, jedoch im Bewusstsein, dass die Welt nicht ihm, sondern Gott gehört. Vergleichbar mit dem mittelalterlichen Lehnswesen war die Welt dem Menschen von Gott anvertraut, damit er sie nutze, aber zugleich auch bewahre. Der letzte Zweck der Schöpfung

lag nicht darin, dem Menschen dienlich zu sein, sondern Gott zu verherrlichen. Der Mensch durfte die Schöpfung nur auf eine Weise nutzen, dass dieser Hauptzweck nicht verdunkelt wurde. Ein historisches Beispiel hierfür ist die Urbarmachung von Ländereien durch Mönche.

Ab der Renaissance fand in mehrfacher Hinsicht ein tiefgreifender Paradigmenwechsel statt. Ausgelöst durch radikale Infragestellungen des mittelalterlichen Weltbildes durch neue Entdeckungen und wissenschaftliche Erkenntnisse, aber auch durch theologische und philosophische Entwicklungen, unter anderem bedingt durch Verunsicherungen aufgrund der Reformation und der Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert, wurde das theozentrische zusehendes durch ein anthropozentrisches Weltbild abgelöst. Es setzte sich die Erkenntnis durch, dass das menschliche Selbstverständnis, welches immer auch historisch und biographisch bedingt und begrenzt ist, in die Theologie einfließt und dass es keinen anderen Standpunkt gibt, über die göttliche Wirklichkeit zu reflektieren, als jenen der denkenden Vernunft. Als Adressat der göttlichen Offenbarung muss der Mensch die Deutung seines Daseins in der Welt im Licht der geoffenbarten und vernünftig reflektierten Wahrheiten selbst verantworten. Auf der hermeneutischen Ebene setzte sich die Einsicht durch, dass Gott nicht gedacht werden kann unter Absehung der erkenntnistheoretischen anthropozentrischen Perspektive. Pointiert formuliert kann die Wende so gekennzeichnet werden: Konnte sich der mittelalterliche Mensch nicht ohne Gott denken, kann Gott seit der Neuzeit nicht mehr ohne den Menschen gedacht werden, d.h., dass Gott nur mehr nach Art des Menschen bzw. auf menschliche Weise gedacht werden kann. Die anthropozentrische Wende hatte auch tiefgreifende Auswirkungen auf das Verhältnis des Menschen zur Natur: Er sah sich nicht mehr in erster Linie eingebettet in eine umfassende Seinsordnung und einem Schöpfer gegenüber verantwortlich, sondern vielmehr von Gott befugt, sich der Natur zu bedienen und über sie zu herrschen. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und die Entwicklung der Technik ermöglichten es ihm, sich der Natur zu bemächtigen. Religiös wurde dies mit Verweis auf den Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 dadurch legitimiert, dass der Mensch sein Ebenbild-Gottes-Sein gerade dadurch verwirklicht, dass er mithilfe von Wissenschaft und Technik über die Natur herrscht und sie sich gefügig macht<sup>2</sup>.

Die mit der anthropozentrischen Wende und dem Prozess der Säkularisierung einhergehende Entsakralisierung der Welt wirkte sich auch dahingehend aus, als dass die Natur als eine von Gott getrennte, profane Wirklichkeit wahrgenom-

---

<sup>2</sup> Jürgen Moltmann. 1986. *Dio nella creazione. Dottrina teologica nella creazione*. Brescia: Queriniana, 35–48.

men wurde. Die vom Historiker Lynn White Jr. (1907–1987) vertretene These, dass das jüdisch-christliche Menschenbild die ideengeschichtliche Ursache der modernen Umweltkrise ist, ist deshalb differenziert zu beurteilen, insofern erst eine bestimmte Lesart von Gen 1,28 unter den Vorzeichen eines neuzeitlichen Gottesverständnisses als Rechtfertigung für den ausbeuterischen Umgang mit der Natur und den nichtmenschlichen Lebewesen diente und die Wende von der von einem theozentrischen zu einem anthropozentrischen Welt- und Menschenbild auch einen sittlichen Wandel im Umgang mit der Natur bewirkte<sup>3</sup>. Die Auseinandersetzung mit der These von White macht jedenfalls deutlich, dass es der kritischen Aufmerksamkeit bedarf, wenn die Stellung des Menschen in der Welt religiös legitimiert wird. Im Sinne der autonomen Moral bedarf nämlich jeglicher normative Anspruch auch in einem religiösen und theologischen Kontext der kritischen Reflexion über die eigenen vorwissenschaftlichen und weltanschaulichen Vorannahmen und der Begründung durch Argumente, die vernünftig einsichtig gemacht werden können<sup>4</sup>.

## 2. Beschreibung der Ansätze

Anthropozentrismus, Biozentrismus und Ökozentrismus reihen sich in eine Bandbreite von unterschiedlichen naturethischen Positionen ein. Die ethische Grundfrage ist dabei jene, wer bzw. was in welchem Maß moralisch berücksichtigungswürdig und in diesem Sinne als moralisches Objekt (engl.: *moral patient*) anzusehen ist. Gibt es unmittelbare bzw. direkte moralische Pflichten nur gegenüber Lebewesen, die selbst moralfähig und in diesem Sinne sittliche Subjekte (engl.: *moral agent*) sind oder weitet sich die moralische Verantwortung von sittlichen Subjekten auch auf nichtmenschliche Lebewesen und auf die unbelebte Natur aus? Wie kann die Ausweitung der moralischen Verantwortung der sittlichen Subjekte auf die anderen Lebewesen und die Natur begründet werden und gibt es eine abgestufte Verantwortung gegenüber unterschiedlichen Lebensformen sowie gegenüber der unbelebten Natur?

<sup>3</sup> Udo Krolzik. 1979. *Umweltkrise, Folge des Christentums*. Stuttgart: Kreuz Verlag; Hans J. Münk. 1987. „Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums?“. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft* (28) : 133–206; Heike Baranzke. 1995. „Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte“. *Biblische Notizen* (76) : 32–61.

<sup>4</sup> Maurizio Chiodi. 2014. *Teologia morale fondamentale (Nuovo corso di teologia morale 1)*. Brescia: Queriniana, 524–528.

## 2.1 Anthropozentrische Ansätze

Bei den anthropozentrischen ist grundsätzlich zwischen moralischen und epistemischen Ansätzen zu differenzieren. Der moralische Anthropozentrismus vertritt die Position, dass dem Menschen dank seines intrinsischen Wertes eine Sonderstellung gegenüber den nichtmenschlichen Lebewesen und der Natur zukommt, die es legitimiert, die nichtmenschlichen Lebewesen und die Natur für die menschlichen Interessen und Bedürfnisse zu nutzen. Dabei kann zwischen einer radikalen und einer gemäßigten Form unterschieden werden, die im Folgenden unter (a) und (b) vorgestellt werden. Im Anschluss daran wird unter (c) der epistemische Anthropozentrismus vorgestellt, der betont, dass der Mensch nur aus seiner eigenen Perspektive auf die außermenschliche Natur blicken kann.

a) Der radikale Anthropozentrismus gesteht nur dem Menschen einen moralischen Wert zu, nicht jedoch den nichtmenschlichen Lebewesen und der unbelebten Natur. Letztere dürfen vom Menschen als Ressource für die eigene Bedürfnisbefriedigung genutzt werden. Die nichtmenschlichen Lebewesen und die unbelebte Natur haben einen Wert ausschließlich in Bezug auf den Nutzen für den Menschen, sei dieser ökonomischer bzw. materieller oder emotionaler, ästhetischer bzw. immaterieller Art. Der Mensch ist das Ziel (gr. *télos*) der außermenschlichen Natur (*teleologischer* Anthropozentrismus)<sup>5</sup>. Er hat gegenüber der außermenschlichen Natur keine unmittelbare Verantwortung, sondern nur eine mittelbare, insofern ihr Schutz letztlich auch dem Interesse des menschlichen Überlebens und der Sicherung von Lebensqualität dient. Als ein Vertreter dieser Form gilt Immanuel Kant (1724–1804). Er formuliert im kategorischen Imperativ, dass nur rationale Wesen aufgrund ihrer Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung nie bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck an sich behandelt werden müssen. Die außermenschlichen Lebewesen und Dinge können demgegenüber bloß als Mittel zum Zweck verwendet werden, da ihnen kein Selbstzweck, sondern nur ein relativer Wert zukommt. Kant lehnt beispielsweise Tierquälerei mit dem Argument ab, dass diese dem Menschen schaden und ihn verrohen würde<sup>6</sup>. Er reiht sich damit ein in die seit der griechischen Antike bezeugte Tradition, die in der Vernunftfähigkeit den ethisch relevanten Unterschied zwischen Menschen

---

<sup>5</sup> Robert S. Brumbaugh. 1978. Of Man, Animals, and Morals: A Brief History. In *On the Fifth Day. Animal Rights & Human Ethics*. Hg. Richard K. Morris, Michael W. Fox, 6–25. Washington: Acropolis Books.

<sup>6</sup> Federica Basaglia. 2016. “La ricezione dell’argomento kantiano per i doveri indiretti relativi agli animali nel dibattito contemporaneo”. I Castelli di Yale IV (2) : 15–41.

und Tieren sieht. Letztere sind vernunftlos (gr. *alogoi*). Weil mit ihnen keine gegenseitigen moralischen Vereinbarungen getroffen werden können, sind sie nicht Teil der moralischen Gemeinschaft und der Mensch hat ihnen gegenüber keine unmittelbaren moralischen Pflichten.

**b)** Der gemäßigte Anthropozentrismus setzt ebenso bei der Vernunftfähigkeit des Menschen an. Er betont jedoch, dass die Rationalität den Menschen nicht nur dazu befähigt, autonome Wesen zu sein, die sich nur mit anderen autonomen Wesen in Beziehungen gegenseitiger moralischer Verantwortung verbinden, sondern auch dazu, den Eigenwert nichtmenschlicher Wesen zu erkennen und das Wohl nichtmenschlicher Wesen anzuerkennen. Diese rationale Einsicht begründet daher moralische Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Lebewesen und der Natur, sodass diese Teil der moralischen Gemeinschaft sind, auch wenn sie selbst keine moralischen Akteure sind<sup>7</sup>. Auch wenn nur der Mensch Adressat moralischer Normen ist, ist er nicht alleiniger Inhalt moralischer Forderungen. Diese Position anerkennt einen abgestuften Eigenwert der nichtmenschlichen Lebewesen. Sie berücksichtigt deren artspezifischen Fähigkeiten und Bedürfnisse und die Komplexität der jeweiligen Seinsstufen von den niedrigen bis zu den höherentwickelten Lebewesen<sup>8</sup>. Da der Mensch in diesem Ansatz in Beziehung zu den nichtmenschlichen Lebewesen und zur unbelebten Natur gesehen wird, kann er auch als anthropo-relationaler<sup>9</sup> oder ökologisch aufgeklärter Anthropozentrismus<sup>10</sup> bezeichnet werden.

**c)** Der epistemische Anthropozentrismus ist eine erkenntnistheoretische Position (gr. *epistēme* = Wissen, Erkenntnis) und bezeichnet die standpunktbezogene Sichtweise der Welt in der menschlichen Perspektive. Der Mensch hat keine andere Möglichkeit auf die Welt zu blicken und über sie zu reden als aus der eigenen Perspektive bzw. indem er sie durch eigene Begriffe beschreibt. Der dem griechischen Philosophen Protagoras (5. Jh. v. Chr.) zugeschriebene Satz „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht-seienden, dass sie

<sup>7</sup> Christine M. Korsgaard. 2018. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: University Press.

<sup>8</sup> Martin M. Lintner. 1997. *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*. Innsbruck: Tyrolia.

<sup>9</sup> Hans J. Münk. 1995. Umweltverantwortung und christliche Theologie. Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträgen im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption. In *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*. Hg. Marianne Heimbach-Steins u.a., 398. Freiburg – Basel – Wien: Herder.

<sup>10</sup> Wilhelm Korff. 1998. Einführung in das Projekt Bioethik. In *Lexikon der Bioethik* 1, 12.

nicht sind“, kann in diesem Sinne interpretiert werden. Ebenso wird jede ethische Theorie von Menschen entworfen und begründet. Werte sind nur deshalb Werte, weil sie als solche vom Menschen als erkennendem Subjekt erkannt und als sittlich relevant rezipiert werden (*axiologischer* [gr. *axia* = Wert] *Anthropozentrismus*). Der Wertobjektivismus geht von der Existenz von objektiven Werten aus, die auch unabhängig vom erkennenden Subjekt existieren, während der Wertspektivismus die These vertritt, dass sich der Wert von etwas aus den Bewertungskriterien des erkennenden Subjekts ergibt. In der axiologischen Perspektive kommt die Natur erst im Auftreten des Menschen zu sich selbst, insofern ihr Wert, ihre Schönheit und ihr Reichtum im erkennenden Bewusstsein des Menschen und im bewussten Erlebtwerden durch den Menschen zu seiner eigentlichen Wirklichkeit gelangt<sup>11</sup>. Daraus folgt nicht, dass der nichtmenschlichen Natur kein unbedingter Wert zukommen würde, da dieser ausschließlich von der Bewertung des sittlichen Subjekts abhängen würde, sondern dass dem Menschen als erkennendem Subjekt die sittliche Verantwortung obliegt, den Wert der nichtmenschlichen Lebewesen und der Natur zu erkennen und zu respektieren<sup>12</sup>.

## 2.2 Der Vorwurf des Speziesismus gegenüber den anthropozentrischen Positionen

Die nichtanthropozentrischen naturethischen Ansätze werden oft unter dem Sammelbegriff des Physiozentrismus (gr. *physis* = Natur) zusammengefasst. Ihnen ist gemein, dass sie dem Menschen keine moralische Sonderstellung in Bezug auf die nichtmenschlichen Lebewesen und auf die unbelebte Natur zuerkennen. Die Position, dass dem Menschen allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies eine moralische Sonderstellung gegenüber den Tieren zukommt, wird im Kontext der Tierrechtsbewegungen seit den 1970er Jahren als Speziesismus bezeichnet und abgelehnt<sup>13</sup>. Der Begriff wurde als Kampfbegriff von den Vertretern der Theorie des Antispeziesismus eingeführt, um die moralische Schlechterstellung der nichtmenschlichen Tiere allein aufgrund der Tatsache, dass sie nicht der menschlichen Spezies angehören, als ungerechtfertigte Diskriminierung anzupran-

---

<sup>11</sup> Eberhard Schockenhoff. 2013<sup>2</sup>. *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 81–84.

<sup>12</sup> Angelika Krebs. 1997. Naturethik im Überblick. In *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Hg. Angelika Krebs, 337–379. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

<sup>13</sup> Peter Singer. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins (trad. it.: Id. 2009. *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*. Milano: Il Saggiatore); Richard D. Ryder. 2010. “Speciesism”. *Critical Society* (2) : 1–2.

gern. Die Höherbewertung des Menschen aufgrund seiner Spezieszugehörigkeit sei vergleichbar mit den Diskriminierungsformen von Sexismus oder Rassismus, bei denen Individuen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Geschlecht oder Ethnie moralisch unterschiedlich bewertet werden. Das Argument, dass die Ablehnung der moralischen Gewichtung von Unterschieden innerhalb der menschlichen Spezies (wie Geschlecht oder Ethnie) aufgrund der gleichen Würde jedes Menschen ethisch anders zu beurteilen ist als jene von Unterschieden zwischen verschiedenen Spezies, wird von den Antispeziesisten abgelehnt.

### 2.3 Tierethische Positionen zwischen Anthropozentrismus und Biozentrismus

In Bezug auf die Frage, auf welche tierlichen Spezies die moralische Verantwortung des Menschen ausgedehnt werden soll, unterscheiden sich die verschiedenen Positionen jedoch.

a) Peter Singer macht die aktuell wahrgenommene kognitive Fähigkeit, eigene Interessen zu verfolgen, zum entscheidenden Kriterium. Er vertritt die utilitaristische Position, wonach die ethische Qualität einer Handlung von ihren Folgen her zu beurteilen ist, die er am spezifischen Maßstab der Wunscherfüllung und Interessensbefolgung misst (*Präferenzutilitarismus*)<sup>14</sup>. Die kognitive Fähigkeit der Wunscherfüllung und Interessensbefolgung wird bei ihm zum Kriterium dafür, ob ein Lebewesen als Person mit Würde zu behandeln ist. Singer vertritt einen Personenbegriff in der Tradition von John Locke (1632–1704). Ob ein Individuum eine Person ist, lässt sich am Vorhandensein bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten wie Identitätsbewusstsein und Selbstbewusstsein feststellen. Singer wendet dieses Kriterium konsequent auf die Menschen an und spricht in Folge jenen Menschen, die diese Fähigkeit nicht wahrnehmen können, das Personsein ab. Er trennt Person- und Menschsein: Nicht jeder Mensch ist Person und nicht jede Person ist Mensch, da es auch Individuen von tierlichen Spezies gibt, die diese kognitiven Fähigkeiten – zumindest bis zu einem gewissen Grad – entfalten können. Es gibt nach Singer also menschliche und tierliche Personen. Um die menschliche Verantwortung auf Tiere auszuweiten, stellt Singer in Frage, dass die Spezieszugehörigkeit moralisch relevant ist. Die Ausweitung der menschlichen Verantwortung auf Individuen von tierlichen Spezies, die bestimmte kognitive Fähigkeiten bis zu einem gewissen Maß verwirklichen, erfolgt in dieser Theorie zum Preis, dass vielen Menschen,

---

<sup>14</sup> Singer. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*.

die diese Fähigkeiten noch nicht oder – zum Beispiel aufgrund von degenerativen Erkrankungen – nicht mehr wahrnehmen können, der Personstatus und in Folge der moralische Würdestatus abgesprochen wird<sup>15</sup>.

**b)** Für den Pathzentrismus (gr. *pathein* = Schmerzen empfinden) bzw. *Sentientismus* (lat. *sentire* = fühlen) ist hingegen die Schmerzempfindlichkeit der moralisch relevante Unterschied. Der englische Utilitarist Jeremy Bentham (1748–1832) formulierte diese Position im berühmten Satz, der als Initialzündung für die moderne Tierrechtsdebatte gilt: „Die Frage ist nicht: Können sie denken?, oder: Können sie reden?, sondern: Können sie leiden?“<sup>16</sup>. Das Streben von Lebewesen mit der Fähigkeit, Schmerz subjektiv als negativ zu erfahren, Schmerz und Unlust zu vermeiden und nach Wohlbefinden und Lust zu suchen, wird im teleologischen Sinn als moralisch zu berücksichtigende Zweckmäßigkeit angesehen.

**c)** Tom Regan weitet den Kreis noch weiter aus und schließt alle Lebewesen, die Subjekt des Lebens sind, in die moralische Gemeinschaft ein<sup>17</sup>. Er geht davon aus, dass nicht nur schmerzempfindliche Lebewesen ein komplexes mentales Leben und eine Form von Bewusstsein haben. Alle Tiere, die Wahrnehmungen, Gefühle und Empfindungen haben, durch die sie ihrer Umwelt gewahr sind und eine rudimentäre Form des Bewusstseins um ihr Sein in der Welt haben, sind als Lebewesen mit Selbstzweck zu behandeln. Was mit ihnen, mit ihrem Körper, ihrer Freiheit und ihrem Leben geschieht, hat für sie eine unmittelbare Relevanz, weil es ihre Lebensinteressen betrifft. Auch wenn bei vielen tierlichen Spezies eine hohe Evidenz besteht, dass ihre Individuen im Sinne von Regan Subjekt des Lebens sind, besteht bei vielen tierlichen Spezies Unklarheit, ob es auf sie zutrifft und ob ihnen ein Selbstzweck zukommt.

**d)** Martha Nussbaum hat aufbauend auf die Arbeiten des indischen Ökonomen Amartya Sen den Fähigkeitenansatz entfaltet<sup>18</sup>. Die zentrale Frage ist dabei die Verwirklichung von Lebensqualität, die durch Entfaltung von Freiheit und nicht bloß

<sup>15</sup> Eberhard Schockenhoff. 1997. *Etica della vita. Un compendio teologico*. Brescia: Queriniana, 40–43.

<sup>16</sup> Jeremy Bentham. 1789. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London, 235 (trad. it.: Id. 1998. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. Torino: UTET).

<sup>17</sup> Tom Regan. 1983. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press (trad. it.: Id. 1990. *I diritti animali*. Milano: Garzanti).

<sup>18</sup> Martha C. Nussbaum. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press (trad. it.: Id. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: Il Mulino).

durch die Möglichkeit, Zugang zu Gütern zu haben, garantiert wird. Lebewesen haben Fähigkeiten und streben danach, sie zu aktualisieren, um auf diese Weise ein für sie gutes und gedeihliches Leben zu erreichen. Die philosophische Grundlage ist die aristotelische Ethik, wonach der Mensch nach Glückseligkeit strebt und deshalb Grundhaltungen ausbildet und Handlungen setzt, die zur Erreichung dieses Zieles dienen. Das bedeutet, dass dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit durch Aktualisierung von spezifischen menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten eine ethische Relevanz zugeschrieben wird. Diesen teleologischen Ansatz weitet Nussbaum auf die Tiere aus. Sie geht davon aus, dass auch Tiere nach einem für sie gedeihlichen Leben streben, indem sie ihre Lebensfunktionen und Fähigkeiten aktualisieren und ihre vitalen Bedürfnisse befriedigen. Dies nicht zu verhindern, sondern zu ermöglichen und zu fördern, ist ein ethischer Anspruch und eine Anforderung der Gerechtigkeit gegenüber den Tieren.

e) Vertragstheoretische Ansätze weiten die Position von John Rawls (1921–2002) auf die Tiere aus. In seiner Theorie zur Gerechtigkeit geht Rawls von einem hypothetischen Szenario aus, in dem moralische oder politische Entscheidungen hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ getroffen werden müssen, das heißt, man weiß nicht, in welchem Status von Geschlecht, Rasse, Alter, Intelligenz, Vermögen, Fähigkeiten, Bildung und Religion man Teil der Vertragsgemeinschaft sein wird. Den Anspruch auf Gerechtigkeit kann eine Vereinbarung dann haben, wenn potentiell alle davon Betroffenen zustimmen können. Grundvoraussetzung für die Teilnahme als Mitglied an diesem hypothetischen Szenario ist nach Rawls, dass dieses Mitglied in der Lage sein muss, einen Vertrag zu verstehen und frei anzunehmen. Dementsprechend schließt Rawls Tiere ausdrücklich von diesem Ansatz aus und räumt ein, dass dieses Konzept der Gerechtigkeit die Tiere nicht angemessen berücksichtigt. Nur diejenigen, die über rationale Fähigkeiten verfügen, würden von einer solchen Theorie profitieren. Eine Lösung für dieses Problem bieten Vertragstheoretiker wie Mark Rowlands (1997) mit der These, dass Gerechtigkeit auch die Übernahme von Verantwortung für die Folgen einer moralischen Handlung oder Haltung für andere Lebewesen erfordert. Obwohl Tiere nicht aktiv am Vertragsabschluss teilnehmen könnten, müssten sie auf jeden Fall berücksichtigt werden, da sie von den Folgen betroffen wären. Deshalb seien sie in das hypothetische Ausgangsszenario einzubeziehen. Ein christlicher Tierethiker, der diese Position vertritt, ist Michael Rosenberger<sup>19</sup>. Ein zentraler Grund für ihn, Tiere in

---

<sup>19</sup> Michael Rosenberger. 2015. *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier*. München: Kösel.

eine Theorie der Gerechtigkeit einzubeziehen, ist die Anerkennung der Würde von Tieren. Würde bedeutet für ihn der intrinsische Wert eines jeden Lebewesens, der es gebietet, jedes Lebewesen um seiner selbst willen zu respektieren.

Alle tierethischen Positionen weisen das Defizit auf, dass sie keine Antworten auf den verantwortungsvollen Umgang mit den Pflanzen geben. Die biozentrischen Positionen hingegen schließen auch die Pflanzenethik ein.

## 2.4. Biozentrische Ansätze

Die biozentrischen Ansätze stellen alle Lebewesen in den Fokus der moralischen Verantwortung. Moralisch relevant sind nicht besondere Fähigkeiten oder die Zugehörigkeit zu einer Spezies, sondern die Tatsache, dass sich ein Lebewesen von der unbelebten Natur unterscheidet und Leben in sich hat. Die Tatsache, dass ein Lebewesen lebt, ist ein hinreichender Grund, ihm gegenüber moralische Rücksichtnahme zu fordern. Die biozentrischen Ansätze umfassen deshalb nicht nur Menschen und Tiere, sondern auch die Pflanzen, Pilze, Algen, Bakterien usw.

a) Der bekannteste Vertreter des Biozentrismus ist Albert Schweitzer (1875–1965). Von ihm stammt der Satz „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“. Nach Schweitzer ist diese Einsicht eine fundamentale Tatsache des Bewusstseins des Menschen. Im Unterschied zur neuzeitlichen Subjektphilosophie im Sinne der Vorstellung eines wesentlich autonomen Erkenntnissubjekts betont Schweitzer die Naturzusammenhänge, in die der Mensch wesentlich eingebunden ist und ohne die er sich weder selbst verstehen noch leben kann<sup>20</sup>. Unter dem Eindruck der Gräueltaten des Zweiten Weltkrieges ist es Schweitzer ein Anliegen, eine neue Ethik zu entfalten und das christliche Gebot der Liebe auszuweiten auf alle Lebewesen. Das Wesen der Liebe ist für ihn die Ehrfurcht vor dem Leben. Die Ehrfurcht vor dem Leben ist für Schweitzer eine unbedingte ethische Forderung, vergleichbar mit dem kategorischen Imperativ Kants. Um menschliche Willkür zu verhindern, sprach sich Schweitzer dagegen aus, die unterschiedlichen Lebensstufen zu gewichten. Auf der praktischen Ebene führte dies jedoch zu unüberwindlichen Aporien: So wird von Schweitzer überliefert, dass er achtsam durch den Wald ging, um keine Ameise zu zertreten, dass er zugleich aber nicht zögerte, Raubtiere abzuwehren und zu töten, die seine Hühner angegriffen haben. Der sittliche Anspruch der Ehrfurcht vor dem Leben kann deshalb auf der Ebene der ethischen Prinzipien und Grundhaltungen, nicht jedoch der sittlichen Normen angesiedelt werden. Als

---

<sup>20</sup> Albert Schweitzer. 1957. *Rispetto per la vita*. Milano: Edizioni di Comunità.

normative Richtschnur bezeichnet die Ehrfurcht vor dem Leben ein Ethos der gegenseitigen Achtung und der größtmöglichen Minimierung von Gewalt.

**b)** Paul W. Taylor (1923–2015) ist ein weiterer prominenter Vertreter des Biozentrismus<sup>21</sup>. Seine Grundlage ist ein teleologisches Naturverständnis. Alle Lebewesen streben bewusst oder unbewusst nach Selbsterhaltung und Reproduktion. Die Achtung und Ermöglichung der Erfüllung dieser natürlichen Lebensziele ist eine sittliche Forderung, die sich für den Menschen daraus ergibt, dass er dank seiner Vernunft fähig ist, dieses zielgerichtete Streben als sinnvoll für diese Lebewesen selbst zu erkennen. Taylor<sup>22</sup> unterscheidet vier unterschiedliche Formen von Werten: (1) instrumenteller Wert: etwas ist für jemanden nützlich (zum Beispiel ein Werkzeug); (2) intrinsischer Wert (*Intrinsic Value*): etwas hat unabhängig von seinem materiellen oder instrumentellen Wert eine emotionale oder ästhetische Bedeutung für jemanden (zum Beispiel ein Fotoalbum oder die Ausübung eines Hobbys); (3) inhärenter Wert (*Inherent Value*): etwas hat einen Wert, der unabhängig von der Beziehung zum Menschen ist, aber erst vom Menschen als Wert erkannt wird (zum Beispiel eine schöne Naturlandschaft oder ein Kunstwerk); (4) Eigenwert (*Inherent Worth*): etwas hat einen Wert für sich selbst und ist deshalb um seiner selbst willen moralisch berücksichtigungswürdig. Nach Taylor kommt allen Lebewesen Eigenwert zu, insofern – im Unterschied zu einer Naturlandschaft oder zu einem Kunstwerk – ihr Dasein für sie selbst sinnvoll ist, da mit dem Dasein unmittelbar die Potenz der zielgerichteten Eigenverwirklichung gegeben ist. Sie sind durch ihr Dasein Mitglied der Gemeinschaft der Lebewesen, deren gemeinsamer Lebensraum die Erde ist, sodass sich daraus unmittelbare Pflichten des Menschen ihnen gegenüber ergeben. Es ist Zufall, als welches Lebewesen bzw. auf welcher Lebensstufe und in welcher Spezies ein Lebewesen auf die Welt kommt, sodass davon nicht der Grad seiner Schutzwürdigkeit abhängig gemacht werden darf. Auch dem Menschen kommt kein angeborenes Recht zu, sich über andere Lebewesen zu erhöhen. Taylor ist deshalb ein Vertreter des egalitären Biozentrismus, der allen Lebewesen den gleichen Eigenwert zugesteht. Er lehnt Abstufungen des Eigenwertes in Bezug auf unterschiedliche Lebensstufen und Spezies ab, sondern erkennt lediglich an, dass Lebewesen in Bezug auf das eigene Überleben (zum Beispiel Ernährung oder Selbstverteidigung) unterschiedlich behandelt werden dürfen.

<sup>21</sup> Paul W. Taylor. 1981. "The Ethics of Respect for Nature". *Environmental Ethics* (3) : 197–218; Paul W. Taylor. 1986. *Respect for nature. A theory of environmental ethics*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press.

<sup>22</sup> Taylor. 1981. "The Ethics of Respect for Nature".

c) Eine Abstufung des Eigenwertes von Lebewesen entsprechend ihrer Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen Lebensstufen (*scala naturae*), Spezies, Fähigkeiten etc. vertritt der hierarchische Biozentrismus. Er repräsentiert einen gemäßigten Biozentrismus, den beispielsweise Friedo Ricken (1934–2021) vertritt. Nach ihm sind alle Lebewesen Subjekt von Zwecken und haben ein praktisches Selbstverhältnis<sup>23</sup>. Der Eigenwert, der sich daraus ergibt, kommt allen Lebewesen nicht in einem univoken, sondern in einem analogen Sinn zu, da bei der Abwägung von Interessen die Ranghöhe des unterschiedlichen Selbstverhältnisses der Organismen (im Sinne der *scala naturae*) zu berücksichtigen ist. Damit will Ricken die Aporien auflösen, die sich aus dem egalitären Biozentrismus ergeben und die vernünftig begründete Gewichtungen von Interessen und Bedürfnissen der Menschen der einen und der nichtmenschlichen Lebewesen auf der anderen Seite kaum zulassen. Allerdings erfolgt die Abwägung im gemäßigten biozentrischen Ansatz nach Kriterien der menschlichen Vernunft. Deshalb gibt es zwischen dem weiter oben dargestellten gemäßigten Anthropozentrismus und dem gemäßigten Biozentrismus fließende Übergänge. Beiden Positionen ist gemein, dass sie erstens die Ausweitung der menschlichen Verantwortung auf alle Lebewesen durch die Vernunft- und Moralfähigkeit begründen – und in diesem Sinne dem Menschen eine Sonderstellung zuerkennen – und dass zweitens die immanente Teleologie der nichtmenschlichen Lebewesen als moralisch relevant gewertet wird, sodass alle Lebewesen um ihrer selbst wegen moralisch berücksichtigungswert sind<sup>24</sup>.

Die biozentrischen Ansätze beziehen nicht nur Tiere, sondern auch die Pflanzen ein. Allerdings besteht im Unterschied zu der großen Bandbreite von tierethischen Ansätzen noch das Defizit einer Pflanzenethik, nicht nur, aber besonders im Kontext der Anwendung der Gentechnologie auf die Pflanzen<sup>25</sup>.

## 2.5. Ökozentrische Ansätze

Im Unterschied zu den biozentrischen Ansätzen, die sich insgesamt dadurch auszeichnen, dass sie von einem moralischen Status von Individuen ausgehen, schreiben ökozentrische Ansätze auch den Spezies, den Ökosystemen, der un-

<sup>23</sup> Friedo Ricken. 1987. „Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik“. *Theologie und Philosophie* (62) : 1–21.

<sup>24</sup> Schockenhoff. 1997. *Etica della vita. Un compendio teologico*, 410.

<sup>25</sup> Hans J. Münk. 2013. Welchen moralischen Status für Pflanzen? In *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*. Hg. Markus Vogt u.a., 165–186. Marburg: Metropolis; Sabine Odparlik. 2014. *Die Würde der Pflanze. Ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik?* Baden Baden: Alber; Marcello Di Paola, Gianfranco Pellegrino. 2019. *Etica e politica delle piante*. Bologna: Derive Approdi.

belebten Natur, der Biosphäre etc. einen moralischen Status zu. Sie werden deshalb auch als physiozentrische (gr. *physis* = Natur) oder holistische (gr. *holos* = ganz) Ansätze bezeichnet. Neben den individuellen Lebewesen wird auch den ökologischen Entitäten und überindividuellen Gesamtheiten wie Spezies, Biozönosen (Gemeinschaften von Organismen unterschiedlicher Spezies), Biotopen (gemeinsame Lebensräume für Organismen unterschiedlicher Spezies, die voneinander abhängen) ein Eigenwert zugeschrieben, den der Mensch achten und respektieren muss.

a) Ein erster ökozentrischer Ansatz betont, dass Individuen nicht überleben können, wenn sie nicht in intakte Lebensräume und Ökosysteme eingebunden sind, die eine Einheit bilden und die durch die komplexe Vernetzung von funktionalen Zusammenhängen von organischen und anorganischen Wechselwirkungen geprägt sind. Diese Form anerkennt nicht nur den ökologischen Gesamtheiten, sondern auch den Individuen einen Eigenwert zu (ökozentrischer Pluralismus). Der ökologische Imperativ, den Hans Jonas (1903–1993) formuliert hat, kann von dessen Intention her diesem Ansatz zugeordnet werden, da er bewusst einen anti-anthropozentrischen Ansatz entwirft<sup>26</sup>. Sein Ausgangspunkt ist die Kritik am Anthropozentrismus, den er als Ursache der Umweltkrise sieht. Er verlangt die Ausweitung der Verantwortung des Menschen auf alle Lebewesen, von denen er annimmt, dass ihre Existenz einen moralischen Anspruch an den Menschen richtet. Dieser Anspruch liegt in der Zweckmäßigkeit der Lebewesen, die ein unbedingtes, von instrumentellen Zwecken unabhängiges Gut darstellen. Allerdings entfaltet er keinen systematischen Ansatz, um den moralischen Anspruch von unterschiedlichsten Lebewesen zu differenzieren, sondern spricht lediglich von der Verantwortung des Menschen, die Zukunft der zweckmäßigen Lebewesen nicht zu gefährden. Dazu zählt er wesentlich den Erhalt der naturalen Lebensbedingungen und formuliert einen ökologischen Imperativ: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf der Erde“, und: „Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit“<sup>27</sup>. Da es Jonas um die Zukunft der Menschheit geht, wird sein Ansatz von manchen Autoren dem gemäßigten Anthropozentrismus zugerechnet. Die Formulierung des ökologischen Imperativs zeigt jedenfalls, dass die von Jonas bewusst als anti-anthropozentrisch verstandene ökozentrische Perspektive auf einem epistemischen Wertanth-

<sup>26</sup> Hans Jonas. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: Id. 2002. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Bologna: Biblioteca Einaudi).

<sup>27</sup> Jonas. 1979. *Das Prinzip Verantwortung*, 36.

ropozentrismus beruht. Entscheidend sind bei ihm die Einbeziehung der künftigen Lebensbedingungen und damit die Berücksichtigung der kurz- wie langfristigen Auswirkungen des menschlichen Handelns auf die natürlichen Lebensbedingungen des Menschen und aller Lebewesen.

**b)** Monistische ökozentrische Ansätze hingegen erkennen nur den überindividuellen Gesamtheiten einen ethisch relevanten Wert zu, und zwar unabhängig von ihrer Funktion für das Überleben von Organismen. Individuen werden als „Einzelteile“ von ökologischen Gesamtheiten angesehen und es wird ihnen nur insofern ein moralischer Wert zuerkannt, als dass sie zur Existenz und zum Wohlergehen dieser Gesamtheiten beitragen. Falls Individuen ihren diesbezüglichen Nutzwert verlieren, können sie auch verschwinden. Eine radikale Form vertritt Ulrich Horstmann als Reaktion auf die Umweltkrise und den dramatischen Verlust von Biodiversität, die beide von den Menschen verursacht sind. Der Mensch habe sich selbst durch sein umweltzerstörerisches Verhalten, durch welches er nicht nur seine eigenen, sondern auch die Lebensgrundlagen aller anderen Spezies zerstört, das Existenzrecht abgesprochen. Um die Natur zu schützen, müsse die menschliche Spezies verschwinden. Horstmann spricht von einer anthropofugalen Perspektive, die der Mensch einnehmen müsse<sup>28</sup>.

**c)** Eine frühe ökozentrische Position stellt die Landethik von Aldo Leopold dar, die von John Baird Callicott neu aufgegriffen und vertieft worden ist<sup>29</sup>. Leopold forderte bereits um die Mitte des 20. Jahrhunderts, den wissenschaftlichen Fortschritt mit den ethischen Anforderungen gegenüber der Umwelt zu harmonisieren. Der Mensch müsse Mediator zwischen den Interessen der Ökonomie und der Wissenschaften auf der einen und der Natur auf der anderen Seite sein. Er erweiterte das Konzept des Gemeinwohls. Dieses kann nur garantiert werden, wenn Böden, Wasser, Pflanzen und Tiere – also das ganze Land – einbezogen werden. Das Land bildet eine integrale biotische Gemeinschaft und ist Lebensgrundlage für die Lebewesen. Deshalb kommt ihm als dem grundlegenden Gut im Konfliktfall gegenüber den einzelnen Lebewesen eine höhere Schutzwürdigkeit zu. Dieser Ansatz dient heute vor allem in den Bereichen des Wildtiermanagements

---

<sup>28</sup> Ulrich Horstmann. 1983. *Das Untier: Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

<sup>29</sup> Aldo Leopold. 1949. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. London: Oxford University Press; John Baird Callicott. 1984. "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics". *American Philosophy Quarterly* (21) : 299–309; S. Bartolommei. 1991. "L'etica della terra" di Aldo Leopold". *Global Bioethics* 3 (10) : 61–70.

und des Schutzes von Wildnisgebieten als Grundlage. So wird argumentiert, dass beispielsweise Wildtierpopulationen reguliert werden dürfen, wenn es um den Schutz von Habitaten geht, oder dass eine Tierart zum Schutz einer anderen reguliert werden darf.

**d)** Zu den ökozentrischen Ansätzen zählt auch die *Deep Ecology*<sup>30</sup>. Sie wurde in den 1970er Jahren von Arne Dekke Eide Næss (1912–2009) entwickelt<sup>31</sup>. Wie die Bezeichnung zum Ausdruck bringt, wollte er sich von umweltethischen Maßnahmen abgrenzen, die seines Erachtens nicht die tieferen Wurzeln der Umweltkrise benennen und in Angriff nehmen. Er sieht deren Ursache in der Entfremdung des Menschen von der Natur sowie darin, dass der Mensch die komplexen Zusammenhänge zwischen ökologischen, sozialen, politischen und spirituellen Entwicklungen verkennt. Nach Næss ist es erforderlich, dass sich der Mensch wieder als Teil der Natur versteht, eingebettet in die naturalen Zusammenhänge, und dass er die Natur nicht nur als Ressource für die Befriedigung menschlicher Interessen und Bedürfnisse sieht, sondern dass er das Bewusstsein um die tiefe Verbundenheit aller Lebewesen mit der gesamten Natur, das in archaischen Gesellschaften und in spirituellen Traditionen bewahrt wird, neu entdeckt. Die *Deep Ecology* hat deshalb eine geistig-spirituelle Dimension. Die Erde ist nicht ein Ort begrenzter Ressourcen, sondern ein lebendiger Lebensraum, der großzügig eine Fülle von Lebensmöglichkeiten anbietet. Im übertragenen Sinne wird der Begriff des Lebendigen von den Lebewesen auf Ökosysteme und auf die ganze Erde ausgeweitet.

**e)** Die Vorstellung von der gesamten Erde als eine lebendige Größe findet sich auch in der *Gaia*-Hypothese, die ebenfalls in den 1970er Jahren von James Lovelock (1919–2022) und Lynn Sagan (1938–2011) entwickelt wurde<sup>32</sup>. Die Erde und die Biosphäre werden als eine dynamische Einheit gesehen, die Leben und die Entwicklung komplexer Organismen ermöglicht und die selbst wie eine lebendige Größe behandelt werden kann. Mit der Bezeichnung *Gaia* in Anlehnung an den Namen der Großen Mutter in der griechischen Mythologie werden die Erde und ihre Biosphäre als guter Lebensraum angesehen. Vergleichbar mit

<sup>30</sup> Arne Dekke Eide Næss u.a. 2005. *Deep ecology of wisdom. Explorations in unities of nature and cultures, selected papers*. Dordrecht: Springer.

<sup>31</sup> Arne Dekke Eide Næss. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary". *Inquiry* (16) : 95–100.

<sup>32</sup> James Lovelock, Lynn Sagan. 1974. "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis". *Tellus* 26 (1–2) : 2–10.

einem individuellen Organismus kann unser Planet als eine Art fragiler lebender Organismus angesehen werden und soll als solcher behandelt werden.

f) Auch wenn die *Gaia*-Hypothese selbst das Bild der Erde als einem lebendigen Organismus als Metapher versteht, steht sie in der Nähe zu animistischen Weltbildern, die in archaischen und ethnischen Religionen von Ureinwohnern Nord-, Mittel- und Südamerikas vertreten werden. Demnach ist die Erde nicht nur Lebensraum, sondern selbst eine beseelte Größe, die schmerzempfindlich ist und leidet, wenn ihr durch die Umweltzerstörung Wunden zugefügt werden. Ein Beispiel hierfür ist die in den Andenregionen weit verbreitete Verehrung der *Pachamama*. Die Erde, symbolisiert durch die Fruchtbarkeitsgöttin *Pachamama*, die als knieende schwangere Frau dargestellt wird, wird als Mutter betrachtet, die Leben schenken (durch die Fruchtbarkeit der Erde) und zerstören kann (durch Naturkatastrophen), sondern die auch selbst verwundbar ist und verletzt werden kann. Die Natur wird in diesem Sinne als ein Subjekt verstanden, das das Recht hat, geschützt zu werden. In Bolivien und in Ecuador wurde der Rechtsanspruch der Natur, von den Menschen bewahrt und achtsam behandelt zu werden, in die Verfassung aufgenommen. In Kolumbien wurde dem Fluss Atrato und dem kolumbianischen Amazonasgebiet gerichtlich der Status einer Rechtspersönlichkeit zuerkannt. Diese Auffassungen haben auch außerhalb der Andenregionen und unabhängig von animistischen Weltbildern die juristische Debatte angeregt, ob bzw. inwieweit die Natur auch in einer säkularen Rechtsordnung als Rechtssubjekt angesehen werden kann<sup>33</sup>.

g) Zu den ökozentrischen Positionen zählen auch die seit den 1980er Jahren entfalteten ökofeministischen Ansätze<sup>34</sup>. Der Begriff „Ökofeminismus“ wurde von der französischen Frauenrechtlichen Françoise d’Eaubonne (1920–2005) geprägt<sup>35</sup>. Es handelt sich dabei um eine Bandbreite von heterogenen Positionen, denen gemeinsam ist, dass sie die ökologischen und feministischen Fragen miteinander verbinden. Als gemeinsame Wurzel der Zerstörung der Umwelt und der sozialen Unterdrückung von Frauen und marginalisierten Gruppen wird das System des patriarchalen Kapitalismus ausgemacht. Patriarchat und Kapitalismus werden als

<sup>33</sup> Jan Darpö. 2021. *Can Nature get it Right? A Study on Rights of Nature in the European Context. Study requested by the JURI committee*. Brussels; Marie-Christine Fuchs, Levon Theisen. 2021. “La naturaleza como sujeto de derecho”. *Análisis y argumentos* (443) : 1–10.

<sup>34</sup> Vandana Shiva. 1989. *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. London: Zed Books; Vandana Shiva, Maria Mies. 1993. *Ecofeminism*. London: Zed Books; Rosemary Radford Ruether. 1992. *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper Collings (trad. it.: Id. 1995. *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della Terra*. Brescia: Queriniana).

<sup>35</sup> Françoise d’Eaubonne. 1974. *Le Féminisme Ou La Mort*. Paris: Horay.

die zwei Seiten der einen Medaille eines ausbeuterischen Herrschaftssystems verstanden. Ökofeministische Positionen weisen darauf hin, dass die globalen Auswirkungen der Umweltzerstörung ungleich verteilt sind und besonders die Länder des Südens und hier wiederum besonders die Frauen betreffen. Obwohl in den agrarischen Gesellschaften im globalen Süden mehrheitlich die Frauen für die Nahrungsproduktion für ihre Familien verantwortlich sind, sind sie in den politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsgremien kaum vertreten und haben nur einen begrenzten Zugang zu den landwirtschaftlichen Flächen. Die ökofeministischen Positionen verlangen einen umfassenden Systemwechsel. Das Denken und Handeln des Menschen soll nicht durch asymmetrische Herrschaftsverhältnisse, Wettstreit und Polarisierung (wie Mensch vs. Natur, Mann vs. Frau, globaler Norden vs. globaler Süden etc.), sondern durch Kommunikation, Zusammenarbeit, Solidarität, Verantwortung füreinander, Fürsorge und spirituelle Verbundenheit aller Menschen untereinander und der Menschen mit der Natur geprägt sein.

Neben moderaten gibt es auch radikale Formen des Ökofeminismus. Eine Strömung betont den essentialistischen Unterschied von Mann und Frau und vertritt die Position, dass Frauen aufgrund der potenziellen Gebärfähigkeit des Frauenkörpers der Natur und den naturalen Kreisläufen näher stehen als die Männer und deshalb die Entfremdung zwischen Mensch und Natur bzw. die Natur-Kultur-Dichotomie leichter überwinden können. Andere ökofeministische Strömungen praktizieren erdbezogene Formen der Spiritualität (*Earth Based Spiritualities*). Sie lehnen die monotheistischen Religionen als transzendenzbezogene, patriarchal geprägte Religionen mit einem hohen Gewaltpotential ab, stattdessen wird die Erde als weibliche immanente Gottheit verehrt<sup>36</sup>.

\*

## Bibliographie

- Baranzke Heike. 1995. „Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte“. *Biblische Notizen* (76) : 32–61.
- Bartolommei S. 1991. “L’etica della terra” di Aldo Leopold”. *Global Bioethics* 3 (10) : 61–70.
- Basaglia Federica. 2016. “La ricezione dell’argomento kantiano per i doveri indiretti relativi agli animali nel dibattito contemporaneo”. *I Castelli di Yale* IV (2) : 15–41.

---

<sup>36</sup> Val Plumwood. 1993. *Feminism and the mastery of nature*. London – New York: Routledge; Jordi Santamaría-Dávila u.a. 2019. “Women’s Ecofeminist Spirituality: Origins and Applications to Psychotherapy”. *Explore* 15 (1) : 55–60.

- Brumbaugh Robert S. 1978. Of Man, Animals, and Morals: A Brief History. In *On the Fifth Day. Animal Rights & Human Ethics*. Hg. Richard K. Morris, Michael W. Fox, 6–25. Washington: Acropolis Books.
- Callicott John Baird. 1984. “Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics”. *American Philosophy Quarterly* (21) : 299–309.
- Chiodi Maurizio. 2014. *Teologia morale fondamentale (Nuovo corso di teologia morale 1)*, Brescia: Queriniana.
- d’Eaubonne Françoise. 1974. *Le Féminisme Ou La Mort*. Paris: Horay.
- Darpö Jan. 2021. *Can Nature get it Right? A Study on Rights of Nature in the European Context. Study requested by the JURI committee*. Brussels.
- Fuchs Marie-Christine, Theisen Levon. 2021. “La naturaleza como sujeto de derecho”. *Análisis y argumentos* (443) : 1–10.
- Horstmann Ulrich. 1983. *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jeremy Bentham. 1789. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London (trad. it.: Id. 1998. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. Torino: UTET).
- Jonas Hans. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (trad. it.: Id. 2002. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*. Bologna: Biblioteca Einaudi).
- Korff Wilhelm. 1998. Einführung in das Projekt Bioethik. In *Lexikon der Bioethik* 1, 5–14.
- Korsgaard Christine M. 2018. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: University Press.
- Krebs Angelika. 1997. Naturethik im Überblick. In *Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Hg. Angelika Krebs, 337–379. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krolzik Udo. 1979. *Umweltkrise, Folge des Christentums*, Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Leopold Aldo. 1949. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. London: Oxford University Press.
- Martin M. Lintner. 1997. *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*. Innsbruck: Tyrolia.
- Lovelock James, Sagan Lynn. 1974. “Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis”. *Tellus* 26 (1–2) : 2–10.
- Moltmann Jürgen. 1986. *Dio nella creazione. Dottrina teologica nella creazione*. Brescia: Queriniana.
- Münk Hans J. 1987. „Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums?“. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft* (28) : 133–206.
- Münk Hans J. 1995. Umweltverantwortung und christliche Theologie. Forschungsbericht zu neuen deutschsprachigen Beiträgen im Blick auf eine umweltethische Grundkonzeption. In *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*. Hg. Marianne Heimbach-Steins u.a., 385–402. Freiburg – Basel – Wien: Herder.

- Münk Hans J. 2013. Welchen moralischen Status für Pflanzen? In *Wo steht die Umweltethik? Argumentationsmuster im Wandel*. Hg. Markus Vogt u.a., 165–186. Marburg: Metropolis.
- Næss Arne Dekke Eide u.a. 2005. *Deep ecology of wisdom. Explorations in unities of nature and cultures, selected papers*. Dordrecht: Springer.
- Næss Arne Dekke Eide. 1973. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary”. *Inquiry* (16) : 95–100.
- Nussbaum Martha C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press (trad. it.: Id. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: Il Mulino).
- Odparlik Sabine. 2014. *Die Würde der Pflanze. Ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik?* Baden Baden: Alber.
- Paola Marcello Di, Pellegrino Gianfranco. 2019. *Etica e politica delle piante*. Bologna: Derive Approdi.
- Plumwood Val. 1993. *Feminism and the mastery of nature*. London – New York: Routledge.
- Radford Ruether Rosemary. 1992. *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper Collings (trad. it.: Id. 1995. *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della Terra*. Brescia: Queriniana).
- Regan Tom. 1983. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press (trad. it.: Id. 1990. *I diritti animali*. Milano: Garzanti).
- Ricken Friedo. 1987. „Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik“. *Theologie und Philosophie* (62) : 1–21.
- Rosenberger Michael. 2015. *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier*. München: Kösel.
- Ryder Richard D. 2010. “Speciesism”. *Critical Society* (2) : 1–2.
- Santamaría-Dávila Jordi u.a. 2019. “Women’s Ecofeminist Spirituality: Origins and Applications to Psychotherapy”. *Explore* 15 (1) : 55–60.
- Schockenhoff Eberhard. 1997. *Etica della vita. Un compendio teologico*. Brescia: Queriniana.
- Schockenhoff Eberhard. 2013<sup>2</sup>. *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Schweitzer Albert. 1957. *Rispetto per la vita*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Shiva Vandana. 1989. *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
- Shiva Vandana, Mies Maria. 1993. *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Singer Peter. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins (trad. it.: Id. 2009. *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*. Milano: Il Saggiatore).
- Taylor Paul W. 1981. “The Ethics of Respect for Nature”. *Environmental Ethics* (3) : 197–218.
- Taylor Paul W. 1986. *Respect for nature. A theory of environmental ethics*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press.

\*

**Zusammenfassung:** Beim Anthropozentrismus, Biozentrismus und Ökozentrismus handelt es sich um unterschiedliche weltanschauliche und naturethische Modelle. Es sind philosophische Positionen, die das Selbstverständnis des Menschen in seiner Beziehung zu den nichtmenschlichen Lebewesen und zur Natur zum Ausdruck bringen und die eine ethische Relevanz haben, besonders im Kontext der Bio-, Tier- und Umweltethik. Dabei geht es um die Frage, wer und was zum moralischen Kosmos dazugehört. In den genannten Positionen wird dies unterschiedlich eng oder breit gefasst. Im Folgenden werden im Detail die unterschiedlichen umweltethischen Modelle und Denkpositionen vorgestellt.

**Schlüsselworte:** Anthropozentrismus, Biozentrismus, Ökozentrismus.

**Streszczenie: Antropocentryzm, biocentryzm, ekocentryzm (1).** W przypadku antropocentryzmu, biocentryzmu i ekocentryzmu chodzi o różne modele światopoglądowe i etyczne. Są to stanowiska filozoficzne, które wyrażają rozumienie przez człowieka jego relacji do pozaludzkich stworzeń i natury, i mają znaczenie w zakresie etyki, szczególnie w kontekście etyki zwierząt, etyki środowiska naturalnego i bioetyki. Chodzi przy tym o pytanie o to, kto i co należy do obszaru moralności. Odpowiedź na to pytanie jest we wspomnianych stanowiskach formułowana albo wąsko, albo szeroko. Niniejszy artykuł w szczególności prezentuje różne modele i stanowiska w zakresie etyki środowiska naturalnego.

**Słowa kluczowe:** antropocentryzm, biocentryzm, ekocentryzm.

**Abstract: Anthropocentrism, Biocentrism, Ecocentrism (1).** The matter of anthropocentrism, biocentrism and ecocentrism are different worldview and ethics models. There are philosophical positions, which express the self-understanding of man in relation to the non-human beings and nature, and which are relevant for the ethics, especially for the ethics of animals, ethics of environment and bioethics. It is about the question of who and what belong to the space of morality. The answer to this question in the mentioned positions is formulated either narrowly or widely. The presented article presents in details different models and positions in the field of ethics of environment.

**Keywords:** Anthropocentrism, Biocentrism, Ecocentrism.

