

Frühwald: Es ist nicht auszuschließen, daß der Irrationalismus in einer Art und Weise befördert wird, wie es in unserem Jahrhundert schon einmal der Fall war. Auch die moderne Industriegesellschaft kann falschen, gefährlichen Mythen erliegen und sich neue Götzen schaffen, doch liegt es an uns, dieser Entwicklung zu wehren, den mythischen Ursprung der Sprache zu „erklären“, den Ort der Mythen in unserem individuellen und sozialen Leben bewußt zu machen. Nur der nicht bewußte, der unerklärte Mythos gewinnt Macht über den Menschen.

HK: Wie wäre einer Ausbreitung des Irrationalismus gegenzusteuern?

Frühwald: Die Mahnung Thomas Manns, den Mythos zu psychologisieren, um ihn dadurch zu humanisieren,

scheint mir – zumindest in der Gegenwartsliteratur – nicht vergessen. Christa Wolf stellt Cassandra bewußt in ihre historischen und sozialen Koordinaten und macht sie dadurch erst zu einem auf unseren Weltzustand anzuwendenden Modell. Wenn das Grundpostulat einer humanen und bewußten, d. h. verantwortlichen Verwendung mythischer Stoffe und Bilder bewahrt wird, könnte der Grund zu einem Gespräch der sprachlos werdenden Lager, der Fraktionen, Sekten und Gruppen dieser Welt gelegt werden. Die „Nekrose“, das heißt die ansteckende Todeskrankheit, der Welt breitet sich nur dort aus, wo sich Sprachlosigkeit einstellt. Die Bewahrung der Sprache in ihren durch die Kunst erschlossenen mythischen Tiefen scheint mir eine gemeinsame Aufgabe von Wissenschaft und Literatur zu sein, für die sich jeder Einsatz lohnt.

Anthropozentrik der Welt

Zur gegenwärtigen theologisch-ökologischen Auseinandersetzung um das Verhältnis Mensch – Natur

Mitte September erscheint im Patmos Verlag das Buch des emeritierten Tübinger Moraltheologen Alfons Auer „Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion“ (320 S., 32,- DM). Mit Genehmigung des Autors und des Verlages veröffentlichen wir als Vorabdruck einige längere Passagen des zweiten Teils (ohne die Anmerkungen), in denen Auer vor allem die jüngsten Auseinandersetzungen über einen angeblich naturfeindlichen Anthropozentrismus des Christentums skizziert und exegetisch-moraltheologisch einer kritischen Wertung unterzieht (vgl. dazu auch den Leitartikel ds. Heftes, S. 393).

Das Stichwort „Anthropozentrik der Welt“ markiert – neben dem der „Kreatürlichkeit“ – den zweiten entscheidenden Aspekt in der gegenwärtigen Diskussion, insoweit diese die Theologie im eigentlichen Sinn tangiert, d. h. insoweit sie die Theologie kritisch herausfordert und insoweit sie von der Theologie selbst mitgetragen wird. Im folgenden soll zunächst von der heutigen Bestreitung der Anthropozentrik die Rede sein. In einem zweiten Schritt wird die biblisch-christliche Auslegung der zentralen Stellung des Menschen in der Welt vorgelegt.

1. Heutige Bestreitung der Anthropozentrik

Wer von der Überlegung herkommt, daß die Erfahrung der Welt als Gabe des Schöpfers an den Menschen sich in ehrfürchtigem Staunen, demütiger Selbstbescheidung und lobpreisender Dankbarkeit ausdrückt, dem erscheint es als selbstverständlich, daß dem Menschen eine Sonderstellung in der Welt zukommt und daß diese Sonderstellung sich im verantwortlichen Umgang mit ihren Gütern konkretisieren muß. Nun gibt es eine Reihe von Autoren,

die gerade diese Aussage der biblischen Urgeschichten als eigentliche und letzte Ursache der gegenwärtigen ökologischen Krise deklarieren. Die Diskussion scheint sich auf die Stellung des Menschen in der Natur als das Kernproblem zuzuspitzen.

Der amerikanische Historiker *Lynn White* hat wohl als erster massive Kritik am christlichen Schöpfungsverständnis geübt. Aufgrund des christlichen Schöpfungsglaubens haben die Naturwissenschaftler ihre Aufgabe darin gesehen, die Gedanken Gottes in der Schöpfung aufzufinden und nachzudenken, die Techniker aber haben ihre Legitimation darin gefunden, daß sie die von Gott dem Menschen übertragene Herrschaft über die Welt konkret geschichtlich durchsetzen. *White* hat recht: „Es gibt in der ganzen Welt keine einzige Religion, die in solchem Maße anthropozentrisch ist wie das Christentum – besonders in seiner westlichen Ausprägung ...“ Er stellt sich aber als Historiker ein schlechtes Zeugnis aus, wenn er dem Christentum die ausdrückliche Erklärung zuschreibt, „es sei Gottes Wille, daß der Mensch die Natur für seine eigenen Zwecke ausbeuten solle“. Wenn einmal die Wirkungsgeschichte von Gen 1,27f. im einzelnen untersucht sein wird, wird sich herausstellen, wie falsch diese Behauptung *Whites* ist. Nur von einem so verkehrten Ansatz aus kann *White* die Meinung vertreten, daß heutige Naturwissenschaft und Technologie „so von orthodoxer christlicher Arroganz gegenüber der Natur durchtränkt (sind), daß von ihnen allein keine Lösung der ökologischen Krise erwartet werden kann“ (*L. White*, Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: Gefährdete Zukunft. Prognosen anglo-amerikanischer Wissenschaftler, hrsg. von M. Lohmann, München 1973, 20–28, und in: F. A. Schaeffer, Das programmierte Ende, 71–88). Ähnlich großzügig verfährt mit der Wirkungsgeschichte von Gen

1, 27 f. der deutsche Soziologe *Gerhard Kade*. Für ihn ist es christliche Auffassung, daß der Wille Gottes erst dann geschieht, wenn der Mensch die Natur für seine eigenen Ziele „ausbeutet“, wenn der Mensch eine „unbegrenzte Herrschaft“ über die Schöpfung aufrichtet. Ihre katastrophale geschichtliche Zuspitzung haben die christlichen Impulse in der wissenschaftlich ermöglichten Kooperation von Technik und Ökonomik und in der „Überführung des christlichen Schöpfungsmythos in die ökonomische Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft“ gefunden. (*G. Kade*, *Ökonomische und gesellschaftspolitische Aspekte des Umweltschutzes*, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 5 [1971] 3–15, hier 5 f.) Angeregt wohl von Lynn White hat auch der amerikanische Theologe *John B. Cobb* die Ursache für die ökologische Misere in der durch die Schöpfungsgeschichten begründeten Sonderstellung des Menschen gesehen, wenn er auch im gesamten sich wesentlich zurückhaltender äußert. Die stärkste publizistische Effizienz wurde der Kritik am christlichen Schöpfungsverständnis fraglos durch das Buch von *Carl Amery* „Das Ende der Vorsehung“ zuteil. Hier ist die Rede vom göttlichen Auftrag zur „totalen Herrschaft“; diese sei letztlich darin begründet, daß der Mensch „Bild Gottes“ und damit durch einen „tiefen Graben“ von den übrigen Geschöpfen prinzipiell geschieden sei. Amery sieht den biblischen Herrschaftsauftrag von Gen 1, 27 f. und die gegenwärtige Praxis des Raubbaus und der Ausbeutung vor allem durch drei geschichtlich bedeutsame Zwischenschritte vermittelt: durch die mönchische Ethik, durch den Calvinismus und durch die neukatholische Leitungsethik. Unverkennbar kommen in dieser Konzeption seit Max Weber geläufige Argumente neu ins Spiel. Amery vertritt zwar nicht die Ansicht, das Christentum habe selbst die ökologisch so gefährliche Konsum- und Produktionsmoral der Christenheit bewirkt. Immerhin seien es jüdisch-christliche Leitvorstellungen, die von Wissenschaftlern, Technikern und Wirtschaftlern und schließlich auch von politischen Ideologen übernommen worden seien und mit deren Hilfe die triumphalistische Einstellung gegenüber der Natur theologisch legitimiert werde. Auch *Dennis L. Meadows* und *John W. Forrester*, beide Mitarbeiter der MIT-Untersuchungen über „Grenzen des Wachstums“, sehen die Ursachen der gegenwärtigen Krise jedenfalls zum Teil in der Wirkungsgeschichte von Gen 1, 28. Meadows stellt zwei sehr unterschiedliche Menschenbilder heraus: ein östliches, in dem der Mensch tief in das Gewebe natürlicher Prozesse eingebettet ist, und ein mehr westliches, in dem der Homo sapiens aus seiner geistigen Fähigkeit auch das Recht ableitet, die anderen Geschöpfe für seine Zwecke auszubeuten. Forrester behauptet gar, das Christentum sei „eine Religion des exponentiellen Wachstums“. (*J. W. Forrester*, *Die Kirchen zwischen Wachstum und globalem Gleichgewicht*, in: *D. L. Meadows*, *Das globale Gleichgewicht*, Stuttgart 1974, 253.)

Zu den entschiedenen Bestreitern der Anthropozentrik ist aus dem Umkreis der katholischen Theologie neuerdings *Eugen Drewermann* mit seinem Buch „Der tödliche Fort-

schrift“ (1981) gestoßen. Er hält es für verhängnisvoll, daß das Christentum mit seinem Anthropozentrismus die Naturordnung völlig auf den Kopf gestellt und das Schicksal der Natur vom Menschen abhängig gemacht hat. Wenn das Christentum bei dieser Auffassung bleibe, leiste es nicht nur dem Atheismus Vorschub, sondern verstärke weiterhin jene Grundauffassung, die sich im abendländischen Menschenbild herausgebildet habe, daß nämlich der Mensch Mittelpunkt der Welt sei. Der Mensch müsse wieder als „Teil der Natur“ angesehen werden. Insofern das Christentum an dieser abendländischen Grundorientierung mitschuldig sei, trage es auch Schuld an der durch sie heraufgeführten Zerstörung der Natur wie an der Entwurzelung der Menschen und der Rechtlosigkeit der Kreatur.

Den hier referierten kritischen Stimmen gegenüber dem christlichen Verständnis der Sonderstellung des Menschen in der Natur ist sowohl im Hinblick auf die eigentlichen Intentionen von Gen 1, 27 f. als auch im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte dieses Textes widersprochen worden. *Günter Altner* spricht mit Recht von der „Wetterwendigkeit des Urteils über die negativen Implikationen des Christentums“ und erinnert „an den Mechanismus der Schuldprojektion, wie er gegenüber mißliebigen Größen der Gesellschaft immer schon üblich war“. In der Tat hat sich das Christentum bis in die Gegenwart herein immer wieder hartnäckige Rückständigkeit und sogar emphatische Sperrigkeit gegenüber dem technisch-wissenschaftlichen Fortschritt vorwerfen lassen müssen. Und nun soll es zum ökologischen Sündenbock gestempelt werden. Dieses Bemühen kann einer seriösen Bewertung nicht standhalten. Ein so bedeutender Kenner der anstehenden Probleme wie *Adolf Portmann* hat denn auch das Christentum gegenüber dem Vorwurf der Umweltzerstörung in Schutz genommen. Die amerikanische Ethnologin *Margaret Mead* vertritt die Meinung, daß die Kritiker der christlichen Kirchen „die ausbeuterische Haltung der Europäer, ihr Streben nach Vorherrschaft, schon lange bevor sie christianisiert wurden“, nicht berücksichtigen. Und sie fährt fort: „Versuche, Christen zwingen zu wollen, aus einem Gefühl der Schuld für die Vergangenheit Verantwortung zu übernehmen, wie ein aggressives und unternehmungsmutiges Volk schließlich Europa besiedelte und sich nach Amerika ausbreitete, fördern ein gefährliches Mißverständnis über die Geschichte und die Rolle religiöser Ideologie, kultureller Tradition und tatsächlicher Zustände bei der Herausbildung der Verhaltensweisen gegenüber der Umwelt.“ (*M. Mead – W. Fairserois*, *Kulturelle Verhaltensweise und die Umwelt des Menschen*, in: *Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft*, hrsg. von H. D. Engelhardt, Gütersloh 1975, 17 f.)

Für Carl Amery gehört das Christentum zu jenen Sinninstanzen, die ihren Jüngern „das Gefühl ihrer Mächtigkeit“ vermitteln wollten, dabei aber insofern noch dem Mythischen und Magischen verhaftet geblieben sind, „als sie einen verborgenen, einen noch zu enthüllenden, einen futurischen oder eschatologischen Sinn proklamieren

mußten“. Demgegenüber müssen wir – der Autor lädt uns mit ungebrochenem säkularistischem Pathos dazu ein – „hinaustreten ins Licht des faktischen Tages. Wir müssen lernen, die Welt und unseren Platz in ihr zu sehen – von Angesicht zu Angesicht. Die Welt, die unsere Heimat nicht werden wird, wenn wir nicht begreifen, daß sie die einzige Heimat ist, die wir je hatten, haben oder haben werden.“

Das klingt nun freilich recht merkwürdig. Denn was sich hier ausspricht, ist doch genau die Auffassung, die sich in Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft um so mehr ausgebreitet hat, je stärker die neuzeitliche Emanzipation des Menschen vom Christentum sich durchzusetzen vermochte. Günter Altner hat recht: „Wenn der Mensch in das ‚Licht des faktischen Tages‘ tritt, das ihm seine Vernunft spendet, so übernimmt er damit die Sinn- und Tatverantwortung für das Ganze, das ihm seine Vernunft erhellt.“ Das Christentum kann und darf seine Mitschuld an der verhängnisvollen Entwicklung nicht bestreiten.

Aber sie liegt primär jedenfalls nicht dort, wo Amery sie sucht. Sie liegt vielmehr darin, daß die christlichen Kirchen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte viel zuwenig ernst genommen haben, als daß sie in der Auseinandersetzung mit ihr die eigenen Vorstellungen von Verantwortlichkeit hätten wirksam entfalten können. In den biblischen Schöpfungsgeschichten stoßen wir ohne Frage auf jene menschliche Kreativität, die den Kern der geistigen Geschichte der Neuzeit ausmacht. Theologien und Kirchen aber haben ihre eigene Tradition allzulange ohne angemessene Berücksichtigung der neuzeitlichen Entwicklung zu vermitteln versucht. *Alexandre Ganoczy* hat den Weg aufgewiesen, auf dem die Philosophie der letzten Jahrhunderte die Macht über das Schöpfungsdenken übernommen hat. Weil die christlichen Kirchen diese Entwicklung eher autoritär zu unterbinden als kritisch zu integrieren suchten, haben sie sich selbst aus dem neuzeitlichen Kommunikationsprozeß weithin ausgeschlossen. Sie erschienen eher als Gegner denn als kritische Verbündete der neuzeitlichen Entwicklung. „Es gab lange Zeit keine ausgesprochen neuzeitliche christliche Theorie der Freiheit. Kein theologischer Mentor trat auf den Plan, um die Freiheitsbotschaft des Evangeliums schöpfungsgemäß und folglich anthropologisch so auszuarbeiten, daß der seiner schöpferischen Kräfte bewußt gewordene Mensch in seiner Suche nach persönlicher und gesellschaftlicher Freiheit daran Halt hätte gewinnen können. Wie hätte es aber auch zu einer Allianz der theologischen Forschung mit den neuen Freiheitsbewegungen kommen können, zumal die offizielle Theologie der Kirchen von der Schöpfungsordnung eher ideologisch als dialogisch, eher im Sinne der Bewahrung des Bestehenden als in vertrauensvoller Auseinandersetzung mit dem Neuen sprach!“ (Vgl. *A. Ganoczy*. Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, 108) Daraus ergibt sich für uns eine wichtige Einsicht. Soweit die gegenwärtige ökologische Krise in einem bestimmten Menschen- und Weltbild, also in bestimmten Wertvorstellungen begründet ist, kann ihre

Lösung nicht darin bestehen, daß wir die neuzeitliche Freiheitsgeschichte desavouieren und hinter sie zurückstreben, sondern daß wir sie anthropologisch bewältigen, indem wir sie mit dem biblisch-christlichen Verständnis von Mensch und Welt kritisch konfrontieren.

2. Theologische Interpretation der Anthropozentrik

a) Die Problematik

Es scheint, daß wir hier den Kernpunkt der ökologischen Problematik erreicht haben. Immer noch – sagen die Kritiker – seien wir auf der Spur des „radikalen Anthropozentrismus“, die Descartes eröffnet habe. Auch heute werde „Humanökologie“ vielfach noch „rein anthropozentrisch als eine etwas raffiniertere, weil ökologisch drapierte Ausbeutung der Natur im Dienste menschlicher Sonderinteressen“ verstanden. Auch die wissenschaftliche Ethik reflektiere zum Schaden der nichtmenschlichen Natur so gut wie ausschließlich die zwischenmenschlichen Beziehungen. Günter Altner spricht von einer „totalen Fixierung des Menschen auf sich selbst“ und sieht „die anthropozentrische Perversion“ darin wirksam, daß wir die Natur enthumanisieren und alles Interesse dem Menschen zuwenden, als käme es nur darauf an, daß er sich entfalte und wohl fühle. Eine eindrucksvolle literarische Gestaltung hat der Vorwurf der Anthropozentrik bei Carl Amery gefunden, der *Moby Dick*, den letzten Bartenwal, auf der Friedenskonferenz von Christen und Marxisten in Marienbad auftreten läßt. Der satirische Dialog zwischen *Moby Dick* und den von der Paulusgesellschaft geladenen Philosophen und Theologen bringt die Problematik genau auf den Punkt. Die Frage ist nur, ob die Wahrheit beim letzten Bartenwal oder bei seinen Gesprächspartnern liegt.

Die anthropozentrische Perversion wird den Philosophen angelastet. Man meint, die Geschichte der Philosophie wäre anders gelaufen, wenn Plato und Aristoteles die pythagoräische Liebe zur Mitkreatur übernommen hätten. Nun betrachte eben die philosophische Ethik die außermenschlichen Kreaturen nur noch als „Daseinshintergrund des Menschen“. (*G. M. Teutsch*, Neue Ansätze in Richtung einer humanökologischen Ethik 33.49.) Die Kritik trifft, jedenfalls teilweise, auch die moderne philosophische Anthropologie, insofern diese die Sonderstellung des Menschen auf seine Weltoffenheit (M. Scheler), auf seine Exzentrizität (H. Plessner) oder auf seine biologische Mangelhaftigkeit (A. Gehlen) zurückführt. *Peter Kampits* vertritt allerdings die Meinung, daß eine solche philosophische Position mit den Anforderungen an eine ökologische Ethik durchaus zusammengehe. Selbstverwirklichung des Menschen schließe ja nicht ein, daß der Mensch sich allem Nichtmenschlichen gegenüber in überheblicher Willkür „aufspreize“, vielmehr liege die Sonderstellung des Menschen darin, daß er als einziges Lebewesen fähig sei, nach seinem Verhältnis zu den anderen und damit auch „nach sich selbst (zu) fragen . . ., um in diesem

Fragen seinen Aufenthalt gegenüber dem Ganzen des Seins zu nehmen“. Von hier aus sieht Kampits allerdings im Unterschied zu anderen Vorkämpfern einer ökologischen Ethik durch die Sonderstellung des Menschen einen wesenhaften, nicht nur einen graduellen Unterschied zum Tier konstituiert. *Gotthard M. Teutsch* dagegen scheint der Auffassung zuzuneigen, die Sonderstellung des Menschen sei eher gradueller als prinzipieller Art, und kritisiert die unbewußte Überheblichkeit des Menschen auch gegenüber den höchst entwickelten Tieren.

Anthropozentrische Perversion wird auch der Theologie vorgeworfen. Nach Klaus M. Meyer-Abich etwa macht die herrschende Theologie (wie die industrielle Wirtschaft) weithin den Fehler, „das Universum viel zu sehr als eine Veranstaltung um unseretwillen anzusehen“. (*K. M. Meyer-Abich*, *Zum Begriff einer Praktischen Theologie der Natur*, 17.) Eine Kritik an der theologischen Position impliziert auch die allerdings recht merkwürdige Interpretation von Ps 104 durch *Odil H. Steck*. Obwohl der Mensch zum Lob seines Schöpfers aufgerufen werde und im Unterschied zu den Tieren sein Leben durch Arbeit versorge, sei ihm „ein Vorrang oder eine Höherwertigkeit gegenüber anderem Lebendigen nicht zuerkannt“. Der *eine* Vorgang göttlichen Wirkens geschehe „keineswegs nur für den Menschen oder nur auf ihn hin, sondern zugunsten alles Lebendigen“. Sehe man von der Verwiesenheit des Menschen auf das Lob des Schöpfers und von einer Selbstversorgung durch Arbeit ab (sic!), dann bestehe „seine Sonderstellung groteskerweise darin, daß er und nur er es ist, der störend als Gegenkraft im Rahmen dieses Schöpfungsgeschehens auftreten kann“. Man mag es grotesk finden, aber gerade diese groteske Möglichkeit dokumentiert ja mit die wesenhafte Sonderstellung des Menschen. Er kann und muß die Natur durch die Arbeit seinem Wohl dienlich machen, er kann sie auch zerstören und damit seinem Wohl zuwiderhandeln. Er kann und muß die ihm zuteil gewordene Würde vor seinem Gott lobend und preisend zu Wort bringen. Wie kann man davon „absehen“? Und wie kann man darüber hinweggehen, daß nach Ps 104, 14 f. Gott „auch Pflanzen (wachsen läßt) für den Menschen, die er anbaut, damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut, damit sein Gesicht von Öl erglänzt und Brot das Menschenherz stärkt“? Hier wird doch die Aussage der biblischen Schöpfungsgeschichten bestätigt, daß die ganze übrige Welt auf den Menschen als das höchste Schöpfungswerk hingeordnet ist.

Von solchen Einsichten inspiriert vertritt die vom Christentum geprägte Philosophie die Anthropozentrik der Welt. *Johann B. Metz* hat gezeigt, daß sich in Thomas von Aquin der Durchbruch von der antik-griechischen Kosmozentrik zur biblisch-christlichen Anthropozentrik vollzieht. Nun steht der Kosmos im Horizont des Menschen, nicht mehr der Mensch im Horizont des Kosmos. Der Mensch ist nicht mehr als beliebiger Teil dem Welt-horizont eingeordnet. Vielmehr wird das Ganze von seiner Subjektivität her gesehen und bestimmt. Im Men-

schen ist das Sein im ganzen in einer bestimmten Weise anwesend. So wird die Subjektivität zur „primären Stätte der Seinerschlossenheit; Denken erscheint als Seinsvergegenwärtigung“. Im Menschen ist also der Kosmos erst recht bei sich selbst.

Ganz in diesem thomanischen Geist spricht *Jakob Hommes* von der „menschlichen Bewandnis“ oder von der „personalen Bedeutsamkeit“ des Naturgeschehens. Es ist gänzlich in das Leben des Menschen hineingetaucht, ist der gegenständliche Teil seines Wesens. Das Naturgeschehen ist mit seiner personalen Bewandnis dem Menschen vorgegeben, es erfordert aber zugleich seine „eigenständige geistig-personale Aktivität“, die der Mensch freilich nur zusammen mit den anderen das Naturgeschehen handhabenden Menschen fruchtbar entfalten kann. (*J. Hommes*, *Naturrecht, Person, Materie – Das Anliegen der Dialektik* 60–64.)

Wie steht es mit der Theologie selbst? Sie geht auf jeden Fall aus von den biblischen Schöpfungsgeschichten. Diese aber stellen bei aller Verschiedenheit unter sich doch gemeinsam fest, daß die ganze übrige Welt allein auf den Menschen als höchstes Schöpfungswerk Jahwes hingeordnet ist. In Gen 2 erscheint der Mensch als die Mitte, um die herum Gott seine Welt aufbaut, in Gen 1 als der Kulminationspunkt, auf den die Schöpfungsgeschichte Stufe um Stufe sich zielstrebig hinbewegt. Im folgenden werden im wesentlichen die immer wieder zitierten „Kardinalstellen“ aus den Schöpfungsgeschichten für das biblische Verständnis der Anthropozentrik der Natur herausgestellt. Darüber soll freilich nicht übersehen werden, daß die Sonderstellung des Menschen noch viel sicherer zu erheben ist „aus dem in sich geschlossenen Gesamt-votum des Alten Testaments, nach dem Gottes Anspruch und Gebot nur dem Menschen gelten, nur ihn die Gottesoffenbarung trifft, nur er die Verantwortung seiner Entscheidung trägt und nur er Sünder oder ‚Gerechter‘ sein kann“. (Vgl. *Maas*, Art. ADAM, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren, Bd. I, Stuttgart 1970, 81–94, hier 92.)

b) Biblisch-christliche Interpretation

Die theologische Behauptung der Anthropozentrik der Natur kann hier nicht im einzelnen begründet werden. Es sollen aber doch die wesentlichen Hinweise aus dem biblisch-christlichen Schöpfungsverständnis kurz vorgestellt werden: die Selbstentschließung des Schöpfers, die Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild, der göttliche Herrschaftsauftrag an den Menschen, die menschliche Namengebung für die Tiere und die Betonung der Gutheit der Schöpfung.

Selbstentschließung des Schöpfers: Nach Gen 1, 16 beginnt die Erschaffung des Menschen mit einer ausdrücklichen göttlichen Selbstentschließung: „Laßt uns Menschen machen ...“ Alle anderen Kreaturen sind durch das „Wort“ erschaffen worden; sechsmal steht es da in Gen 1, 3.6.9.14.20.24: „Gott sprach.“ Dies kann doch nur be-

deuten, daß er durch sein Wort sich selbst, sein Innerstes, also seine Liebe und seine Freiheit, der Welt als tragenden Grund, als bewegende Kraft und als letztes Sinnziel eingestiftet hat. Größeres, so scheint es, kann es nicht geben. Und doch weist es auf Größeres hin, wenn der Schöpfer zur Erschaffung des Menschen mit einem neuen Entschluß ansetzt und wenn bei der Durchführung dieses Entschlusses das Wort *bara* = schaffen gleich dreimal verwendet wird. Offensichtlich soll mit allem nur möglichen Nachdruck herausgestellt werden, daß die Erschaffung des Menschen in ganz besonderer Weise unmittelbar auf Gott selbst zurückgeht und daß dieses Werk das schöpferische Handeln zu seinem Höhepunkt und seinem eigentlichen Ziel bringt. Ein besonderer Entschluß des Schöpfers bei der Erschaffung des Menschen begegnet auch in anderen Schöpfungsmythen, so im sumerischen Mythos von der Erschaffung des Menschen, in der Schöpfungserzählung der Shilluk oder in *Enuma elis*. Dieser Zug in den primitiven Schöpfungsmythen bringt überall, wo er begegnet, eine Erkenntnis von der Besonderheit menschlicher Existenz gegenüber anderen geschaffenen Wesen zum Ausdruck: „Das Bewußtsein seiner selbst, das den Menschen von den übrigen Lebewesen unterscheidet, spiegelt sich in dem Entschluß des Schöpfers, in dem die Erschaffung des Menschen von der aller übrigen Kreaturen abgehoben wird.“ (C. Westermann, *Genesis* 1–11, 50.)

Gottebenbildlichkeit des Menschen: Die Erschaffung des Menschen als „unser Abbild, uns ähnlich“ (frühere Übersetzung: „als unser Bild und Gleichnis“) (Gen 1, 26 a. 27) hat von jeher zu den Grundpositionen der theologischen Anthropologie gehört. Geschichtlich tritt eine Reihe von Interpretationen hervor, angefangen vom aufrechten Gang des Menschen, durch den ihm die Betrachtung des Himmels ermöglicht wird, über die Statthaltschaft Gottes in der Welt, die Herrschaft über die Tiere, die geistigen Vorzüge, die Schönheit der leiblichen Gestalt, die leib-seelische Ganzheit bis hin zum Sein des Menschen als Mann und als Frau. Heute sieht man den Kerninhalt des Begriffs Gottebenbildlichkeit in der freundschaftlichen Verbundenheit des Menschen mit Gott: Die Ausnahmestellung des Menschen innerhalb der gesamten Schöpfung äußert sich darin, daß Gott ihm eine besondere Nähe gewährt. Dieser Kerngehalt des Begriffs der Gottebenbildlichkeit schließt die anderen Aspekte, die in der Geschichte zum Tragen gekommen sind, keineswegs aus. Man kann vielmehr sagen, daß die Gottebenbildlichkeit sich in der Relation des Menschen zu sich selbst, zur Mitwelt und zur kosmischen Umwelt darstellt und verwirklicht.

Claus Westermann warnt davor, in Gen 1, 26 f. einfachhin eine Aussage über das Wesen des Menschen zu sehen, die man ohne weiteres aus dem Zusammenhang lösen und in die Systematik einer theologischen Anthropologie einordnen könne. Im Vordergrund stehe nicht die Aussage über das Sein des Menschen, sondern über ein göttliches Handeln. Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes konstituiere zunächst nicht eine bestimmte Qualität des

Menschen, sondern ermögliche ein Geschehen zwischen Gott und Mensch. Die Eigentlichkeit des Menschen sei also in seinem Gegenüber zu Gott zu sehen.

Man kann nicht sagen, daß sich die Auffassung von Claus Westermann allgemein durchgesetzt hat. Auch Odil H. Steck, für dessen Konzeption sie besonders förderlich wäre, scheint ihr nicht zuzustimmen. Nach seiner Meinung qualifiziert der Begriff der Gottebenbildlichkeit „den Menschen als Repräsentanten Gottes für das Lebendige neben ihm im irdisch-horizontalen Schöpfungsbe- reich“. Diese Interpretation zielt also mehr auf die zentrale Stellung des Menschen im Gefüge der Schöpfungswelt und auf die Bedeutung dieser Stellung für den Dauerbestand alles Lebendigen ab.

Man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, daß im Begriff der Gottebenbildlichkeit sich die Verwiesenheit auf das Urbild (als Ursprung und Ziel) und die Verbindlichkeit seiner Abbildung in einem erfüllten Menschsein begegnen – modern gesprochen: Theonomie und Autonomie. Kein Wunder, daß der Begriff der Gottebenbildlichkeit in der Theologie zu höchster Bedeutung gelangt ist. Thomas führt ihn in seiner *Theologischen Summe* an einer bedeutsamen Stelle ein – dort nämlich, wo er methodisch und inhaltlich das Signal für seine moraltheologischen Überlegungen stellt, im Prologus zur *Pars II*. Er hebt mit diesem Begriff die Fähigkeit des Menschen hervor, über sich selbst und sein Handeln in Freiheit zu verfügen, d. h., er spricht aus seinem theozentrischen Gesamtverständnis heraus über die Autonomie des Menschen: Der Mensch ist so geschaffen, daß er Prinzip seiner selbst, Herr seiner Werke, Ursache seiner selbst sein kann; er ist „sich selbst Gesetz“ (Röm 2, 14). Dies ist nicht nur für Thomas eine wichtige theologische Weichenstellung.

Göttlicher Herrschaftsauftrag an den Menschen: „Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.“ (Gen 1, 28) Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 27 leitet also unmittelbar über zum göttlichen Weltauftrag an den Menschen. Offenbar liegt der Priesterschrift weniger daran zu bestimmen, worin eigentlich die Gottebenbildlichkeit besteht, als festzustellen, wozu sie gegeben ist. Wie die irdischen Großkönige zum Ersatz für ihre persönliche Gegenwartigkeit ihr Bild als Symbol ihres königlichen Anspruchs aufgestellt haben, „so ist der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit auf die Erde gestellt, als das Hoheitszeichen Gottes. Er ist recht eigentlich der Mandatar Gottes, dazu aufgerufen, Gottes Herrschaftsrechte auf Erden zu wahren und durchzusetzen. Das Entscheidende an seiner Gottebenbildlichkeit ist also seine Funktion an der außermenschlichen Welt.“ (G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, 46) Die Interpreten haben immer wieder vermerkt, daß die Befehlsverse in Gen 1, 28 eine drastische Bildhaftigkeit aufweisen. „Untertanmachen (*kabas*)“ heißt ursprünglich den Fuß auf etwas setzen zum Zeichen

der Herrschaft, es bedeutet die Unterwerfung eines Landes durch Krieg, die Unterjochung von Völkern und insbesondere von Sklaven, aber auch die Vergewaltigung von Frauen. Das Verbum „herrschen (radah)“ heißt ursprünglich treten, trampeln, in den Boden stampfen: es wird gerne, auch im Alten Testament, vom Herrschen eines Königs ausgesagt. Die am meisten eingängige Auslegung des priesterlichen Schöpfungsauftrags bietet Norbert Lohfink. „Untertan machen“ heißt danach im Hinblick auf Menschen, Völker oder Länder einfach soviel wie „zum Eigentum machen“. Im Hebräischen habe man sich bei dem Ausdruck „den Fuß auf etwas setzen“ kaum etwas anderes gedacht, als wenn wir den Ausdruck gebrauchen „die Hand auf etwas legen“. So könne man Gen 1,28 ganz undramatisch übersetzen mit „Nehmt die Erde in Besitz“ und das so verstehen, „daß die Menschheit, wenn sie einmal so gewachsen ist, daß sie aus vielen Völkern besteht, sich über die ganze Erde verteilen und jedes Volk sein Territorium in Besitz nehmen soll“. Ähnlich undramatisch ist nach Claus Westermann auch das Wort „herrschen“ zu verstehen. Man kann jede Art von despotischer Ausbeutung der Natur ausschließen. Im Unterschied zu Gen 1,29 wird allerdings in Gen 9,2 das Essen von Tieren gestattet. Wenn manche Ausleger aus der Urbedeutung von „niedertreten“ die Bevollmächtigung des Menschen zu gewaltsamer und grausamer Herrschaft über die Tiere erschließen, dann übersehen sie offensichtlich, daß auch in Joel 4,13 noch eine Grundbedeutung von „niedertreten (radah)“ erhalten ist. Hier ist die Rede vom Stampfen der Trauben in der Kelter. Geht man von dieser Grundbedeutung aus, wird in Gen 1,28 „auf ein umgestaltendes Wirken hingewiesen, wie es sich in der Kelter beim Verarbeiten der Trauben zu Most ereignet. Der Mensch ist zu vergleichbaren nützlichen Veränderungen ermächtigt.“ (H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 239) Herrschaft über die Tiere kann also nur bedeuten, daß der Mensch die Tiere auf die Weide führt, sie als Zugtiere benützt, sie eben domestiziert. Daß als Objekt der Herrschaft die Tiere besonders herausgehoben werden, hat wohl seinen Grund darin, daß sie allein als Rivalen des Menschen in Frage kommen. In der Vorzeit war das Tier der Todfeind des Menschen; Herrschaft über Tiere sagt also etwas aus, was wesentlich zum Menschsein gehört. Der Herrschaftsauftrag kann demnach nur bedeuten, daß die Menschheit sich über die ganze Erde ausbreitet und nach und nach die zuvor von Tieren besetzten Territorien in Besitz nimmt.

Nach dem Jahwisten schickt Gott den Menschen aus dem Garten Eden, „damit er den Ackerboden bestellte, von dem er genommen war“ (Gen 3,23). Die Beziehung zwischen Mensch und Erde wird sprachlich durch den Zusammenklang von adam (Mensch) und adama (Erde) dokumentiert. In seinen späteren Erzählungen berichtet der Jahwist mehrfach von menschlichen Fähigkeiten, die in der Welt angelegten Möglichkeiten zu nutzen. Es ist die Rede von der Herstellung von Musikinstrumenten, vom Erlernen des Zither- und Flötenspiels, von der Ausbeutung und Gestaltung von Erz und Eisen, von der Er-

lernung des Weinbaus und von der Technik des Bauens. Dabei ist zu beachten, daß beim Jahwisten Hinfälligkeit und Sündhaftigkeit des Menschen keineswegs unterschlagen, sondern sogar besonders stark hervorgehoben werden. Trotzdem bleibt er Gottes Mandatar in der Welt. Nun sind allerdings zwei wichtige Einschränkungen zu machen. Zunächst wird in der priesterschriftlichen Darstellung der Sinaiereignisse deutlich, daß als Aufgipfelung der menschlichen Umgestaltung der Welt die kunstvolle Errichtung des Heiligtums betrachtet wird (Ex 25). Der Mensch soll also seine Fähigkeit, die Natur durch sein Handeln zu verändern, dazu verwenden, die Erde so zu gestalten, daß sie zur Wohnstatt Gottes werden kann. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß menschliches Handeln in der Welt nicht letzter Sinn der Geschichte ist; es zielt vielmehr darauf, daß Gott unter den Menschen wohnen kann. „Untertan machen“ und „herrschen“ stehen also im Kontext der Kreatürlichkeit. Der Mensch erfüllt seinen Schöpfungsauftrag als Mandatar Gottes, er pflegt und entfaltet das ihm anvertraute Leben. Sinnvolles und fruchtbares Handeln in der Welt steht und fällt mit der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit im Handeln.

Zum anderen ist zu bedenken, daß der Ausübung menschlicher Herrschaft der Charakter der Ambivalenz anhaftet. Sie steht immer in Gefahr, den Menschen in Schuld zu verstricken. In den Anfangskapiteln des Buches Exodus wird der negative Aspekt der technischen Zivilisation klar herausgestellt. Die Ausbeutung von Menschen durch Menschen stößt auf das göttliche Nein. Doch tritt diese Ambivalenz auch schon in der Genesis hervor. Der Mensch läßt sich von der Schöpfung, die er beherrschen soll, selbst beherrschen – etwa wenn Noah sich nach unmaßigem Weingenuß der Schamlosigkeit seines Sohnes preisgibt (Gen 9,20–22) oder wenn der Mensch die Bautechnik verwendet, um sich ein Denkmal des eigenen Ruhmes zu setzen ...

Nachdem Gott den Menschen erschaffen und ihm die Verantwortung für die Erde übertragen hatte, heißt es in Gen 1,31: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ Offenbar ist nicht alles, was Gott geschaffen hat, gleich gut; manches ist gut, manches sehr gut. Was „nur“ gut ist, wird sehr gut, indem es durch die Hinordnung auf den Menschen zu seiner letztmöglichen Erfüllung kommt. „Sehr gut“ ist die Schöpfung erst, nachdem Gott ihr im Menschen einen zentralen Beziehungspunkt eingestiftet hat, durch den sie ein einheitliches und ganzheitliches Sinn- und Ordnungsgefüge wird. Die stetige göttliche Gewährung von Leben ist gewiß in sich selbst sinnvoll. Aber es ist nicht zu übersehen, daß dem Menschen in diesem Vermittlungsgeschehen eine besondere Bedeutung zukommt: Er ist die Spitze, auf die alles hinstrebt, er ist die Mitte, um die herum alles gebaut ist. Die Billigungsformel „gut“ gilt zwar auch der den Menschen umgebenden Natur und wird zunächst ohne Hinweis auf den Menschen ausgesprochen. Aber „sehr gut“ wird eben die Welt erst durch die Erschaffung des Menschen. Man mag durchaus sagen, der Wert der Natur liege nicht nur in

ihrer Brauchbarkeit für den Menschen, sie stelle vielmehr einen Wert an und für sich dar, sie sei eine eigene Realität. Nur muß man dabei im Auge behalten, daß die subhumane Welt ihre volle Bedeutung aus ihrer Bezogenheit auf den Menschen erhält – ähnlich wie Eigensein und Eigenwertigkeit des Menschseins erst aus ihrer transzendenten Relationalität Bestand haben und Erfüllung finden. Von Gleichheit, Gleichwertigkeit und geistiger

Autonomie aller Kreaturen zu sprechen, läßt sich jedenfalls mit dem biblischen Schöpfungsglauben nicht vereinbaren. Auch eine Berufung auf Franz von Assisi und seine Promotion zum „Schutzheiligen der Ökologie“ können eine solche Auffassung nicht legitimieren. Man wird mit der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums daran festhalten müssen, daß der Mensch „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist“.

Der Hunger als moralische Herausforderung

Zum Streit über das Ausmaß der Hungerkatastrophe in Afrika

Wie schon öfters hat es in letzter Zeit wieder heftige Auseinandersetzungen über das Ausmaß des Hungers und dessen Sinn der dagegen aufgebotenen Hilfe gegeben. Wir haben Diplom-Volkswirtin Hildegard Rapin um eine Darstellung des Problems und um eine Pointierung seiner Ursachen gebeten. Frau Rapin ist Mitglied des Beirats der Kommission Justitia et Pax und war bis vor kurzem Referentin der gleichnamigen Kommission und als solche mit der Geschäftsführung des Dialogprogramms der Kirchen über Entwicklung als internationale soziale Frage beauftragt.

Die Welternährungssituation ist in ihren beiden Extremen – nämlich dem Hunger auf der einen und dem Überfluß auf der anderen Seite – ein Ärgernis und eine Provokation. Der weltweite Hunger ist ebenso eine moralisch-ethische Herausforderung wie die politische Aufgabe unserer Zeit. Der gleichzeitig existierende Überfluß in entwickelten Staaten sollte Anlaß sein, darüber nachzudenken, worauf dieser zurückzuführen ist und in welcher Wechselbeziehung er zum „Mangel“ steht.

Solange die Extremsituationen – sowohl beim Hunger als auch beim Überfluß – das „gewohnte“ Ausmaß nicht übersteigen, handelt es sich um sog. stille Phänomene. In jüngster Zeit ist das „stille“ Phänomen Hunger („gehungert und gestorben wird lautlos“) im Falle Afrikas zu einem spektakulären geworden: durch das Überschreiten der gewohnten und tolerierten Grenzen hat das Leid und die Not vieler Menschen „Nachrichtenwert“ bekommen. Es werden insbesondere Zahlen diskutiert, wobei das menschliche Elend zu einem Zahlenspiel der Statistik zu denaturieren droht.

Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, daß eine große deutsche Tageszeitung die Legitimation einer humanitären Aktion „gegen die Jahrhundertkatastrophe von 150 Millionen hungernder Menschen in Afrika“ dadurch in Frag stellte, daß sie primär die Zahlen und Daten bezweifelte, die Grundlage für diese Aktion waren. Schon die Schlagzeile des Artikels „Die ‚Jahrhundertkatastrophe‘ gibt es nicht – in Afrika hungern 10 bis 12 Millionen Menschen – nicht 150 Millionen“ (Günter Krabbe in der FAZ vom 24. 5. 84) will den Leser von seiner möglichen

moralischen Unruhe über die „Welternährungsunordnung“ (Weltrat der Kirchen, Vancouver 1983) befreien; wenn nicht die Überschrift, dann gibt ihm der Schlußsatz des Artikels die Ruhe vollständig zurück. Dort heißt es: „Wenn die Afrikaner nur wollen, brauchen sie nicht zu hungern und zu verhungern schon gar nicht.“

Realität, nicht „Realismus aus zweiter Hand“

So etwas kann nur jemand sagen, der das Problem nicht wahrhaben oder verniedlichen will.

Zunächst muß die Frage nach dem Ausmaß – der Streit geht um eine Dimension des zehnfachen von Hungernden – genauer betrachtet werden: welche Anzahl ist „Unfug, ein Gerücht, Realismus aus zweiter Hand“. Gott sei Dank ist für die Mehrheit der Menschen der sog. entwickelten Länder Hunger und Verhungern keine Realität mehr; wohl jedoch „Fehlernährung“. Fehlernährung (Malnutrition) ist in der Wissenschaft der Begriff, mit dem die Probleme der Welternährung beschrieben und quantifiziert werden (vgl. P. v. Blanckenburg und H. D. Cremer: Das Welternährungsproblem, in: Handbuch der Landwirtschaft und Ernährung in den Entwicklungsländern, Band 2: Cremer [Hrsg.]: Nahrung und Ernährung, S. 17–37). Fehlernährung kann ebenso verursacht sein von quantitativer und/oder qualitativer Unterernährung wie auch durch zu reichliche Nahrungszufuhr. Diese gemeinsame Betrachtung und Benennung macht deutlich, daß das Phänomen der Ernährung der Menschheit als ein Problem gesehen und gelöst werden muß. Die künstliche Trennung von Hunger und Überfluß in der politischen und gesellschaftlichen Diskussion führt zur (gewollten) isolierten Betrachtung und suggeriert, daß das eine mit dem anderen nichts zu tun hat. Dies erlaubt wiederum eine mehrfache Distanzierung: auf der Ebene der Verantwortung ebenso wie auf der Verursachung und der des Handelns.

Hunger ist für eine Anzahl von Menschen *Realität*, nicht „Realismus aus zweiter Hand“. Eigentlich grenzt es an Zynismus, sich darüber zu streiten, ob „nur“ 12 Millionen