

## Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht

Hermann Lais zum 80. Geburtstag

*Von Anton Ziegenaus, Augsburg*

Das Thema Umwelt ist in aller Munde. Zu Beginn der siebziger Jahre waren es zunächst die Ölkrise und dann die Feststellungen des Club of Rome, die allgemein die Grenzen des Wachstums zu Bewußtsein brachten. Zu dieser Erkenntnis der mangelnden Ressourcen trat denn immer mehr die Einsicht in die vielfachen Zerstörungen, die der technisierte Mensch der Neuzeit anrichtet: Die Erde wird vergiftet, das Grundwasser verseucht, die Luft verschmutzt. Das Stichwort »Ozonloch« genügt, um zu erinnern, daß die Zerstörungen nicht nur den unmittelbaren Lebensraum des Menschen erfassen, sondern die gesamte Atmosphäre. Der technische Erfolg, auf den die einen so stolz waren, wird von den andern als Verirrung angeprangert, Technik- und Chemiefeindlichkeit ist gar nicht so selten.

Steht somit die Tatsache der Umweltzerstörung außer Diskussion, wird doch mancher am inneren Zusammenhang dieser Umweltsituation mit der Schöpfungstheologie zweifeln. Bei der Theologie, so mag der Zweifel lauten, handelt es sich um Gott bzw. den Bezug des Menschen zu Gott, also um »weiche«, nicht empirisch nachweisbare, sekundäre Zusammenhänge, bei der Umweltfrage aber um harte Realitäten und um greifbare Fakten, wie Waldsterben oder Klimaveränderung. Ist die Verbindung: Schöpfungstheologie und Umweltproblematik, nicht äußerlich, gekünstelt oder gesucht? Jedoch besteht ein grundlegender Zusammenhang. Diesen Konnex zwischen Schöpfungstheologie und Umweltproblematik zeigt schon

### *I. ein Blick auf den sog. Kulturauftrag*

Mit diesem Terminus Kulturauftrag sind die Aussagen von Gen 1, 26ff gemeint. Dort heißt es: »Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen, nach unserem Abbild, uns ähnlich, sie sollen herrschen über des Meeres Fische, über die Vögel des Himmels... So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde und machet sie untertän und herrscht über des Meeres Fische, die Vögel des Himmels und über alles

Getier, das sich auf Erden regt. Gott sprach weiter: Seht, ich gebe euch alles Grünkraut ... dies diene euch als Nahrung«. Dieser Stelle zufolge ist der Mensch die Spitze der gesamten Schöpfung; er allein ist durch einen unmittelbaren Bezug zu Gott ausgezeichnet, durch die Gottebenbildlichkeit. Die übrige Schöpfung besitzt nicht diese Gottunmittelbarkeit; sie ist dem Menschen unterstellt.

Mit dieser im jüdisch-christlichen Bereich gültigen Rangordnung Gott-Mensch-Welt wurde im Abendland die hellenistische und auch außerhalb dieses Raumes meistens gültige Reihung Gott-Makrokosmos-Mikrokosmos (= Mensch) abgelöst. Dieser außerchristlichen Reihung zufolge steht der Mensch nicht über der Natur, dem Makrokosmos, sondern ist als Mikrokosmos normiert am Makrokosmos und dessen Abbild, wobei infolge eines unscharfen Gottes- und Schöpfungsbegriffes Gott und Makrokosmos in einer Form von Pantheismus häufig verschmelzen.

Diese Rangordnung des biblischen Schöpfungsberichtes wird nun heutzutage als geistige Wurzel für die Umweltzerstörung ausgegeben. Ihm zufolge sei die Schöpfung anthropozentrisch, d. h. der Mensch stehe als Herr über die Schöpfung, und diese sei ihm unterstellt oder ausgeliefert. Die außermenschliche Schöpfung habe dadurch ihren sakralen Charakter als Makrokosmos verloren und sei zum reinen Objekt des Subjekts Mensch degradiert worden. Der Zusammenhang mit dem biblischen Bericht werde auch dadurch bestätigt, daß sich die Umweltzerstörung vor allem im christlichen Raum Europas und Amerikas finde. In seinem Buch: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*<sup>1</sup>, folgert Carl Amery aus dem angeführten Genesistext: »Es ist der ausdrückliche Auftrag der totalen Herrschaft. Der Mensch wird gerufen, diese Erde zu erfüllen, sie sich untertan zu machen. Magische Auflagen sind damit nicht verbunden, das heißt, es ist ihm völlig freigestellt, wie er diesen Auftrag vollzieht. Sonne und Mond sind Beleuchtungskörper, sonst nichts; Rohstoffe, Flora, Fauna sind ein Arsenal, über das er frei verfügt, sind Jagdterrain und Ernteacker.« In ähnlicher Weise stempelt Lynn White Jr den christlichen Glauben als »die anthropozentrische Religion« ab,

<sup>1</sup> rororo 6874, Reinbek 1984, 16. – Weitere Lit.: L. White Jr., *The historical Roots of our Ecological Crisis*: *Scienc* 155 (1967) 1203–1207; H. Schwarz, *Die eschatologische Dimension der Ökologie*: *Theol. Z.* 30 (1974) 95–106; G. Siegwalt, *Inwiefern betreffen die Umweltfragen unser christliches Denken?* *Bemerkungen zur Frage: Ökologie und Theologie*: *Kerygma und Dogma* 21 (1975) 225–238; K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München 1984; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985; S. M. Daecke, *Friede mit der Natur. Zur theologischen Begründung der Umweltethik*: *Evangel. Kommentare* 19 (1986) 8–11; J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander 1986; P. Stockmeier, *Die Natur im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. Herrschaftsauftrag und Entsakralisierung*: *MThZ* 37 (1986) 148–161; Ph. Schmitz, *Paradigmawechsel, Die Umweltethik als Vorreiter einer neuen inhaltlich ethischen Orientierung*: ebd. 162–172; B. Irrgang, *Zur Problemgeschichte des Topos »christliche Anthropozentrik« und seine Bedeutung für die Umweltethik*: ebd. 185–203; H. Gleixner, *Ökologische Ethik – erst heute? Hinweise aus dem 19. Jahrhundert zu einer christlichen Umweltethik*: *ZkTh* 109 (1987) 173–192; A. S. Alvarez, *Respuesta ética al desafío ecológico*: *Naturaleza y Gracia* 37 (1980) 81–104; F. Moreno, *La oposición entre naturaleza y cultura: Un malentendido histórico*: *Scripta Theol.* 23, I (1991) 255–265; R. Schulte, »Schöpfung« und »Natur« – Theologische Erwägungen zum Verständnis und zur akuten Frag-Würdigkeit des christlich-theologischen Gehaltes zweier Schlüsselbegriffe für Wissenschaft, Theologie und ökologisch-ethische Besinnung: *In unum Congregati*, FS Augustinus Kardinal Mayer, Metten 1991, 361–387.

die die Welt jemals gesehen habe und die der Natur kein Eigenrecht mehr zugesteht<sup>2</sup>. Amery und White behaupten also, daß das Christentum die Anthropozentrik dermaßen betone, daß der Natur jeder numinose Gehalt und jede Symbolaussage geraubt worden seien und die Natur als rein verfügbares Objekt betrachtet werde. Es handle sich um eine naturlose Anthropozentrik. Mit der Anprangerung dieser Anthropozentrik gehen nicht selten eine starke Ablehnung der modernen technischen Entwicklung oder unter Aufgabe der Anthropozentrik eine völlige Ausrichtung des Menschen an der Natur einher.

Dieser Auffassung zufolge ist also die Analyse der Umweltkrise aus schöpfungstheologischer Perspektive nichts Beiläufiges. Trotzdem ist diese Herleitung – wie alle monokausalen Begründungen – fragwürdig und vor allem unpräzise. Man denke nur an die Verödung Nordafrikas mit seinen vielen Wüstengebieten, an entsprechende Klagen aus dem China des ersten nachchristlichen Jahrtausends<sup>3</sup> oder an die viel schlimmeren Zerstörungen der Natur in den Ländern des kommunistischen Machtbereichs, sowohl in Europa (Bereich der früheren Deutschen Demokratischen Republik, Polen usw.) als auch in China. Hier mit White<sup>4</sup> von den »christlichen Voraussetzungen« des Marxismus zu sprechen, vereinfacht das Problem. Gerade ein breiterer geschichtlicher Überblick soll die vielen Aspekte des Zusammenhangs zwischen der Sicht der Umwelt und dem Schöpfungsglauben ins Bewußtsein heben.

## *II. Die Sicht des Mensch-Welt-Bezugs in der abendländischen Geschichte*

Wie P. Stockmeier und B. Irrgang herausarbeiteten, war das christliche Denken in Hinblick auf Mensch, Natur und ihrem gegenseitigen Bezug wenigstens bis ins 15. Jahrhundert von folgenden Grundlinien geprägt: Der Mensch wird einmal als Höhepunkt der Schöpfung gesehen und übt eine Herrschaftsfunktion gegenüber der übrigen Schöpfung aus. Die Natur wird deshalb – zweitens – klar als geschaffen verstanden und entdivinisiert, besitzt aber einen Verweiswert auf die Größe und Schönheit des Schöpfers. Die Auszeichnung des Menschen, der ebenfalls Geschöpf ist, besteht schließlich in seiner Gottebenbildlichkeit, d.h. in seinem Bezug zu Gott. Wird aber dieser Bezug zu Gott durch die Sünde gestört, gerät auch der Bezug des Menschen zur Natur in ein Mißverhältnis. Gerade dieser Aspekt wird in der neuzeitlichen Diskussion ignoriert.

Der erste Punkt, die Herrschaftsstellung des Menschen, hatte nach Stockmeiers Urteil für die Christen der ersten Zeit eine »nur nachgeordnete Bedeutung«<sup>5</sup>. Im 1. Klemensbrief (um 96) wird bei einem Zitat von Gen 1, 22.26 die Herrschaftsstellung des Menschen nicht erwähnt. Basilius († 379) betont in seinen Homilien zum

<sup>2</sup> Vgl. Schwarz 100.

<sup>3</sup> Vgl. R. Malek, Das chinesische Weltverständnis und Weltverhalten: B. Mensen (Hrsg.), Die Schöpfung in den Religionen, Nettetal 1990, 66ff.

<sup>4</sup> Vgl. Schwarz 100.

<sup>5</sup> Stockmeier 151.

Sechstageswerk die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur, doch wird die herrscherliche Stellung nicht eigens behandelt. Origenes allegorisiert die Herrschaft über die Tiere in dem Sinn, daß der Mensch seine Triebe nach dem Willen des Geistes, also sein eigenes Ich, beherrschen soll.<sup>6</sup> Eine exzessive Auslegung der Herrschaftsstellung im Sinn der behaupteten totalen Indienstnahme der Natur wurde also aus der Genesisstelle nicht abgeleitet.

Was den zweiten Punkt, die Sicht der Natur, betrifft, gilt diese nicht mehr als göttlich, sondern als geschaffen und dem Menschen unterstellt. Aber aus dieser Entdivinisierung erfolgt kein unumschränktes Herrschaftsrecht. Dabei ist einmal der dauernde Kampf der Kirche gegen Gnosis, Manichäismus und die Lehre des Markion im Altertum und gegen die Katharer im Mittelalter zu berücksichtigen. Diese erklärten die Welt für seismäßig schlecht. Die Materie galt als widergöttlich. Eine solche Sicht der Welt förderte den Kampf gegen sie oder führte zur Gleichgültigkeit, zur Verantwortungslosigkeit und zum Libertinismus. Diese dualistischen Strömungen hielten die Natur und den Leib für schlecht, aufgrund seines Leibes konnte niemand in Freiheit dem Bösen widerstehen; da der Leib nicht transparent für das Geistige und Göttliche war, gab es keine Inkarnation, d. h. kein Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes im Menschen Jesus (vgl. 2 Kor, 4, 6; Joh 14, 9), und keine Sakramente. Die Schöpfung, d. h. ihre Schönheit und Ordnung, konnte nicht in stummem Lob die Herrlichkeit des Schöpfers verkünden.

Gegen diese Abwertung der irdischen Wirklichkeit betonten die Christen die gute Qualität der Schöpfung. In den Psalmen wird häufig die Herrlichkeit Gottes aufgrund seiner Schöpfung hervorgehoben (vgl. Ps 8, 19, 29, 98, 104). In der Weisheitsliteratur wird immer wieder der Schönheit der Welt wegen die Herrlichkeit Gottes besungen (vgl. Hiob 38ff, Sir 17, 1ff; 18, 1ff). In Weish 13 wird getadelt, wer den Geschöpfen göttliche Ehre erweist, statt durch sie zum Schöpfer vorzudringen: »Nichtig waren von Natur aus alle Menschen, denen Unkenntnis Gottes eigen war und die aus den sichtbaren Gütern nicht den Seienden zu erkennen vermochten noch bei der Betrachtung der Werke den weisen Schöpfer erkannten, die vielmehr das Feuer, den Wind ... oder die Leuchten des Himmels für weltbeherrschende Götter hielten ... Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird vergleichsweise ihr Urheber erschaut«. In diesem Sinn wird in dem sog. Lobgesang (Dan 3, 57–90) die gesamte Schöpfung zum Lob Gottes aufgefordert. In einer naturhaften Anthropozentrik findet also der Mensch in der Schöpfung Spuren des Schöpfers, preist zusammen mit der Natur den Schöpfer und in Hinblick auf sie und verleiht ihrem stummen Lob Sprache. Es handelt sich hier eben nicht um eine naturlose Anthropozentrik, wie dem Christentum vorgeworfen wird.

Nach Nikolaus von Kues – um eine Stimme aus dem ausgehenden Mittelalter anzuführen (15. Jahrhundert) – wird der unsichtbare Gott in den Dingen der Welt erkannt (vgl. Röm 1, 20). Ein Zitat zeige die Natur- und Gottverbundenheit des Nikolaus, der in der Rose nicht nur den Schöpfer, sondern auch Freude an der

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 153f.

Harmonie findet: »Was will der Schöpfer, wenn er aus einem Dornbusch durch die Bewegung des Himmels und das Werkzeug der Natur eine so schöne und duftende sinnenfällige Rose hervorbringt? Was anders ... als daß jene bewunderungswürdige Vernunft in diesem ihren Wort sich kundzutun beabsichtigt, wie groß ihre Weisheit und ihr Verstand ist und was der Schatz ihrer Herrlichkeit ist, wenn sie so leicht eine solche Schönheit, so prächtig im Ebenmaß, vermittelt eines sinnengefälligen kleinen Dinges in den erkenntnisfähigen Sinn legt mit der Bewegung der Freude und der süßesten Harmonie, welche die gesamte menschliche Natur aufheitert« (De beryllo 37). Doch unterscheidet Nikolaus schon in c. 7 dieses Traktats zwischen Gott als dem »Schöpfer der realen Seienden und der natürlichen Formen« und dem Menschen als »Schöpfer der Verstandesseienden und der künstlerischen Formen, die lediglich Ähnlichkeiten seiner Verkunft sind, so wie die Geschöpfe Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft sind«. Die Schöpfermacht des Menschen, des »zweiten Gottes«, tritt ins Blickfeld.

Schließlich soll noch die These dargelegt werden, daß die Sünde als Störung des Gottbezugs des Menschen ein Mißverhältnis des Menschen zur Natur zur Folge hat. Schon der biblische Sündenfallbericht, wonach der Mensch Gott nicht mehr anerkennen und selbst Gott sein wollte und in der Folge der Mann über die Frau »herrscht« und sich die Menschen gegen das Verletzende des anderen mit Kleidern schützen mußten, belegt den Zusammenhang von Gottesbezug und Achtung des Nächsten bzw. von Sünde und überzogener Herrschsucht. In diesem Sinn führt nun Theophilus (um 180) (Ad Autol. II 17) aus: »Wie bei einem Hausvater, wenn er ein Leben in Ordnung führt, auch notgedrungen sein Gesinde ordentlich lebt, wenn er sich aber Ausschreitungen erlaubt, dies auch seine Diener tun, gerade so ging es mit dem Menschen, als er sündigte: weil er der Gebieter ist, so sündigten auch die ihm unterworfenen Geschöpfe mit ihm. Wenn nun der Mensch wieder zu einem seiner Natur angemessenen Dasein sich erheben und nicht mehr Böses tun wird, werden auch sie wieder zu ihrem ursprünglichen sanften Wesen zurückkommen.« Die Sünde führt also zu einer Disharmonie zwischen Mensch und Tier. Nur wenn diese Störung behoben wird – sei es hier anfänglich durch die Gnade Gottes und den guten Willen des Menschen oder endgültig in der Endzeit –, wird auch die Schöpfung nicht mehr »mitseufzen« müssen (vgl. Röm 8, 22); nach dem Barnabasbrief (6, 17ff) wird deshalb der Mensch erst in der neuen Schöpfung, wenn er selbst vollkommen geworden ist, die Herrscherstellung wahrnehmen können<sup>7</sup>.

Durch verschiedene Entwicklungen in der Neuzeit wurde diese Trias: Gott – Mensch – Welt, entscheidend verändert. Erst die damit einhergehende Säkularisierung führte zur modernen Ökonomie. Seit dem 16./17. Jahrhundert wurde der

---

<sup>7</sup> Vgl. Stockmeier 153f; A. Ziegenaus, Die gesamte Schöpfung wartet auf den Erlöser: *Praedica Verbum* 95 (1990) 487ff. – Nach Theodor von Mopsvestia, dem einflußreichen Exegeten der Antiochener Schule, ist der Mensch »Band der Schöpfung«, das die geistige Welt der Engel und die materielle Welt zusammenfaßt. Erst mit der Erschaffung des Menschen erhält die Schöpfung eine Mitte und wird der Kosmos vollendet. Umgekehrt drohte die Sünde, eine kosmische Katastrophe hervorzurufen, wenn nicht Gott mit seinem Heilsplan entgegengewirkt hätte: vgl. A. Ziegenaus, Das Menschenbild des Theodor von Mopsvestia, *Mchn. phil. Diss.* 1963, 58ff.

»religiöse, christlich-jüdische Begründungszusammenhang für das dominium terrae fallengelassen. Die Herrschaft über die Natur wurde ... als Weltbeherrschung ohne Mitwirkung Gottes aufgefaßt«<sup>8</sup>.

Die Säkularisierung zeigt sich einmal an der mechanistischen Sicht von Natur, zu der auch der menschliche Leib gehört. Descartes stellt im 17. Jahrhundert Geist (res cogitans) und Körper (res extensae) gegenüber. Die Körperwelt, bestimmt durch Ausdehnung, wird rein mechanistisch erklärt. Pflanzen, Tiere und auch der menschliche Leib werden mit einer Maschine verglichen. Dem Geist aber sind Ideen angeboren. Ihnen gemäß kann der Mensch die materielle Welt ordnen und konstruieren; angesichts der Not und Vergänglichkeit sei er sogar verpflichtet, sich zum »Herrn und Besitzer der Welt (maître et possesseur de la nature)« aufzuschwingen. Im Vergleich zur vorausgehenden Epoche besagt dieses konstruktivistische Programm, daß die Natur, nun nur als Materie verstanden, zum reinen Objekt, zum Rohmaterial wird, an dem nicht mehr Spuren des Schöpfers zu entdecken und zu achten sind; ferner fällt der Unterschied auf, daß die Not der Vergänglichkeit durch innerweltliche Anstrengung behoben werden soll. Dabei stellt sich die Frage, ob die Welt und ihre Ressourcen nicht überfordert werden, wenn sie Unvergänglichkeit ermöglichen sollen, was letztlich nur Gott schenken kann.

Francis Bacon († 1626) stellt die Forderung auf, daß die Spekulation zum Praktisch-Operativen fortschreiten müsse, zum Nutzen »for the kingdom for man«. Wissen ist Macht, mit der die Natur dienstbar gemacht werden muß. In seiner Utopie: Nova Atlantis, einer Schilderung der perfekten Gesellschaft, werden die Möglichkeiten der Beherrschung der Natur geschildert. Der Wuchs von Pflanzen wird beschleunigt, neue Arten werden gezüchtet, Tierversuche und Wiederbelebungen werden durchgeführt. Auch von künstlichen Menschen ist die Rede. K. Löwith kommt zu folgendem Resümee: »Die klassische Unterscheidung von physis und techne ist für Bacons neue Wissenschaft überholt, weil der Bestand der Natur als solcher keine Sanktion mehr hat, seitdem der Mensch die Natur nicht nur mittels technischer Kunst nachahmend ergänzt, sondern sie frei konstruierend entwirft und sie nach seinen Absichten umschafft«<sup>9</sup>.

Überbietet hier der Konstrukteur Mensch die Natur, so erklärt Kant das Ding an sich für unerkennbar. Nur das, was der Mensch innerhalb dieser unzugänglichen Welt selber zustandebringt, ist zu erkennen. In der Vorrede zur 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft formuliert er die Koinzidenz des Selbstgemachten mit dem Wahren: Die Naturforscher »begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwerfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre

<sup>8</sup> Gleixner 176; ähnlich Schwarz 101: Die naturlose Anthropozentrik »ist das Ergebnis eines Prozesses, durch den die theozentrische Weltanschauung des jüdisch-christlichen Glaubens in die anthropozentrische Weltanschauung unseres säkularen Zeitalters verkehrt wurde«.

<sup>9</sup> Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967, 13ff; ders., Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur. Eine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen, Heidelberg 1968 (Sitzungsberichte der theol. Ak. d. Wiss.) 20ff.

Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse. ... Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien ... an die Natur herangehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfall zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde«. Auffällig ist die Forderung, sich nicht von der Natur leiten zu lassen; die entwerfende Vernunft nötigt vielmehr die Natur. »Die Gefahr ist nicht zu leugnen, daß Natur damit auf das reduziert wird, was in ihr berechenbar ist«<sup>10</sup>.

Ohne das Genuine der jeweiligen Ansätze zu ignorieren, läßt sich doch von Bacon, Descartes bis Kant eine aufschlußreiche Entwicklung konstatieren: Die »Natur« wird auf Materie reduziert (Descartes), ist nicht erkennbar und Objekt der technischen Vernunft. Spuren des Schöpfers sind nicht mehr zu entdecken. In einer überzogenen Anthropozentrik stellte J. B. Metz<sup>11</sup> fest, daß dem modernen Weltbewußtsein entspreche, keine vestigia Dei (Spuren Gottes), sondern nur vestigia hominis (des Menschen) zu finden. Eine solche Natur ohne Gott, der häufig nur noch als Anstoß am Anfang in einem deistischen Rahmen geduldet wird, bedeutet eine enorme Säkularisierung. Die Welt wird zum freien Experimentierfeld des Menschen.

In dieser naturlosen Anthropozentrik fühlt sich der Mensch als Konstrukteur im prometheischen Sinn. In seinem Daseinsgefühl ohne Gott erkennt er als seine vordringliche Aufgabe, die Welt aus eigenen Kräften zu verbessern. Dabei wird ein eschatologischer Vorbehalt – so beim Marxismus – als billige unwahre Vertröstung verworfen. Das cartesische Programm, sich mittels der technischen Vernunft zum maître et possesseur de la nature aufzuschwingen und somit Not und Vergänglichkeit zu überwinden, führt jedoch im 20. Jahrhundert immer mehr in eine Sackgasse. Entweder erkennt man dieses Programm als utopische Zielsetzung, da Leid und Tod letztlich nie zu beseitigen sind, und erklärt das Dasein (ohne Gott!) als absurd (z. B. A. Camus) oder will dieses Programm mit zunehmender Verbissenheit realisieren; als Beispiel für diese blinde Verbissenheit ist die Ablehnung des sog. Neomarxismus zu nennen, der die Unmöglichkeit der irdischen Erfüllung menschlichen Hoffens und Sehnsens erkannte<sup>12</sup>, durch den offiziellen Marxismus. Wenn in den kommunistischen Ländern die Umweltnöte besonders stark sind, besteht durchaus ein Zusammenhang mit der Ablehnung des eschatologischen Vorbehalts, von Religion und Gott.

---

<sup>10</sup> Irrgang 200.

<sup>11</sup> Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 79.

<sup>12</sup> Vgl. A. Halder, Wissenschaft und Glaube. Zum gewandelten Religionsverständnis in der neo-marxistischen Religionsethik: A. Ziegenaus (Hrsg.), Zukunft des Menschen. Was dürfen wir hoffen? Donauwörth 1979, 7–33.

Jedoch läßt sich neben dieser philosophischen Entwicklungslinie in der Neuzeit auch eine religiöse feststellen. Z. B. wurde vor dem Bewußtwerden der Umweltproblematik, also in den sechziger Jahren, nicht selten die technische Rückständigkeit katholischer Länder im Vergleich zu protestantischen (etwa: katholischer Süden Europas gegen protestantischen Norden) angeprangert. Bei aller Vorsicht bei Pauschalierungen steckt dahinter eine richtige Einsicht, die ideengeschichtlich erläutert werden soll: Die reformatorische Theologie sieht die Folgen der Ursünde verheerender als die katholische. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gilt als stärker getrübt und die heilende Wirkung der Gnade als schwächer; in diesem Rahmen nimmt auch die egoistische Herrschsucht des Menschen stärkere Ausmaße an. In Hinblick auf die Zeichenhaftigkeit der Schöpfung mußte sich ferner die Abwertung der Sakramente (sowohl an Bedeutung als auch an Zahl) im Vergleich zur Wortverkündigung negativ auswirken; der protestantischen Theologie und Pastoral sind außerdem die Sakramentalien, d. h. Weihungen und Segnungen von materiellen Dingen, fremd. Dazu kommt noch die Herleitung des neuzeitlichen Kapitalismus aus dem Calvinismus: Wie Max Weber aufgezeigt hat, besteht ein direkter Zusammenhang von kapitalistischem Erfolgsstreben und innerweltlicher Askese mit dem Versuch, sich seiner Auserwählung zum ewigen Leben zu vergewissern. Während R. P. Lowrie die ökologische Krise auf drei vorherrschende Ethiken zurückführt, nämlich die protestantische Ethik, den Geist des Kapitalismus und die Idee des Fortschritts, nimmt H. Schwarz (S. 100) nur die »mißverständene calvinistische Lehre der doppelten Prädestination« als Ursache an. Den Kapitalismus bringt er mit dem Calvinismus und dem Pietismus in Verbindung: »Der Vater, der den Vorsitz über die Stunden führte, war zugleich der Gründer vieler Industrieunternehmen. Die religiösen Überzeugungen der calvinistischen und pietistischen Vorfahren trugen damit zu einem grandiosen industriellen Erfolg der Nachkommen bei, und zugleich zu den meisten unserer ökologischen Probleme«.

Der geschichtliche Durchblick muß schließlich noch die Nachwirkungen des Nominalismus berücksichtigen. Er leugnet die substanzielle Form, lehrt nur ausgedehnte Quantitäten der Materie und vertritt bereits im Grunde eine mechanistische Naturwissenschaft<sup>13</sup>. Ein für das gestellte Thema wichtigerer, weil neuer Aspekt betrifft die Gotteslehre. Gott eignet nicht mehr eine *potentia ratione ordinata*, seine Allmacht ist nicht durch den Logos gelichtet, sondern eine *potentia absoluta*, die eine voluntaristische Prägung der göttlichen Allmacht betonte<sup>14</sup>. Jürgen Moltmann<sup>15</sup> macht nun darauf aufmerksam, daß dann, wenn die *potentia absoluta* als besondere Eigenschaft Gottes hervorgehoben wird, auch das Ebenbild auf Erden solche Züge annehmen mußte: »Nicht Güte und Wahrheit, sondern Macht wurde zum vornehmsten Prädikat der Göttlichkeit«. Der Nominalismus hat das Denken des Spätmittelalters und der Reformatoren stark geprägt und somit

<sup>13</sup> Vgl. A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, Darmstadt 1971, 152f.

<sup>14</sup> Vgl. W. J. Courtenay, *Potentia absoluta/ordinata*: *Hist. Wörterbuch d. Phil.* Bd. 7.

<sup>15</sup> A. a. O. 40f; ferner A. Dempf 149: Auch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sei nach Ockham durch die *foecunditas*, die Schöpferkraft gekennzeichnet.

auch die Betonung der Herrscherlichen in Gott und im Menschen, das nicht mehr mit der kultivierenden Pflege von Gen 1, 28 identisch ist.

Zum Abschluß sei noch hervorgehoben, daß zur technisch beherrschten und genötigten Umwelt nicht nur die Umwelt »draußen« gerechnet wurde, sondern auch der Leib, der seit Descartes als *res extensa* mechanistisch verstanden, seit Bacon ebenso in die Züchtung eingeschlossen und vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer mehr chemisch »bearbeitet« und gentechnologisch »verbessert« wird. Dieser Rückblick zeigt, daß die Ökomisere nicht aus der christlichen Anthropozentrik und dem Kulturauftrag abgeleitet werden kann. Erst mit der Emanzipation des Menschen, des »zweiten Gottes« (Nikolaus von Kues), vom transzendenten Schöpfergott kam es zur reinen Verdinglichung der Natur und zu einer selbstherrlichen Anthropozentrik.

### III. Schöpfungstheologische Überlegungen zur Umweltkrise und ihrer Überwindung

Der Weg in die Ökokrise wurde bisher anhand der geschichtlichen Weichenstellung geschildert. Dieser Überblick kann auch Wege aus der Krise zeigen. Ohne die vielen Aspekte der Problematik zu ignorieren (also ohne den Versuch einer monokausalen Begründung der heutigen Misere), kann doch gesagt werden: Soweit die Ursache in gewissen Verkehrungen der theologischen Anthropologie liegt, muß auch dort die Heilung gesucht werden.

Schöpfungstheologisch ist an der Rangordnung Gott-Mensch-Welt festzuhalten. Gegen diese Ordnung wendet sich nun häufig die Ökobewegung. Ohne zu differenzieren sieht sie den Ursprung der Umweltmisere in der Anthropozentrik, d. h. allein schon in der Herrschaft des Menschen über die Natur. Demgegenüber wird die Physiozentrik propagiert. Bei diesen Begriffen ist allerdings zu beachten, daß sie von den einzelnen Autoren oft verschieden gebraucht werden. Bedeutet Anthropozentrik die absolute Herrschaft des Menschen, so daß Mitwelt zur bloßen Umwelt des Menschen schrumpft, oder werden dabei noch »Eigenrechte der natürlichen Mitwelt« geachtet<sup>16</sup> bzw. läßt die Physiozentrik noch die Sonderstellung des Menschen zu oder wird er möglichst umfassend in die Natur zurückgenommen. Zusätzlich zu dieser Unschärfe wird häufig die Theozentrik der Schöpfung und damit der Schöpfungsbegriff selbst übersehen oder verkannt. Die Konsequenzen bzw. die möglichen Tendenzen sollen nun zuerst bedacht werden.

Aufschlußreich ist die Analyse, was Meyer-Abich unter Physiozentrik versteht. Damit die Mitwelt nicht zur bloßen Umwelt schrumpft, versucht er, das dem Menschen und der Mitwelt Gemeinsame zu betonen. Deshalb erweitert er »das zur Anerkennung von Grundrechten führende Gleichheitsprinzip über die Gleichheit der Menschen hinaus auf die natürliche Lebensgemeinschaft«<sup>17</sup>. Wie in der Vergan-

<sup>16</sup> So Daecke 8f, z.T. mit der Terminologie von Meyer-Abich.

<sup>17</sup> Meyer-Abich 83.

genheit allmählich das Gefühl für die Gleichheit der Frauen und der Sklaven gewachsen ist, müsse nun auch die Gleichheit der Tiere, der Pflanzen und sogar der Elemente der Landschaft anerkannt werden<sup>18</sup>. Die Formel vom »größten Glück der größten Zahl« sollte nicht auf die Menschheit beschränkt bleiben. Die Gemeinsamkeit bestehe in der Leidens- und Empfindungsfähigkeit. Nicht nur Tiere oder Pflanzen, auch ein Tal kann ein eigenes anzuerkennendes Interesse haben und müsse deshalb als Rechtssubjekt gelten. »Rechte der natürlichen Mitwelt sollten zumindest überall dort anerkannt werden, wo es bei den Griechen ... Götter gab«<sup>19</sup>. Gegen Descartes und Bacon<sup>20</sup> – Meyer-Abich sieht also nicht im Christentum, sondern in neuzeitlichen philosophischen Konstellationen, z. T. auch in Kant die Ursache der Mißachtung der Mitwelt – werden die Eigenwerte der einzelnen Naturbereiche betont.

Obwohl Meyer-Abich Gleichheit nur in Bezug auf das Gleiche (z. B. Leidensfähigkeit, Empfindungsfähigkeit, Interesse) und somit auch Verschiedenheit anerkennen will, also Mensch und Tier nicht auf die gleiche Ebene stellen will, führt diese Physiozentrik zu einer starken Einebnung des Unterschieds zwischen Mensch und außermenschlicher Mitwelt. Diese Einebnung zeigt sich in der Forderung, nach der Anerkennung der Gleichheit von Frauen und Sklaven müsse auch die der Tiere und der Pflanzen durchgesetzt werden<sup>21</sup> oder die Rede von der »naturgeschichtlichen Verwandtschaft«: »Die Menschheit ist mit den Tieren und Pflanzen, mit Erde, Wasser, Luft und Feuer aus der Naturgeschichte hervorgegangen als eine unter Millionen Gattungen am Baum des Lebens insgesamt«<sup>22</sup>. Meyer-Abich denkt hier an die »Abstammungsgeschichte« des Evolutionismus<sup>23</sup>. Die Grenzen zwischen Menschen und Tieren werden ferner als »fließend« bezeichnet<sup>24</sup>. Der Autor fragt: »Wie kommen wir dazu, in bezug auf das Töten von Bäumen nicht dieselbe ethische Urteilskraft und Sorgfalt gelten zu lassen wie in bezug auf den Mord am Mitmenschen?«. Zwar betont Meyer-Abich, er wolle den Tod einer Pflanze nicht auf die gleiche Stufe mit dem des Menschen stellen, doch verwischt er sofort wieder den Unterschied, wenn er sagt, man müsse in beiden Fällen auch die Identität sehen, nämlich daß ein Lebewesen stirbt. Ist das Sterben eines Menschen nicht von dem eines Tieres verschieden? »Außerdem gibt es Übergangsformen, in denen das pflanzliche und das menschliche Leben gar nicht so verschieden sind wie normalerweise, nämlich die – wie man ja auch sagt – dahinvegetierenden Menschen. Die Kommunikation mit Schwerkranken kann der mit Pflanzen ähnlich werden«<sup>25</sup>.

Wo aber der Unterschied zwischen Mensch und übriger Natur nicht mehr klar festgehalten wird, wird der Mensch physiozentrisch in das Naturgeschehen subsu-

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 171–177.

<sup>19</sup> ebd. 166.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 173, 182, 186, 197.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 171, 175, 177, 183.

<sup>22</sup> Ebd. 174.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 182.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 183.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 186f.

miert. Die antike Reihenfolge (Gott-)Makrokosmos-Mikrokosmos ist wieder zur Gültigkeit gelangt. Konsequenterweise wird diese Naturphilosophie auch auf Spinoza und Goethe zurückgeführt, also auf eine Art Pantheismus<sup>26</sup>.

Bei diesem alle Wesensunterschiede einblendenden Funktionalismus kann und will der Versuch nicht gelingen, Vorrechte des Menschen zu begründen, die Meyer-Abich nicht prinzipiell leugnet. So dürfen die »Vorgesetzten« die anderen Lebewesen verspeisen. Jedoch wird dieser Vorgesetzte dabei »schuldige«; also ein Mensch, wenn er ein Tier verspeist, und auch ein Tier, das andere auffrißt, – so muß man folgern – wird schuldig! Da es unvermeidlich sei, nicht zu sündigen, sei der Mensch mit Luther gerecht und Sünder zugleich, und wir dürfen deshalb »in Stärke sündigen«; Christus rechtfertigt uns<sup>27</sup>. Es fehlt ein klarer Begriff vom Menschen und deshalb auch von Sünde.

Man muß Meyer-Abich durchaus seinen Einsatz gegen die mechanistische Auffassung von Natur bescheinigen, seine Achtung vor ihr als Mitwelt oder sein Bemühen für gedeihliche Bedingungen für Tiere, Pflanzen, Erde und Wasser. Doch hat diese Konzeption entscheidende Schwachstellen.

So kann man sicher den Einsatz gegen Tierversuche positiv würdigen. Tierquälerei wurde auch früher in den Beichtspiegeln als Sünde bezeichnet. Jedoch setzt die Diskussion um die Erlaubtheit und die Grenzen von Tierversuchen die Anerkennung der Sonderstellung des Menschen voraus; wer diese Voraussetzung nicht eindeutig und klar akzeptiert, verkennt die Problemstellung.

Ferner wird trotz des denkerischen hohen Anspruches – z. B. wird die gesamte abendländische Philosophiegeschichte herangezogen – in erstaunlicher Naivität und Kritiklosigkeit von Natur und Schöpfung gesprochen. Auch wer Menschen vergangener Zeiten aufgrund ihrer Naturverbundenheit eine besondere Intuition zuerkennen will, tut sich heute doch schwer, als Maßstab für die Rechte der natürlichen Mitwelt den Bereich anzuerkennen, in dem es bei den Griechen Götter gab. Vor allem aber verkennt Meyer-Abich in seinem Synkretismus die Unversöhnlichkeit zweier von ihm übernommenen Weltansichten, nämlich der numinosen Weltansicht früherer Zeiten und des Evolutionismus, der mit Zufallsmutation und Selektion die Selbstorganisation der Wirklichkeit erklären will. Eine solche selbstorganisierte Welt unterscheidet sich fundamental sowohl vom numinosen Kosmos der Griechen als auch von der christlichen Schöpfung. Was bedeutet schließlich in diesem Rahmen die propagierte Rückkehr zur Natur? Orientierung am numinosen Kosmos, an der christlichen Schöpfung oder an den Zufallsprozessen der Evolution? Kann man tatsächlich einem denkenden Menschen die Orientierung an der Natur empfehlen, wenn sich diese als Zufallsprodukt darbietet? Das ist eher ein Irrationalismus und Fatalismus.

Schließlich ist der Begriff »Interesse« klärungsbedürftig und dem Ziel der Anerkennung des Lebensrechts der Mitwelt eher entgegengesetzt. Beim Interesse steht das Bedürfnis des einzelnen im Mittelpunkt, es hat eine egozentrische

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 173; ferner 169f.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 194.

Grundrichtung. Obwohl die Menschen unter sich vom Ausgleich der Interessen sprechen, ist dann zu fragen, ob in einem Netz von Interessen, bei dem die gesamte Natur berücksichtigt werden muß, der überlegene Mensch die Interessen der Schwachen berücksichtigt, zumal, wie Meyer-Abich meint, die Interessen der Ungeborenen, Bewußtlosen, Säuglinge und Tiere nicht leicht zu definieren sind<sup>28</sup>. Im Konfliktfall wird eben, wie der Autor selbst bemerkt, der Mensch die Malaria-mücken ausmerzen, um nicht selbst zu sterben<sup>29</sup>. Was ist also von einem Interessenausgleich konkret zu halten? Wie wenig unter der Gesamtperspektive des Interesses im Konfliktfall dem Schwächeren Chancen eingeräumt werden, läßt sich an der Abtreibungspraxis demonstrieren. Diese Praxis belegt wohl am deutlichsten den absoluten Herrschaftswillen des Menschen und die Brutalität bei der Durchsetzung der Interessen. Wer dem Ungeborenen nicht einmal die Chancen einer Pflanze einräumen will, wie das häufige Schweigen der Ökologen – von den Befürwortern der Abtreibung innerhalb der Ökologiebewegung ganz zu schweigen – belegt, disqualifiziert sich selbst. Wenn es darum geht, Not und Vergänglichkeit zu überwinden (Descartes!), und das Interesse das Handeln bestimmt, ist eine allgemeine Achtung der Mitwelt unwahrscheinlich.

Zum Abschluß dieser Darstellung der physiozentrischen, makrokosmischen oder holistischen Ethik sei noch vermerkt, daß Meyer-Abich für die Ökologiebewegung repräsentativ ist. Daneben bestehen radikalere Strömungen. Arne Naess vertritt in einer panpsychischen Sicht das Prinzip des »bioesferical egalitarism«: Innerhalb der Natur kann kein Wesen Vorrang oder besonderen Wert beanspruchen. Oberster Grundsatz ist die Harmonie<sup>30</sup>. Hier stellt sich die Frage: Was tun bei einer Störung der Harmonie?

Alvarez spricht in Hinblick auf die These Callicotts, daß der »höchste Wert« die Gemeinschaft des Lebens sei, von einem »unmenschlichen ökologischen Totalitarismus«<sup>31</sup>. Die Programme der Ökologiebewegung sind genau auf ihre Folgen hin zu studieren. Sie könnte in eine äußerst bedenkliche Zukunft führen. Mit dieser Warnung sollen weder Pauschalurteile ausgesprochen noch die Verdienste durch die Anprangerung der Umweltgefahren geleugnet werden.

Im Rahmen dieser Ausführungen kann kein umfassendes Rezept aus schöpfungstheologischer Sicht entwickelt werden. Auch bleiben praktische Konzepte zur Rettung der Umwelt außer Betracht. Doch seien nun in der Form von Thesen, die im einzelnen begründet werden, einige Grundlinien aus schöpfungstheologischer Sicht aufgezeigt.

1.) Die Rangordnung und Reihenfolge Gott-Mensch-Welt behält weiterhin ihre Gültigkeit und ihren Wert. – Die damit eingeschlossene Anthropozentrik muß sich nicht, wie die jüdisch-christliche Geschichte bis zum 16. Jahrhundert zeigt, umweltfeindlich auswirken. Nur in diesem Ordnungsgefüge ist die besondere Würde

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 181.

<sup>29</sup> Ebd. 192.

<sup>30</sup> Vgl. Alvarez 85 f.

<sup>31</sup> Ebd. 86.

des Menschen zu wahren, die eine konsequente Physiozentrik im genannten Sinn nicht mehr begründen kann. Diese Würde des Menschen gründet jedoch in seiner Theozentrik, biblisch: in der Gottebenbildlichkeit. Aus dieser Theozentrik ergibt sich aber gerade eine Verantwortlichkeit gegenüber der gesamten Schöpfung.

2.) Der Kulturauftrag des Menschen ist trotz mißbräuchlicher Formen in der Neuzeit positiv zu würdigen. – Gen 1, 28f darf nicht im Sinn von Ausbeuten verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um ein schonendes Indienstnehmen. Nach Gen 2, 15 sollte der Mensch den Garten Eden »bebauen und erhalten«. Vielleicht darf man hier an ein Erhalten der Landschaft gegen Überflutungen durch die Flüsse denken. Nach Gen 9, 9f schließt Gott nicht nur mit Noe und seinen Söhnen, sondern auch mit den Tieren einen Bund. Wie gezeigt, wurde bis zum 16. Jahrhundert aus der Herrschaftsstellung des Menschen nie ein unbegrenztes Verfügungsrecht abgeleitet.

Doch lassen sich heute in der ökologischen Bewegung Trends feststellen, einen Kulturauftrag des Menschen völlig zu negieren und die Natur sich selbst zu überlassen. Der Mensch gilt prinzipiell als Störenfried der Harmonie in der Natur. Gegen diese Auffassung sei vermerkt, daß die Natur an sich durchaus nicht so harmonisch ist, sondern kriegerisch und zerstörerisch: Die Stichworte Raubtier, Malaria­mücke oder die dem Evolutionismus zugrundeliegende Vorstellung von Zufallsmutation mit dem Überleben der angepaßten Lebewesen mögen genügen. Ferner sei betont, daß der Mensch nicht nur stört oder zerstört, sondern auch im ursprünglichen Sinn des Wortes kultiviert; er kann z. B. Bäume beschneiden, so daß sie statt Wassertriebe Frucht hervorbringen, er kann veredeln, stärken, verschönern, das Leben verlängern, Krankheiten bei Menschen und Tieren heilen usw. Es ist nicht beweisbar, daß jedes Eingreifen des Menschen egoistischen Absichten entspringt und den einzelnen Lebewesen oder – allgemein – der Natur schädlich sein muß. Der mögliche und häufige Mißbrauch ist kein Einwand, sondern unterstreicht nur die Verpflichtung zum richtigen Gebrauch. Hier zeigt sich, daß die Umweltkrise letztlich auf eine Krise des Menschen verweist. Der Mensch zerstört also nicht notwendigerweise, sondern kann, vom ersten Werkzeug bis zur hochentwickelten Technik und Medizin, helfen, erleichtern, kultivieren. Man könnte deshalb auch einmal die Frage aufwerfen, ob die Natur nicht auch auf einen kultivierenden Menschen hin angeordnet ist. Dem entspricht von der anderen Seite der historischen und paläontologische Befund, daß sich der Mensch, nach Arnold Gehlens These ein biologisches Mängelwesen, sich nie in harmonischer Symbiose in die Natur einordnen läßt, sondern aus ihr herausgestellt und ihr gegenübergestellt ist<sup>32</sup>. Der Mensch ist kein reines Naturwesen, sondern ebenso ein Kulturwesen. Werkzeuge und Feuer belegen die besondere Weise des Verhältnisses schon des frühen Menschen zur übrigen Natur. Die biblische Schilderung des

<sup>32</sup> Moreno 260, zitiert die Rede Papst Johannes Pauls II. vor der Uno, der mit Thomas feststellt: *Genus humanum arte et ratione vivit*. – Nach R. Schulte, 383ff, ist die »Natur« offen für das Freiheitsgeschehen, sei es seitens des Menschen, sei es seitens des vollendenden Schöpfers, ohne dadurch ihr Eigensein zu verlieren. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine Philosophie des Kleides: Es zeigt, daß das Naturwesen Mensch immer auch ein Kulturwesen ist.

Sechstageswerks, das die Schöpfung im Menschen kulminieren läßt und diesen der Natur vorordnet, hat durchaus seine Berechtigung.

Der Kulturauftrag bedeutet konkret auch eine prinzipielle Bejahung der Technik. Damit seien nicht bedenkliche Auswirkungen der modernen Technik und Medizin und dgl. geleugnet. Sie müssen auf ihren humanen Wert hin kritisch geprüft werden. Jedoch sei gerade im Blick auf den Menschen eine Technikfeindlichkeit abgelehnt. Sie begegnet nicht selten in der Ökobewegung. Die Naturwissenschaft, also Technik, Chemie und auch Medizin, befindet sich deshalb in einer Legitimationskrise. Dabei werden oft nur kritisch die bedenklichen Folgen angeprangert, aber nicht die positiven anerkannt. Jedoch können bei aller Berechtigung der Kritik an Fehlerscheinungen – alles Endliche ist letztlich ambivalent – nicht die tatsächlichen Hilfen der Medizin, der Ernährungswissenschaft oder einfach der modernen technischen Entwicklung geleugnet werden. Der Kranke weiß die hochentwickelte Medizin zu schätzen, die ihm hilft. Wer möchte tatsächlich vor 1000 Jahren gelebt haben? Die Probleme der dritten Welt wird man nicht ohne die Möglichkeiten der Wissenschaft lösen können. Es ist nicht richtig, nur über die krankmachenden Folgen der Industrialisation zu klagen (Stichworte: Chemie, Luftverschmutzung), ohne zu bedenken, daß die Lebenserwartungen dabei doch stark gestiegen sind.

3.) Das Verständnis für Schöpfung ist wiederzugewinnen. – Das Wort »Schöpfung« hat einen guten Klang und wird häufig gebraucht. »Natur« und »Schöpfung« werden oft im synonymen Sinn verstanden. Man spricht von »Gottes heiler Welt«. Bei näherer Hinsicht fällt jedoch auf, daß man häufig zwar von »Schöpfung« spricht, ohne – faktisch oder prinzipiell – einen Schöpfer zu haben. »Schöpfung« oder »Gottes heile Welt« entpuppen sich bei schärferer Analyse des Kontexts als »die sich selbst organisierende Natur«. Eine solche Selbstorganisation wird z. B. in Kants »Allgemeine(r) Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt« dargestellt. In der Vorrede zu dieser Schrift zeigt Kant, wie sich unter deistischen Vorzeichen, d. h. aufgrund der Gültigkeit allgemeiner von Gott festgelegter Wirkgesetze der Materie, die gesamte anorganische Welt selbst gebildet habe. Daher könne man sagen: Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen. Ein anderes Modell von Selbstorganisation bietet der Evolutionismus an, der aus gewissen chemischen Voraussetzungen mit den Gesetzmäßigkeiten von Zufallsmutation und natürlicher Auslese auch das Entstehen des Lebens erklären will. Der französische Molekularbiologe Jacques Monod ist vielleicht der bekannteste Vertreter dieser Auffassung: Zu Beginn der siebziger Jahre stellt er die These auf, daß das Leben in all seinen Formen auf solche Weise entstanden sei<sup>33</sup>. Meyer-Abich spricht von einer »stammesgeschichtlichen Verwandtschaft« der gesamten Natur.

Hier wird ein Theoriedefizit deutlich, nämlich der nicht bedachte Widerspruch zwischen den physikalischen oder chemischen Totalerklärungen einerseits und der

<sup>33</sup> Zufall und Notwendigkeit, dtv 1069.

Chemie- und Technikfeindlichkeit andererseits. Auch kann die Wende von der rationalen technischen Weltgestaltung zu der sich selbst überlassenen Natur, die eine Zufalls-Welt ist, nicht überzeugen.

In diesem Rahmen kann nicht über den Evolutionismus aus schöpfungstheologischer Sicht gehandelt werden. Ein reiner Darwinismus bleibt auch heute unakzeptabel. Doch gibt es Möglichkeiten, eine sich nicht als weltanschauliche Totalantwort gerierende evolutive Sicht mit der Theologie zu vereinbaren<sup>34</sup>. Zudem sei auf die vielen Einwände verwiesen, die immer lauter gegen die traditionelle Evolutionslehre vorgebracht werden: Diese wegen ihrer theoretischen Geschlossenheit und Einfachheit eingängige Gesamterklärung hält einer Nachprüfung im Detail oft nicht stand<sup>35</sup>.

Wer von Schöpfung spricht und dabei nicht eine sich selbst organisierende Welt meint, wer unter »Schöpfung« also nicht eine religiös-mythische Aussageweise für Evolution und dem Entstehen von neuem versteht, muß die Wirklichkeit vom Schöpfer her sehen<sup>36</sup>. Schöpfung besagt die transzendente Setzung des Seins und des Neuen, deren Wirkung sich in der kategorialen Wirklichkeit zeigt. Schöpfung ist dabei ein überzeitlicher Akt, während Evolution die Ausfaltung des Grundgelegten in der Zeit bedeutet.

4.) Der Naturbegriff muß vertieft werden. – Schon der Nominalismus löste die Morphologie in Mechanik auf. Descartes sieht die Außenwelt nur als *res extensa*, auch den Leib. Diese mechanistische Auffassung von Leib und Natur ist zu überwinden. In dieser Forderung gehen Theologie, ökologische Bewegungen und auch bestimmte biologische Konzeptionen konform.

Theologisch ist der Leib des Menschen nicht Maschine. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen bezieht sich nicht nur auf den Geist, sondern umfaßt auch den Leib<sup>37</sup>. Dieses Urbild-Abbild-Verhältnis gilt in abgeschwächter Weise für die gesamte Natur. Aus ihr läßt sich nach Auskunft der Bibel die Größe und Schönheit des Schöpfers erkennen.

Dabei ist nicht zu leugnen, daß die Theologie in der Vergangenheit dieses religiös-ästhetische Verständnis häufig vernachlässigt hat. Gérard Siegwalt übernimmt Fritzsches Urteil von der »Naturblindheit der heutigen evangelischen Theologie« und beklagt, daß K. Barth die Natur überhaupt nicht in den Blick

<sup>34</sup> Vgl. L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1987, 36ff. 84ff.

<sup>35</sup> Vgl. etwa: B. Vollmert, Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten: Was Darwin nicht wissen konnte und Darwinisten nicht wissen wollen, Hamburg 1985.

<sup>36</sup> Vielleicht ahnen manche in der Ökobewegung diese mechanistischen oder chemischen Voraussetzungen der »Natur«. Da sie diese im Grunde ablehnen und den christlichen Schöpfungsbegriff nicht übernehmen wollen, wenden sie sich dem Irrationalismus der Esoterik (»New Age«) zu.

<sup>37</sup> Vgl. O. Loretz, Der Mensch als Ebenbild Gottes: L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969, 126: »Die Gottebenbildlichkeit kann somit weder mit besonderer Betonung noch ausschließlich auf den Geist oder Leib des Menschen bezogen werden. Der ganze Mensch steht Gott nahe. Die Gottebenbildlichkeit läßt sich von hierher gesehen weder auf die Gestalt noch auf die Herrschaftstellung des Menschen begrenzen. Durch die gottähnliche aufrechte Gestalt des Menschen und seine Herrschaft über die Schöpfung wird vielmehr seine Gottebenbildlichkeit, seine Verwandtschaft mit Gott im Bereich des Sichtbaren deutlich.«

bekomme<sup>38</sup>. Während der Cartesianismus Natur und Naturphilosophie an den Rand gedrängt habe, zeigt nach Siegwalt die Umweltproblematik, daß die Natur gegenüber dem Zugriff des Menschen eine eigene Widerstandskraft habe. Die Natur sei zwar nicht göttlich, aber »auch nicht einfach positiv irdisch«; »die religiöse Dimension« aller Dinge müsse wieder entdeckt werden. Das fordere eine Naturphilosophie, die die Linie Aristoteles – Thomas – Nikolaus von Kues – Schelling weiterführt, letztlich also eine Metaphysik. Die philosophische Problematik einer solchen Metaphysik nach Kant kann hier nicht behandelt werden, doch wird die Fülle der Probleme bewußt, die sich aus der heutigen Erfahrung der Ökonomie ergeben. Wenn in dieser Krise eine lang angelegte geistige Entwicklung zum Vorschein kommt, braucht es zu ihrer Überwindung mehr als einige technische Änderungen, etwa möglichst effiziente Katalysatoren. Es muß denkerisch eine Entwicklung aufgearbeitet werden.

Reflexionen im Sinne einer Naturphilosophie stellten schon Biologen wie A. Portmann<sup>39</sup>, Jakob von Uexküll oder I. Illies an. Die ökologische Bewegung stellt hier zurecht Anfragen an Theologie, Philosophie und gewisse führende Richtungen in den Naturwissenschaften. Nebenbei sei vermerkt, daß in der Politik die Grünen am entschiedensten gegen die Gefahren aus der Gentechnologie Stellung beziehen. Eine neue Entdeckung des Abbildlichen in der Natur durch die Theologie schließt auch die Wiederentdeckung des Sakramentalen ein. Lange Zeit galt es als Folge einer primitiven Weltsicht, die Blitze, Quellen, Bäume usw. als Erscheinung des Göttlichen verehrte; der moderne Mensch denke, so hieß es, eindimensional und habe kein Verständnis für sakramental-Zeichenhaftes. Gerade das Christentum, so z. B. Fr. Gogarten, habe die Säkularisierung gefördert.

Eine solche Wiederentdeckung des Sakramentalen bedeutet keine Rückkehr zur – angeblich – primitiven Weltsicht, die die heiligen Dinge für technisch-tabu und alles für numinos gehalten habe. Wie Mircea Eliade<sup>40</sup> zeigte, gibt es das Heilige und das Profane als zwei Weisen des In-der-Welt-Seins: Den Stein, den Baum, die Nahrungsaufnahme, die sexuelle Vereinigung usw. als Dinge oder funktionale Vorgänge zu betrachten (also im Sinn des Technisch-Verbrauchbaren) und darin zugleich einen Verweis auf das Heilige, eine Hierophanie zu sehen, hat sich beim Menschen früherer Zeit nicht ausgeschlossen und muß auch heute kein Widerspruch sein. Bedenklich bleibt nur die prinzipiell profane Sicht der Wirklichkeit.

5.) Die Theozentrik der Schöpfung ist wieder zu erkennen. – Theozentrik der Schöpfung besagt zunächst, daß die Umwelt nicht reines Rohmaterial zur Verfügung des Menschen, sondern auch Hinweis auf den Schöpfer und deshalb vom Mitgeschöpf Mensch mit Ehrfurcht zu behandeln ist. Der geschichtliche Durchblick zeigte, daß die Ausbeutung erst mit der mechanistischen Auffassung der Natur begonnen hat.

<sup>38</sup> S. 228ff.

<sup>39</sup> Vgl. H. Müller, *Philosophische Grundlagen der Anthropologie* Adolf Portmanns, Weinheim 1988; ferner Siegwalt 231.

<sup>40</sup> *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 8ff.

Theozentrik der Schöpfung besagt ferner, daß vor allem der Mensch als Höhepunkt der Schöpfung auf den Schöpfer ausgerichtet ist. Es handelt sich nur um eine relative, um die verantwortliche Anthropozentrik. Die neuzeitliche Gleichgültigkeit gegen die Umwelt begann in der Zeit, als Gott und Gottebenbildlichkeit vor allem unter dem Gesichtspunkt der herrscherlichen Machtausübung gesehen wurden und dann mit zunehmendem Säkularismus die Verantwortung des Menschen vor Gott aus dem Bewußtsein schwand.

Die Umweltkrise hat schließlich mit der Sünde zu tun. Diese Behauptung mag den überraschen, der Sünde nur als Kavaliersdelikt versteht und ihre verheerende Wirkung nicht wahrnimmt. Der Sünder empfindet Gott als Einschränkung und will selber Gott sein. Daß mit der Sünde die harte Herrschaft des Menschen beginnt, zeigt schon die Erzählung vom Sündenfall. Auch nach Theophilus führte die Sünde zur Disharmonie zwischen Mensch und Tier. Fr. Baader behauptete schon im letzten Jahrhundert, daß die ökologische Krise ein Moment der Totalkrise des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott sei, das zu einer naturlosen Ethik führte<sup>41</sup>. Ähnlich lehrte das Zweite Vaticanum, daß die Störungen des Gleichgewichts in der modernen Welt »mit jener tiefer liegenden Störung des Gleichgewichts zusammenhängen, die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat« (GS 10).

Die Sünde hat die Störung des Gottesbezugs zur Folge. Der Mensch ist zwar weiterhin auf Erfüllung angelegt, sucht sie aber nicht mehr in Gott. So wird die Theozentrik von einer mehr oder weniger überzogenen Anthropozentrik abgelöst. Alle Hoffnung und Erwartung richtet sich auf Geschöpfliches, das aber dadurch überfordert, d. h. ausgebeutet wird. Das cartesische Programm birgt bei näherer Hinsicht eine gefährliche Utopie in sich. Es gaukelt den Menschen vor, er könnte, wenn er maître et possesseur de la nature geworden sei, Not und Vergänglichkeit überwinden. Das Ziel wird nie erreicht werden, aber der aufs Irdische umgepolte Lebenshunger überfordert die Schöpfung.

J. Moltmann<sup>42</sup> ist zuzustimmen, daß Gott nicht nur als das herrscherliche Gegenüber zur Welt gesehen werden darf, sondern vor allem in seiner trinitarischen Gemeinschaft. Er ist in sich die Liebe. Aus Liebe, ohne Bedürftigkeit hat Gott die Welt erschaffen. Liebe sagt: Ich will, daß Du bist. Diese Liebe ist etwas grundlegend anderes als das egozentrische Interesse, das Meyer-Abich als Grundmotiv alles Strebens bezeichnet.

#### *IV. Der spezifische Beitrag der Theologie und des Glaubens zur Umweltfrage*

Zunächst eine Schlußanmerkung: Der Kulturauftrag enthält auch das Wort: Seid fruchtbar und mehret euch. In dieser Abhandlung wurde das demographische Problem der Überbevölkerung aus Zeit- und Raumgründen außer Acht gelassen. Doch sei zu dem häufig behaupteten Zusammenhang zwischen Bevölkerungs-

<sup>41</sup> Vgl. Gleixner, 178ff, 191.

<sup>42</sup> S. 16ff.

wachstum und Ökomisere vermerkt: In den industrialisierten Ländern ist – auch bei geringerer Verwendung von Kunstdünger und Unkrautvernichtungsmitteln – das Problem nicht die Unter-, sondern die Überproduktion von Nahrungsmitteln. Die Prognosen über die wachsende Kluft zwischen Bevölkerungswachstum und Nahrungsmittelproduktion haben sich seit Malthus bis zum Club of Rome als fehlerhaft erwiesen. Es handelt sich primär um das Problem der Ausbildung in der dritten Welt und der Verteilung der Ressourcen. Der momentane hohe Zuwachs in manchen Ländern ist ferner bedingt durch hygienisch-medizinische Erfolge bei der Reduzierung der frühen Sterblichkeit und wird sich später einpendeln. Schließlich ist zu bedenken, daß die Umweltverschmutzung nicht so sehr von der Zahl der gleichzeitig lebenden Menschen abhängt, sondern von ihrem Lebensstandard. H. Schwarz<sup>43</sup> stellt fest: Aufgrund des Lebensstandards »ist ein Kind aus den USA 50-mal so gefährlich für die Umwelt wie ein Kind aus Indien. Das heißt, daß ein wahrscheinlicher Bevölkerungszuwachs von 100 Millionen Amerikanern bis zum Jahr 2000 sich auf die Umwelt genauso auswirken würde wie 5 Milliarden Inder. Dies zeigt, welche ungeheuren Verpflichtungen ein höherer Lebensstandard mit sich bringt«.

Dieses Beispiel bestätigt wiederum die These: Die Ökokrise offenbart die Krise des Menschen, d. h. seinen Willen, innerweltlich alle Sehnsüchte zu stillen, seinen Erlebnishunger, sein egoistisches Konsumdenken. Zur Lösung der Umweltnöte sind sicher alle Menschen und die verschiedensten Gebiete aufgerufen. Der spezifische Beitrag der Kirche bzw. kirchlicher Verbände und der Theologie kann nach diesen Überlegungen jedoch nicht in einem eigenen direkten Umweltprogramm liegen, sondern in der Sorge um den Menschen aus den Mitteln und Kräften des Glaubens. Wo die Krise des Menschen nicht behoben wird, und gerade auch in seiner theozentrischen Dimension, besteht die Gefahr, daß nur Symptome kuriert werden.

<sup>43</sup> S. 99.